



FACULTAD DE TEOLOGÍA

HABLÓ POR MEDIO DE LOS PROFETAS
El profetismo bíblico como clave para una síntesis teológica

MEMORIA DE SÍNTESIS

Directora: Dra. Marta García Fernández

Autor: José Luis Olea Alarcón

Madrid, junio 2023

*Say not of me that weakly I declined
the labours of my sires, and fled the sea,
the towers we founded and the lamps we lit,
to play at home with paper like a child.*

*No digáis de mí que débil renuncié
al oficio de mis mayores, y que hui del mar,
de las torres que erigimos y las luces que encendimos,
para jugar en casa, como un niño, con papel.*

Robert Louis Stevenson

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
I. ‘HABLÓ POR MEDIO DE LOS PROFETAS’	7
1. Revelación y Palabra	8
1.1. La autocomunicación de Dios. Revelación	10
1.2. Dios habló al modo humano. Inspiración	12
1.3. El profeta, modelo de inspiración	16
2. Naturaleza de la Palabra	17
2.1. La sacramentalidad de la Palabra	18
2.2. Escritura y Tradición	21
3. Recepción	24
3.1. Adhesión y sentido	24
3.2. Recepción y canon	27
3.3. El Magisterio	29
II. CRISTO, PALABRA DEFINITIVA DEL PADRE	33
1. Los profetas, un modelo de identificación de Jesús	34
1.1. El Espíritu de profecía	35
1.2. Jesús y el Espíritu, una relación especial	36
1.2.1. El Espíritu en la Encarnación	37
1.2.2. El Espíritu en el bautismo y las tentaciones: un díptico	38
1.3. La filiación. Jesús y el Padre	40
1.4. Jesús, mucho más que un profeta	41
1.4.1. La oración de Jesús	42
1.4.2. La autoridad de Jesús	44
2. Dar la vida por el Reino	46
2.1. Jesús, profeta escatológico por el Reino	47
2.1.1. La irrupción definitiva de Dios en la historia	48
2.1.2. La sacramentalidad de la misión: gestos y palabras	50
2.2. El misterio pascual: culmen de la entrega por el Reino	52
2.2.1. La libre aceptación de la muerte	52
2.2.2. Juicio de los hombres <i>versus</i> juicio de Dios	54
III. LA IGLESIA: PUEBLO PROFÉTICO DE DIOS	59
1. Pueblo de Dios y profetismo bíblico	60
1.1. El concepto de Pueblo de Dios en <i>Lumen gentium</i>	61

1.2. La perspectiva histórica del concepto Pueblo de Dios.....	63
1.3. La perspectiva bíblica del concepto Pueblo de Dios.....	64
1.4. El sacerdocio común del Pueblo de Dios.....	65
2. La integración entre la sinodalidad con el ministerio ordenado	66
2.1. El “concepto” de sinodalidad.....	67
2.2. Verticalidad y horizontalidad en el gobierno de la Iglesia.....	68
2.3. La sinodalidad: un modo de comprender la autoridad.....	70
2.4. La autoridad profética.....	71
3. La sacramentalidad, elemento clave para una eclesiología sinodal.....	74
3.1. La Iglesia como sacramento universal de salvación	75
3.2. Pueblo de Dios, sujeto de la acción litúrgica	76
IV. DEL PECADO A LA GRACIA: LA INTERACCIÓN ENTRE PECADO Y GRACIA ILUMINADO DESDE EL PROFETISMO BÍBLICO.....	79
1. El drama de la libertad y del pecado desde la óptica del profetismo bíblico.....	80
1.1. El pecado original desde la óptica del profetismo	80
1.2. La idolatría: ruptura de la relación con Dios.....	83
1.3. La injusticia: ruptura de la relación con el prójimo	84
2. La posibilidad de la salvación: la iniciativa redentora de Dios.....	87
2.1. El <i>rīb</i> : un procedimiento que mira a la salvación	88
2.2. El deseo de Dios: el perdón y una nueva alianza.....	91
3. Una mirada a la escatología del profetismo.....	95
3.1. Una escatología presente.....	96
3.2. Cristo, el <i>rīb</i> de Dios.....	98
CONCLUSIONES	103
BIBLIOGRAFÍA	107

INTRODUCCIÓN

A pesar de la lejanía en el tiempo, la fuerza cautivadora del profetismo bíblico y su tremenda actualidad sigue vigente. Esta atracción nos empujó a ponderar la posibilidad de escogerlo como eje vertebrador de la memoria. Al mismo tiempo, dicha motivación me sostuvo en la ardua tarea de dar cuenta de la asimilación de los contenidos teológicos, tal como se pide en este trabajo de memoria al finalizar el Bachiller en Teología.

La razón por la que escogí hacer la memoria es doble. Por un lado, asumir el reto de proyectar una aportación más personal y creativa, que no tuviera que ceñirse al estudio de las tesis, sino que me permitiera contribuir de algún modo con mi reflexión al estudio de la teología desde la experiencia adquirida en este tiempo. Por otro lado, existe una razón más profunda, una aspiración mayor a la que debo la perseverancia en este trabajo cuyo proceso ha sido agotador y no siempre fácil: la emulación.

El factor dirimente para lanzarme a escribir la memoria no se encuentra en razones teológicas o pedagógicas, sino en aprovechar la oportunidad que este trabajo me brindaba para emular el oficio de escritor, palabra que, como leía hace poco, “resume y supera a cualquier otro elogio”¹. Hay en la emulación, a diferencia de la imitación, un elemento de admiración y respeto profundos. El émulo pone su horizonte en el anhelo de querer parecerse a la persona que admira. Con este trabajo he querido dar rienda suelta a mi vocación escriturística y reivindicar la emulación, como decía mi admirado Javier Marías, como acicate no sólo para escribir, sino para tantísimas cosas en la vida².

Además, existe otra razón de peso y es que esta memoria me ha permitido ampliar nuevas lecturas, especialmente sobre el profetismo, pero no sólo. Algo que tuve claro desde el principio fue el tema que quería trabajar. A lo largo de estos tres años de estudio en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas, la asignatura que ha dejado un mayor poso en mí ha sido la de Profetas. Primero, por sentirme reconocido en ellos, especialmente en Jeremías. Y, después, por su profesora, Marta García, que no sólo desprendía vocación por la enseñanza, sino convicción por aquello que nos enseñaba y que ella había conseguido encarnar al modo en

¹ *El País semanal*. “La palabra escritor” de Victoria R. Ramos. Consultado el 27 de mayo de 2023. <https://elpais.com/eps/2023-04-22/la-palabra-escriptor.html>

² *Zenda libros*. “Javier Marías <<Escribir tiene algo de anómalo, de extraño>>” de Martín Caparrós. Consultado el 27 de mayo de 2023. <https://www.zendalibros.com/javier-marias-escribir-algo-anomalo-extrano/>

que los profetas hacen propia la palabra recibida del Señor. En consecuencia, quería leer para poder empaparme yo también del modo de proceder de los profetas y conocer más exhaustivamente el profetismo bíblico.

Así las cosas, nuestro estudio es deudor, principalmente, de las lecturas de Pietro Bovati, que ha afrontado la temática profética en diversos escritos. Los más frecuentados en este trabajo han sido: *“Così parla il Signore”. Studi sul profetismo biblico* (EDB 2012); *“Ci ha parlato per mezzo dei profeti” Ermeneutica biblica* (con P. Basta, San Pablo - G&BPress 2012) y su tesis doctoral *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, ornamenti* (PIB, 1986). El trabajo se completa con una nutrida bibliografía más sobre la que hemos trabajado tratando de mantener el equilibrio entre lo que otros autores han dicho y la búsqueda de una palabra útil y original que pudiese contribuir a la reflexión teológica.

La particularidad de nuestro trabajo consiste en el tentativo de hacer una síntesis teológica a partir de los profetas. En efecto, no se trata de una idea propia. Pietro Bovati propone al profeta como modelo para una hermenéutica. Sin embargo, nuestra ambición es mayor que la del exegeta italiano al proponer el profetismo como clave de lectura y eje transversal de toda una síntesis teológica. El esquema que hemos trazado para desarrollar esta idea es iluminar los distintos tratados de teología desde la óptica del profeta. Nos parece que existen razones de peso para emprender esta tarea.

En primer lugar, trataremos de analizar el modo en que los profetas esclarecen la noción de revelación y la respuesta al Dios que se revela. Se trata de un tentativo de adentrarnos en el modo de ser de Dios en su deseo de comunicarse con todas sus criaturas desde el profetismo. En segundo lugar, vamos a proponer a los profetas como clave hermenéutica para comprender el tratado de Cristología y Trinidad. Lo que modestamente queremos realizar es paragonar algunas características del profetismo a la de Jesús para así comprender más hondamente la vida y el mensaje de Cristo a través de su relación singular con el Espíritu y su cercanía al Padre.

A nivel eclesiológico, pensaremos la presencia de los profetas en medio de Israel en analogía a la de la Iglesia en el camino del Pueblo de Dios. El origen de la Iglesia en Pentecostés o su comprensión como sujeto histórico son elementos que enlazan orgánicamente con el profetismo y, por ello, trataremos de aplicar esta clave de lectura para contribuir a una mayor comprensión de la Iglesia. Finalmente, buscaremos aplicar nociones fundamentales del

profetismo bíblico a aspectos como el pecado, la justificación y la gracia. Lo haremos principalmente desde la noción del rîb profético.

A este punto se comprende mejor porque el profetismo bíblico ha constituido el centro de interés de este trabajo. Su capacidad para amoldarse a los conceptos teológicos más fundamentales nos muestra la idoneidad del tentativo de comprender la dogmática desde la Escritura. Y, en cierto modo, esta impostación hermenéutica, también se transformará en metodológica.

I. 'HABLÓ POR MEDIO DE LOS PROFETAS'

El credo nicenoconstantinopolitano, en su artículo tercero, recoge que el Espíritu Santo “habló por medio de los profetas”. Esta frase, que ya estaba contenida en el símbolo de Jerusalén, tiene en su origen una motivación apologética que recoge la expresión usada por San Cirilo contra los marcionitas, quienes distinguían entre el Dios severo del Antiguo Testamento (AT) y el Dios bondadoso del Nuevo Testamento (NT). Se trata, pues, de una expresión antignóstica con la que se quiere señalar la misión universal del Espíritu como elemento de continuidad y correlación entre ambos testamentos³.

No obstante, más allá de las motivaciones descritas, al incluir este artículo, el credo revaloriza la figura del profeta. Desde esta perspectiva, el exegeta Pietro Bovati ha sido uno de los que más han contribuido a profundizar en el profetismo, hasta el punto de proponerlo como paradigma de una hermenéutica bíblica⁴. Esta idea, junto a otros escritos de Bovati y de otros autores afines, ha sido lo que nos ha animado a emprender este trabajo de síntesis desde la tipología del profeta.

Concretamente, en este primer capítulo, el objetivo es mostrar cómo la figura del profeta es óptima para sintetizar y comprender el tratado de Revelación. Los profetas constituyeron un elemento esencial para la experiencia espiritual de Israel y su aparición es determinante para la comprensión de la voluntad de Dios en cuanto que hombres de la Palabra e identificados completamente con ella.

Desde esta óptica vamos a dar tres pasos que se corresponden con el acto comunicativo en el que intervienen siempre un interlocutor, un mensaje y un receptor. El primer apartado profundiza en Dios como sujeto que se comunica-revela. Es decir, en la autocomunicación libre y amorosa del Dios Trino. El segundo apartado alumbra la naturaleza de esta Palabra y sus principales características. El apartado final se centra en la acogida de la Palabra. Dicha recepción estará determinada por nuestra comprensión de la revelación, cómo se produce y qué

³ Cf. Ángel Cordovilla Pérez. “El misterio de Dios”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla Pérez, 146. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

⁴ Cf. Pietro Bovati y Pasquale Basta. “*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*”. *Ermeneutica biblica*. Milano: San Paolo, 2012.

es. Así pues, a lo largo de la exposición evidenciaremos la interrelación existente entre Revelación y recepción.

1. Revelación y Palabra

En la vida de todo ser humano se presenta siempre e indefectiblemente la cuestión sobre el sentido y el destino de su vida. La fenomenología de las religiones ha estudiado este fenómeno humano clasificándolo, entre otros elementos, a partir de acciones rituales como el culto, la oración o el sacrificio. También por sus lugares y templos, sus símbolos, fiestas, tiempos y mitologías. En definitiva, a partir de todo un complejo sistema de creencias humanas que expresan una intención religiosa⁵.

Sin embargo, la mayoría de los estudiosos coinciden en que el elemento central de una religión es la categoría de Misterio. Esto funda las religiones en el desvelamiento de un ser trascendente. Asimismo, la hermenéutica del hecho prueba una variada riqueza de formas de relacionarse con el Misterio: desde las más mágico-religiosas hasta las que suponen una verdadera relación mística fundada en el reconocimiento, la entrega y la adoración. En definitiva, el Misterio juega un papel central, porque sin su presencia todo el sistema de mediaciones articuladas de las religiones sería un sinsentido. Como tampoco sería posible la actitud religiosa, “hecha de trascendimiento real a su presencia, y en el que el sujeto se salva; es decir, encuentra la plenitud última y definitiva en todos los órdenes”⁶.

No obstante, a pesar de que la fenomenología de las religiones haya tematizado el concepto de Misterio, la Teología Fundamental exige definir la religión desde una concepción teológica. Desde esta perspectiva, aunque el cristianismo pueda emparentarse con ciertas religiones y compartir algunas expresiones externas, encuentra insuficientes el concepto de Revelación y de Misterio acuñado por la fenomenología de las religiones y necesita un marco hermenéutico que se ajuste mejor a la Revelación del misterio trinitario. La teología necesita, por tanto, acuñar un concepto teológico propio de religión.

⁵ Cf. Pedro Rodríguez Panizo. “Teología fundamental”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla Pérez, 42. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

⁶ *Ibid.*, 43.

A este respecto, la etimología del término religión recogida por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* (II-II, 80-100) puede iluminar la búsqueda de este concepto teológico. El Aquinate ofrece una triple pauta: re-legere, re-eligere y re-ligare. La primera de las etimologías hace referencia a una lectura creyente de la realidad. Se trata de poder referir toda la realidad a Dios. En segundo lugar, re-elegir, tiene su origen en la doctrina del pecado original según San Agustín. Significa volver a restablecer el vínculo roto con Dios. Finalmente, el término religar o religación expresa la unión amorosa de Dios con el ser humano y como esto configura plenamente su identidad.

De este modo, Santo Tomás acabará definiendo la religión como *ordo ad Deum* (*Sth.* II-II, 81, 1), o sea, como la acción de ordenar todo a Dios. Se trata, pues, de una definición teocéntrica que supone situar a Dios como el horizonte y la plenitud del ser humano. Para ello, la relación que la persona establece con Dios no es de cualquier manera, sino que se plantea en términos salvíficos. Esta posibilidad no depende del ser humano, sino que es Dios quien toma la iniciativa y la otorga de forma gratuita como don inmerecido. Esta consideración es especialmente importante, ya que la teología comienza desde la iniciativa de Dios y no desde la búsqueda antropológica. Así se evita reducir al ser humano a situaciones de la existencia o a estados de conciencia y queda privilegiada una trascendencia total y verdadera que abraza todas las dimensiones y niveles de la persona y la conduce hacia Dios en el horizonte de la salvación.

Por lo tanto, la peculiaridad del cristianismo se cifra en la relación redentora que el creyente establece con Dios, que es no sólo un Dios-persona, sino Trino. La diferencia fundamental con respecto a la fenomenología de las religiones es que para la teología la Revelación comienza en Dios, que se ha querido revelar, y no en la búsqueda humana o en su descubrimiento. Esta novedad implica que para el cristiano esa sea la verdad definitiva y última que se ha revelado en Jesucristo y en el don del Espíritu Santo⁷. De esta forma el cristianismo se presenta como una religión revelada, es decir, como la autocomunicación del Dios Trino en Jesucristo. Esta intervención libre y amorosa de Dios queda sancionada por los profetas y alcanza su epítome con el acontecimiento de Jesucristo. Así pues, con su intervención concreta en la historia, Dios establece por medio de los profetas una relación redentora, liberadora y salvadora con el ser humano que culmina en la persona de Jesucristo.

⁷ Cf. *Ibid.*, 46-47.

Al hablar de Revelación en los términos descritos precedentemente se nos presenta el fundamento último del cristianismo: el que siempre es Misterio es, a su vez, cercano. Se trata, sin duda, de una libertad inaudita, la máxima expresión de la generosidad. Por ello, la reflexión teológico-fundamental distingue el concepto estrictamente teológico de Revelación de otras posibles interpretaciones que nada tienen que ver con la concepción cristiana.

A continuación, trataremos de desarrollar la lógica de la Revelación en tres partes. En primer lugar, Dios en cuanto persona es apertura a otros y, por tanto, es donación y relación que se expresa en la palabra. Ahora bien, podría haber hablado en otra lengua. Sin embargo, ha hablado al modo humano. Por eso, en un segundo momento, nos adentraremos en el concepto de inspiración y en el reconocimiento de la confluencia divino-humana de la Escritura. De esta manera propondremos, en tercer lugar, al profeta como modelo que mejor explica el modo en el que se da esa confluencia y que es más acorde con la constitución dogmática *Dei Verbum*.

1.1. La autocomunicación de Dios. Revelación

Hasta ahora, hemos cifrado la peculiaridad del cristianismo en la Revelación redentora de Dios, es decir, en “la autocomunicación libre y amorosa del Dios Trino en Jesucristo y el don del Espíritu Santo para la salvación de los hombres”⁸. Ahí está su fundamento, la clave desde la cual todo viene interpretado y, por ello, es la categoría fundamental de la epistemología teológica. En concreto, el profesor Pedro R. Panizo, en el manual de teología dogmática la *Lógica de la fe*, recoge tres notas fundamentales sobre las implicaciones del concepto de Revelación para la teología cristiana.

En primer lugar, la Revelación se sitúa como un cualificador. Es decir, se pone en valor la iniciativa de Dios y su entrega (autodonación). Ello supone una acogida humilde por parte del ser humano y, al mismo tiempo, enfatiza el carácter universal (católico) del cristianismo frente a otras religiones. En segundo lugar, y como consecuencia del punto anterior, la Revelación legitima la fe y la teología. De modo que los criterios subjetivos están fuera de lugar en la aceptación de la fe, porque no se trata de un hecho que nos entregamos, sino de un acontecimiento recibido y, por tanto, objetivable. Entonces se comprende también que la teología funcione a su vez como *categoría apologética*. Por último, “es una regla interpretativa

⁸ Ibid., 54.

o *código*, no sólo para la teología, sino también para el Magisterio y la predicación de la Iglesia, así como el principio de organización y de unidad”⁹.

Todas estas notas ayudan a comprender el concepto de Revelación como realidad y acontecimiento a la vez que lo diferencian de otras consideraciones históricas, doctrinales o experienciales. Considerándola teológicamente, la Revelación es la única que puede decirse a sí misma, comunicar su esencia más profunda y su historicidad. Desde este punto de vista, Romano Guardini constata dos hechos relevantes¹⁰. El primero, que la Revelación nace de la libertad, el amor y la gracia. En efecto, en la relación de Dios con el ser humano no existe la necesidad, sino que ésta es fruto de una iniciativa absoluta y radical, por eso se trata de un acontecimiento del todo libre y personal. En segundo lugar, Guardini equipara la Revelación de Dios con su actuación en la historia. Así, decir que Dios se revela es tanto como decir que Dios actúa en la humanidad posibilitando un nuevo inicio para el ser humano por medio de la conversión y la obediencia. Existe en ello una alteridad que nos arranca de vivir centrados en nuestro propio amor, querer e interés y nos permite vivir desde una mayor profundidad y apertura al mundo y a la trascendencia. En definitiva, la Trinidad o la Encarnación no son deducciones que nazcan de la observación del mundo ni tampoco de la introspección personal, sino que salen a nuestro encuentro en cuanto acontecimiento desbordante.

Es por todo lo expuesto con anterioridad que podemos hablar de la teología cristiana como una *theologia ex revelatione*, lo que la diferencia de la Teología filosófica y de la Filosofía de la religión¹¹. Con su iniciativa Dios se revela a sí mismo y también su voluntad. Y a la Iglesia le ha sido confiada esta historia salvífica para que, por medio de su testimonio creíble, venga custodiada e infaliblemente declarada. Con ello, Yahvé no es como los demás dioses quienes, por miedo a verse coaccionados por el ser humano, no manifiestan su misterio. “Yahvé, sin mengua de su trascendencia y su impenetrabilidad, ha tenido a bien revelar incluso su propio nombre (Ex 3,13-15; 6,2)”¹².

⁹ Ídem.

¹⁰ Romano Guardini. *Die Offenbarung*, 1. Citado en: Panizo, 55.

¹¹ Panizo, 56.

¹² Antonio M. Artola y José Manuel Sánchez Caro. *Introducción al Estudio de la Biblia*. Vol. 2. Estella: Verbo Divino, 1989, 28.

1.2. Dios habló al modo humano. Inspiración

El AT nos presenta en muchas ocasiones a Dios hablando al ser humano y transmitiendo sus palabras. Una Palabra que en el NT se hará carne hasta alcanzar su máximo esplendor y toda su profundidad en Jesucristo. Aunque quizás lo más sorprendente de todo no es sólo que Dios hable, sino que lo haga al modo humano. Para comprenderlo, no tenemos que aprender otro lenguaje, porque Dios lo hace en el nuestro. La Palabra de Dios se asemeja al lenguaje humano y asume nuestra debilidad de forma admirablemente condescendiente (cf. DV 13). Todo ello viene comprendido por su deseo de comunicarse verdaderamente, porque nadie podría conocerlo si Él mismo no se manifestara. Esta gratuidad se percibe claramente tanto en el AT como en el NT.

Decir, pues, que Dios habla a los hombres y al modo humano no es una banalidad, sino que se trata de un concepto fundamental para la teología hebreo-cristiana. A este respecto, Pietro Bovati señala algunas implicaciones¹³. En primer lugar, con ello se contraponen al paganismo y a su teriomorfismo. Representar a las divinidades como animales realza la fuerza y vitalidad de estos, pero al mismo tiempo los priva de palabras. En segundo lugar, el Dios que habla se distingue también del concepto de Motor inmóvil o de Principio pensante de la concepción griega de Dios. Así, frente a una realidad autosuficiente y autorreferencial, el Dios hebreo es relacional. El Dios de la Alianza se nos muestra desde siempre y por siempre un ser en relación y que desde el principio habla al ser humano. En definitiva, aceptar que Dios habla es salvaguardarlo de representaciones conceptuales peligrosas e impropias.

Al considerar estos elementos característicos de la Palabra, no podemos perder de vista que Dios se comunica a personas totalmente libres. Por tanto, la Palabra de Dios no se impone, ni produce un efecto inmediato, sino que esta comunicación lleva a cumplimiento la libertad del ser humano. Sólo si éste lo quiere, la acoge. Así, la Palabra de Dios expresa bien lo que significa ser persona y el drama de la libertad. Y, al mismo tiempo, manifiesta que la Revelación divina no tiene un carácter automático.

¹³ Cf. Bovati y Basta, 32-38.

Por cuanto hemos dicho hasta ahora sobre el concepto de Revelación, podemos considerar el profetismo como la noción paradigmática para comprender la confluencia entre la Palabra de Dios y la palabra humana. En efecto, ellos son el medio del que Dios se sirve para expresar su Revelación histórica a toda la humanidad (cf. Heb 1,1-2). Así se comprende mejor que la Revelación de Dios es un hablar ‘por medio de los profetas’¹⁴. La Revelación de Dios sucede porque se comunica al profeta y este lo escucha a la vez que se dispone también a comunicar esa Palabra recibida. Por tanto, se trata de personajes esenciales para la experiencia espiritual de Israel, recogen de forma ejemplar la confluencia divino-humana de la Revelación. A este acontecimiento comunicativo, a esta íntima unión de palabras, es a lo que técnicamente llamamos inspiración.

a constitución dogmática *Dei Verbum* indaga las razones de la inspiración en las decisiones de Dios en su capítulo tercero (cf. DV 11-13). En ese sentido, la primera de las elecciones atribuidas a Dios es la de los autores inspirados. Esto significa que en ese acto electivo Dios capacita para la misión a quienes Él mismo ha elegido. Así, la naturaleza de la inspiración bíblica debe comprenderse ampliamente como la acción del Espíritu en la historia de la salvación por medio de los carismas. El profesor Martín Moreno define esa acción como una energía divina que alienta, inspira y activa el discernimiento¹⁵. El texto paradigmático para comprender la teología de los carismas lo encontramos en 1 Co 12,7. Ahí, San Pablo define el carisma como una manifestación del Espíritu que se da a cada cual para provecho común. Esta definición pone de relieve distintos elementos.

En primer lugar, que el carisma es algo que se recibe. Se trata, pues, de un don. En segundo lugar, en tanto que manifestación del Espíritu, es un don sobrenatural. Que se dé “a cada cual” expresa una tercera nota: la pluralidad y la estructura que configura el cuerpo de Cristo. Por último, son dones que se dan para ayuda de la comunidad, no de la santificación personal. Más concretamente, el carisma de la inspiración se circunscribe a un tiempo muy preciso: desde la Revelación del AT y del NT y hasta la época apostólica. Por eso, se trata de un don que no es transferible y que tras la generación de los apóstoles no ha sido más necesario.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 39.

¹⁵ Juan Manuel Martín Moreno. “Teología de la Biblia”. En *Apuntes del profesor*, 7. Universidad Pontificia de Comillas. Consultado el 28 de enero de 2023.
https://www.upcomillas.es/personal/jmmoreno/escritura/teologia/teologia_biblica

Desde un punto de vista histórico, la inspiración se ha comprendido teológicamente de formas muy distintas, aunque bajo todas esas comprensiones hay un elemento común y es que se trata del modelo para explicar mejor la confluencia divino-humana en el hablar. Los hitos principales de esta reflexión son los siguientes. En el origen, encontramos la mística helenística. En concreto, fue el judío alejandrino Filón, y no el rabinismo, el primero en abordar el problema del origen divino de la Escritura. Aunque ciertamente no existió en el mundo helénico un fenómeno comparable al profetismo, sí existieron algunos casos singulares como el oráculo de Delfos que permitieron a los griegos reflexionar sobre el origen de la palabra divina.

La exposición que Filón hace sobre la naturaleza del profetismo es original: Dios actúa en las facultades mentales del hombre escogido, pudiendo intervenir por medio de sueños y oráculos. Al describir estos fenómenos, habla de cómo una acción externa (un sonido o algo perceptible a la visión) produce un conocimiento interno. Dios también puede actuar sin ninguno de esos medios, penetrando directamente con su espíritu en el interior del hombre y haciéndole perder los sentidos hasta el punto de poder identificar plenamente la Palabra de Dios con el mensaje del profeta. Todo el estudio que Filón realizó tiene que ver con los aspectos perceptibles de la Palabra. Todo ello pone de manifiesto la absoluta trascendencia de Dios al actuar sobre el profeta, no obstante, descuide la Palabra de Dios en cuanto que también es la Escritura.

Bajo este influjo, la patrística continuó su reflexión sobre el origen inspirado de la Biblia, aunque introdujeron nuevos aportes. El ejemplo más paradigmático tiene que ver con la experiencia extática del profetismo. Para los Santos Padres la Revelación no podía significar la pérdida de los sentidos, porque entonces la libertad y conciencia del profeta no serían lúcidas. Todo ello significó insistir “en la autonomía del autor sagrado en colaboración con el influjo divino”¹⁶. En esa línea, recurrieron a la imagen propuesta por el AT del profeta como ‘la boca de Dios’ y ampliaron el imaginario con otro tipo de expresiones como la de ‘instrumento de Dios’.

Fue frente al pensamiento gnóstico y maniqueo que la patrística introdujo otro concepto de gran porvenir: el de Dios autor. También por esta época se usó la expresión dictado, que poco a poco se fue comprendiendo en un sentido literal y tuvo un gran calado en la teología

¹⁶ Artola y Sánchez, 199.

inspiracionista que recogería posteriormente el Concilio de Trento purificando la expresión de su literalidad. Otra aportación importante es “la doctrina agustiniana de las diversas maneras de comunicación divina por las visiones (la sensible, la imaginativa y la intelectual)”¹⁷.

Finalmente, debemos hacer mención del sistema escolástico que aplicará la doctrina de la causa instrumental a la revelación profética. Así, la causa principal (Dios) actúa autónomamente, mientras que la causa instrumental (el profeta) actúa en respuesta a la moción recibida de la causa principal. Para Santo Tomás la profecía eleva las facultades del profeta (inspiración), mientras que en un segundo momento ello le permitiría percibir las verdades misteriosas de Dios (Revelación).

El Concilio de Trento emplea el concepto de inspiración al hablar de cómo el mismo Espíritu se encuentra en el AT y en el NT, no obstante, su preocupación principal fue la de aquilatar el concepto técnico de Tradición frente a las cuitas protestantes. En definitiva, al hablar del profetismo como fenómeno inspirado la tradición doctrinal, desde la patrística hasta los documentos oficiales de la Iglesia, ha seleccionado modelos interpretativos para hablar óptimamente de la cualidad divina de la Palabra, de su origen y de su naturaleza. En todos los casos, el profeta es visto con unanimidad como un mediador por medio del cual Dios habla y actúa.

La cuestión de la inspiración se abordará dogmáticamente en el Concilio Vaticano I, en plena polémica contra el racionalismo (DH 3004-3007). Concretamente, la constitución *Dei Filius* define la inspiración a partir de tres ejes principales. En primer lugar, con el término inspiración denomina el influjo del Espíritu que da origen a la Escritura. De este modo, reconoce a Dios como autor, porque tal es la fuerza de su influjo. Por último, el Vaticano I apunta hacia la finalidad eclesial, ya que los libros inspirados han sido entregados a la Iglesia de este modo.

Posteriormente, debemos mencionar dos encíclicas importantes que, cada una a su modo, intentarán aquilatar el concepto de inspiración. La primera de ellas, publicada veinte años después del Concilio Vaticano I, es *Providentissimus Deus* de León XIII. En ella, el pontífice trata de definir, a partir de un modelo psicologista, la confluencia divino-humana, considerando cómo la acción del Espíritu afecta a las dimensiones volitiva, intelectual y operativa del

¹⁷ Ibid., 200.

hagiógrafo. De ese modo, León XIII salvaguarda la intervención de Dios y de interpretaciones que comprendan esa actuación divina en sentido metafórico (cf. DH 3291). Mientras que Pío XII, en su encíclica *Divino Afflante Spiritu*, señala que no sólo se debe hallar el sentido literal de la Escritura, sino también el Espiritual, que fue dado por Dios, ya que solamente Él “pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual” (DH 3828). Además, indica también que los hagiógrafos son instrumentos vivos y racionales (cf. DH 3830).

Todo ello, sentará las bases para que el Concilio Vaticano II reconozca en su constitución dogmática a Dios y a los hagiógrafos como verdaderos autores (cf. DV 11). La autoría de Dios está en que las verdades que aparecen en la Sagrada Escritura han sido reveladas por Dios. Pero para su redacción, Dios eligió a hombres que por medio de sus propias facultades y obrando el Espíritu Santo en ellos, escribieron como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería (cf. DV 11). De este modo, el Concilio Vaticano II encuentra el justo equilibrio entre ambas autorías sin menoscabar ninguna de ellas. Marta García dice que la Escritura como Palabra de Dios en palabras humanas implica tener en cuenta esta permanente interacción y convergencia, pues cualquier simplificación merma la comprensión de su naturaleza y tiene consecuencias hermenéuticas y metodológicas reductoras¹⁸.

1.3. El profeta, modelo de inspiración

Para poder comprender mejor esta categoría tan habitual de la reflexión cristiana y de la Teología Fundamental adoptamos el modelo profético por considerar que la profecía y la inspiración son dos conceptos interrelacionados. El acto profético viene determinado por la inspiración y, por eso, decimos que la profecía es inspirada¹⁹. Esto supone declarar, como hacemos en el credo, que Dios habló por medio de los profetas (cf. Heb 1,1). Y es que ello pone en evidencia que Dios se comunica a la humanidad por medio de la modalidad comunicativa de la inspiración. Así se constituye la persona como profeta. El Catecismo dice de ellos que son los hombres que “fueron inspirados por el Espíritu Santo en el vivo anuncio y en la redacción de los Libros Santos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento” (CEC 702). Asumimos, pues, la profecía, como la noción más apropiada para comprender qué es la inspiración.

¹⁸ Marta García Fernández. “Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de relación”. *Estudios eclesiológicos* 91 (2016): 508.

¹⁹ Cf. Bovati y Basta, 41.

Antonio M. Artola dice que para la teología de la inspiración lo más importante es estudiar la Palabra como acto de lenguaje oral o escrito²⁰. Por ello, en su manual propone un sencillo esquema lingüístico que, sin embargo, sirve para dibujar un efectivo triángulo divino con sus tres vértices: “el locutor (Dios que habla), la locución (la Palabra de Dios), el destinatario (el pueblo de Dios)”²¹. Sobre el primero de los elementos lingüísticos, el sujeto de la Palabra, ya hemos hablado previamente y destacado, sobre todo, la libertad que existe en dicho acto comunicativo. Por eso quisiéramos centrarnos en el profeta como mediador lingüístico. A nuestro juicio, el profetismo sirve como modelo de inspiración porque muestra ese carácter de misterio de la confluencia divino-humana. Y, por otro lado, porque la inspiración es reconocer que la Palabra de Dios se expresa en palabras humanas.

La palabra profética es, pues, compleja, porque es al mismo tiempo divina y humana. Para Pietro Bovati, el concepto de Palabra demuestra también la consideración que Dios tiene hacia su Creación: en cuanto que hijo, el profeta escucha desde el principio hasta que, llega un momento, en el que comienza a entender el significado profundo de lo que Dios le comunica. Por tanto, la escucha es un evento de Revelación²². Así queda bien suturada la relación intrínseca que existe entre Revelación e inspiración.

2. Naturaleza de la Palabra

Hasta ahora el profetismo bíblico ha puesto en evidencia la necesaria apertura del ser humano a Dios para poder acoger su plena Revelación. Con ello, se reconoce el profundo respeto que el Creador tiene hacia sus criaturas. En su acogida, el creyente se convierte en testimonio del Dios-persona y Trino, que es digno de confianza, y queda estructurado internamente como un ser capaz de confiar en Dios y en los demás. En consecuencia, también proponíamos al profetismo como modelo de inspiración en el que confluyen la palabra de Dios y la palabra humana.

En todo ese proceso de revelación-inspiración se da, además, un hecho relevante. El encuentro dialogal entre Dios y el ser humano manifiesta una perspectiva sacramental del acontecimiento de la Revelación. Dios no sólo se da a conocer por medio de palabras, sino que

²⁰ Cf. Artola y Sánchez, 171.

²¹ Ídem.

²² Cf. Bovati y Basta, 61-62.

también lo hace por gestos. Acaso el profeta es el ejemplo más paradigmática y Cristo, “la Palabra hecha carne” (cf. DV 2) su manifestación más plena y absoluta. En consecuencia, la sacramentalidad de la Palabra evita interpretar la Revelación únicamente desde una perspectiva intelectualista o doctrinal. Así lo ha hecho también el Concilio Vaticano II, cuando DV 2 afirma, a propósito de la naturaleza y el estatuto de la Palabra, la Revelación es bipartita, presentando así la sacramentalidad de la Palabra.

De este modo, en las páginas siguientes analizaremos con más detalle las afirmaciones contenidas en DV 2. De ellas, no sólo se desprende una concepción singular de la Revelación, sino también toda una interpretación del significado profundo de la naturaleza de la Escritura y la Tradición. Un recorrido que, nuevamente, concluirá con los profetas, ejemplo de adhesión a la Palabra hasta el extremo.

2.1. La sacramentalidad de la Palabra

La DV 2 contiene una comprensión sacramental de la Revelación al afirmar que esta “se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas” (DV 2). El teólogo alemán Karl Rahner influyó con un artículo suyo en dicha afirmación.

Esta palabra de Dios -como momento interno de la acción salvífica de Dios en el hombre y así con ella y a causa de ella- es la palabra con virtud de salvación que aporta en sí lo que dice, es ella misma, por tanto, acontecimiento de salvación que -en su momento externo, histórico, social- muestra lo que en ella y bajo ella acaece y hace acaecer lo que muestra. Es la puesta en presencia de la gracia de Dios²³.

Esta bipartición de la Palabra de Dios que se hace perceptible a la fe mediante el signo, como palabra y gesto humano, aparece también en los relatos de vocación profética, donde el hombre hace una experiencia de hechos y una experiencia de audición (palabras). Esta visión unificadora que contiene el texto de DV 2 retoma la perspectiva bíblica contenida en el término *dabar*. En hebreo este vocablo tiene una doble acepción, porque significa tanto “palabra” como “hecho”. Esto demuestra que en la mentalidad bíblica existe una identificación entre palabra e historia, palabra y vida²⁴.

²³ Karl Rahner. *Escritos de Teología*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003, 331.

²⁴ García. “Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de relación”, 528.

Por lo tanto, al rescatar el término *dabar*, DV 2 define la Revelación como un acontecimiento, un evento, como una realidad histórica con sentido (*verba*). Y, además, presenta a Dios no sólo como el sujeto de la Revelación, sino también como su contenido. Karl Rahner expresará esto mismo diciendo que la Palabra no sólo genera acontecimientos, sino que ella misma acontece²⁵. Esta dimensión personalista y dialogal se expresa, también, en el modo sacramental como se concibe la Revelación.

Este plan de la Revelación se realiza con hechos (*gesta*) y palabras (*verba*) intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras (*gesta*) realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan (*manifestent*) y confirman (*ac corroborent*) la doctrina (*doctrinam*) y los hechos significados por las palabras (*et res verbis significatas*), y las palabras (*verba*), por su parte, proclaman (*proclament*) las obras y esclarecen (elucidant) el misterio contenido en ellas (*mysterium in eis contentum*) (DV 2).

DV 2 atribuye, pues, un doble valor a las obras. Por una parte, manifestativo, porque permiten ver aquello que la Palabra dice. Muestra su capacidad performativa. Mientras que, en segundo lugar, tienen un carácter confirmatorio, porque confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras. Pero, además, DV 2 añade que la economía de la Revelación es una, superando el dualismo neoescolástico que distinguía entre Revelación natural (por medio de hechos) y Revelación sobrenatural (mediante las palabras).

Por consiguiente, como dice Pietro Bovati, existe sólo una economía de la Revelación, que se expresa de forma articulada y que, en cierto modo, también se corresponde con la naturaleza del ser humano que tradicionalmente se ha definido dualmente como alma y cuerpo, sujeto de visión y de escucha, o realidad histórica contingente. “No existen, por tanto, dos economías paralelas, aquella silenciosa y universal junto a aquella verbal (de la cual Israel y Cristo serían mediaciones particulares); existe, de hecho, una única economía de la Revelación, que se expresa de forma articulada, pero no separada”²⁶.

Desde esta perspectiva sacramental, podemos decir que la Revelación se nos presenta como “un acontecimiento dialogal de encuentro entre Dios y los hombres mediante una

²⁵ Cf. Rahner, 331.

²⁶ Traducción propia. Bovati y Basta, 67.

economía de signos (palabras y obras acontecimiento) que culminan con el Signo que es Cristo (cfr. DV 4), en el que resplandece la verdad profunda de Dios y del hombre”²⁷.

El esquema sacramental que hemos tratado hasta ahora, a propósito de la naturaleza de la Palabra, puede también aplicarse al profetismo. Cuando el credo propone al profeta como modelo paradigmático del hablar de Dios por medio del ser humano, es porque acaso supone que en ellos se da también esa unión sacramental, ese vínculo estrecho entre cuerpo y palabra. El profeta es aquel en quien la palabra se ha hecho carne y, por ello, la Palabra de Dios toca plenamente su existencia. Esto suscita en el profeta la conciencia clara de ser instrumento de una misión divina donde todo su ser queda comprometido. En el profetismo, gestos y palabras se identifican plenamente sin que puedan separarse u oponerse, porque el decir del profeta nace de la experiencia y de la escucha activa de la Palabra, que encarna reconociendo que no tiene origen en él.

Recapitulando, el gran mérito de los primeros puntos de la *Dei Verbum* (cf. DV 2-6) ha sido comprender la Revelación como autocomunicación, mostrando su dimensión histórica y la relación que existe entre la donación divina y la respuesta humana²⁸. Al comprender la Revelación bajo la noción de autocomunicación, desechando comprenderla como una simple comunicación o desvelamiento de verdades, indicamos que esta sucede por *obras y palabras intrínsecamente ligadas*.

Por tanto, esta dimensión sacramental revela que Dios se da en lo que dice, porque desea profundamente comunicarse con el ser humano. Para ello, inscribirá en el corazón del hombre su Alianza (cf. Jer 31,31-34). De este modo, el Señor quiere dotar a toda persona de un elemento interno que le capacite para vivir una nueva y renovada relación con Él. Por eso, pone la Ley en el corazón de cada uno para que todos podamos saber quién es Él. Análogamente, el profeta pone su carne y su existencia al servicio de Dios para que esa comunicación tan deseada sea una realidad. Así es como llega a encarnar la Palabra.

²⁷ Panizo, 61.

²⁸ García. “Sacramentalidad de la Palabra...”, 519.

2.2. Escritura y Tradición

Concebir la Revelación de Dios como autocomunicación tendrá importantes implicaciones en nuestro modo de comprender la Tradición. En efecto, abordar la Revelación desde una perspectiva comunicativa, sacramental, histórico-salvífica y personalista permitirá una comprensión de la Tradición en términos de autoentrega. Así, pues, Walter Kasper dirá que “en la concepción verdaderamente cristiana, la tradición es autoentrega de Dios a través de Jesucristo, en el Espíritu Santo y tal autocomunicación está permanentemente presente en la Iglesia”²⁹.

Etimológicamente, el término latino *traditio* es la traducción de la palabra griega παράδοσις. Su aparición en varios contextos en el NT permite hablar, al menos, de cuatro sentidos de Tradición. En primer lugar, se refiere a la entrega que los hombres hacen del justo a la violencia. Sin duda, el episodio paradigmático es la traición de Judas. En segundo lugar, significa también la autodonación de Dios Padre, hasta el punto de no reservarse siquiera a su Hijo. En ese sentido, el tercer sentido es la entrega que Jesucristo hizo de sí mismo por nosotros en un acto de amor extremo. Finalmente, San Pablo se refiere a la Tradición como transmisión (cf. 1 Cor 15,3), en clara referencia al contenido central del Evangelio: la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, no se trata de una mera transmisión, “sino de la mediación eclesial realizada a la luz del acontecimiento central que la convoca y anima”³⁰. De este modo, la Tradición, en cuanto que Revelación, tiene también una estructura sacramental.

Esta concepción dinámica de la Tradición nos permite comprenderla no como un elemento anquilosado, sino desde su función profética que actualiza la Palabra respondiendo a los signos de los tiempos, al aquí y ahora con una absoluta fidelidad creativa participando siempre de la Alianza. La Iglesia, por medio de la Tradición, se ha encargado de digerir repetitiva y procesualmente la sabiduría de los creyentes, empezando por los apóstoles, en su diálogo permanente con la Palabra. Dios puso en boca del profeta Jeremías sus palabras y éste las devoraba (cf. Jer 15,16) para que, comiéndolas, las asimilara. Con esta imagen del comer que recogemos del profetismo bíblico (cf. Ez 3,1-3), se pone también en valor el gustar como

²⁹ Walter Kasper. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989, 122.

³⁰ Panizo, 75.

una forma de conocimiento excepcional³¹, porque los sabores, como sabemos bien, no se olvidan, sino que quedan retenidos en la memoria. Pero este trabajo de digestión o apropiación, lejos de ser un ejercicio de subjetividad, es una profundización de sentido. A propósito de esto, Marta García dirá:

Es la primera respuesta al diálogo iniciado a través de la cual no solo se verifica si la experiencia otorgada ha sido comprendida, sino que, precisamente por ser acogida, se ha devuelto enriquecida. Ahora bien, el enriquecimiento no solo atañe al lector o al mensaje en cuestión sino que el mismo autor crece en la recepción de su obra, ya que la “desapropiación” de su experiencia y la “apropiación” por parte de otro le permite comprenderla mejor cuando se la devuelve recreada³².

Por tanto, la apropiación que ininterrumpidamente han ido haciendo los transmisores y testigos de cada época desde los orígenes es la garantía de la fidelidad al anuncio recibido. Precisamente la transmisión de la doctrina aparecerá ya desde un principio como un elemento indispensable de la *regula fidei*. Desde esta clave, la Iglesia sintió muy tempranamente la exigencia de delimitar algunos criterios para encontrar la verdad. Así, la Sagrada Escritura será el primero de los criterios para considerar la veracidad de una doctrina. A este respecto, el Concilio Vaticano II ha señalado la relación intrínseca que existe entre la Tradición y la Escritura:

Así pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin. Ya que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad (DV 9).

³¹ Da buena cuenta de ello el significado de la palabra hebrea *taam*, ‘acento’, que también significa ‘gusto’. Metafóricamente, puede decirse que el acento es lo que da sabor a las palabras. Citado en: García. “Sacramentalidad de la Palabra...”, 534.

³² *Ibid.*, 528.

Comprendiendo así la Tradición, como “mediación de la Palabra de Dios en el Espíritu Santo mediante el ministerio de la Iglesia”³³, esta realiza una función análoga a la del oído y completa el proceso de apropiación de la palabra-acontecimiento. Con ello, se nos está ofreciendo un itinerario, un camino. La Palabra tiene que ir del oído al corazón para favorecer una asimilación que más tarde capacite para hablar y ser compartida con todos.

Así, Escritura y Tradición son complementarias a la hora de expresar la plenitud de la Revelación, superando el problema del *partim, partim* de la teología postridentina, que comprendió erróneamente lo formulado en Trento (DH 1501). No existen dos fuentes de la Revelación, sino que es una sola. *Dei Verbum* habla de una única fuente. De este modo, no son conceptos que se yuxtaponen, sino que están íntimamente vinculados y, por eso, su relación se expresa mejor si hablamos, como propone Pasquale Basta, de Escritura en la Tradición y Tradición en la Escritura³⁴. Con ello somos más fieles a la relación de dependencia y reciprocidad que existe entre ambas nociones.

En ese sentido, la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* ha optado por la nomenclatura “Palabra de Dios” (VD 3) como modo de aunar Escritura y Tradición sin que esta se identifique únicamente con uno solo de los conceptos. Pues la Palabra no se reduce sólo a la Escritura. Existe, pues, entre Escritura y Tradición una relación análoga a la de la voz y la letra. Pues la voz no va por su cuenta, lee la letra, pero la voz da un sentido a esa letra. Como, por ejemplo, el profesor que en sus clases da un sentido a los apuntes que ha facilitado a sus alumnos. De modo que la Tradición oral no aumenta los contenidos de la Revelación (otra consideración al respecto supondría avalar la teoría de las dos fuentes) sino que aclara y profundiza en su sentido. La letra necesita de la voz para alcanzar su sentido.

De hecho, el profetismo nace con esa misma intención: el de dar espíritu a la letra para mantenerla siempre viva y evitar de ese modo, por ejemplo, que la ley sea injusta. Se trata de que la letra conserve siempre el espíritu con la que fue escrita. Por eso ambas cosas, Escritura y Tradición, son indivisibles. En efecto, la Tradición, a pesar de las interpretaciones a las que se puede prestar, no sólo mira al pasado en cuanto que se presenta como la argamasa que une a los creyentes de todos los tiempos, sino que esencialmente es siempre presente. Con ello queremos

³³ Panizo, 76.

³⁴ Cf. Bovati y Basta, 199-225.

evidenciar el dinamismo de la Tradición que, por habitar un cuerpo, el de la comunidad universal de los creyentes, está siempre sujeta a la acción del Espíritu que actúa en los fieles para que estos la interpreten y reformulen conforme a las nuevas culturas, circunstancias y lenguajes manteniéndola siempre viva.

3. Recepción

La reflexión hasta ahora trazada pone de manifiesto que en correspondencia a nuestro modo de comprender la Revelación así entenderemos también su recepción. Si en la Escritura existe una confluencia divina-humana, de la cual el profeta ha venido presentado como modelo, esta “tampoco existiría sin una comunidad que la reconozca y viva de ella”³⁵. En concreto, cuando estamos hablando de recepción nos referimos al problema de la canonicidad de la Palabra de Dios.

En ese sentido, en el credo resuena el diálogo bautismal de quien, mediante la conversión, ya no se pertenece a sí mismo, sino que acepta libremente poner su vida en las manos fiables de Dios. El creyente está invitado a hacer en su vida el mismo camino de seguimiento e identificación del profeta. La Iglesia, en cuanto comunidad de oyentes, está llamada a configurar su existencia en referencia a la Palabra.

3.1. Adhesión y sentido

La Iglesia reconoce que en la Revelación toda iniciativa viene de Dios y, por ello, es decisión libre del ser humano responder o no a dicho don. En su respuesta se adhiere, lo que significa que conforma su vida en relación con la Palabra. Por ello, la acción que mejor define esa adhesión es la escucha, lo que constituye al creyente como oyente. A la postre, la configuración con la Palabra de Dios viene fundada sobre el don del despertar del oído (cf. Is 50,4). Dicha condición de oyentes queda también óptimamente recogida en el término hebreo *shemá*: “¡escucha Israel!” (Dt 6,4). No es así atrevido decir que la escucha nos hace nacer a una nueva vida en el Espíritu de Dios en la que, por nuestra condición de oyentes, siempre debemos permanecer en el estatuto de discípulos. Marta García definirá la escucha como el acceso al

³⁵ Marta García Fernández. “Oyentes. La Escritura como canon de la Iglesia”, en *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la Dei Verbum*, editado por Agustín del Agua, 301. Madrid: BAC Maior, 2017.

significado, que, al mismo tiempo, es permanecer en el dinamismo humilde de dejar a la Palabra significar³⁶, es decir, profundizar continuamente en su sentido dejándose arrastrar por él.

Posteriormente, esa escucha es la que convierte la Palabra en una realidad viva y sobre la que también vendrá fundado el carisma profético de hablar en nombre de Dios. Así es como la Palabra se dejará interpretar nuevamente por la comunidad y se irá configurando existencialmente a través de ella día a día. Es en este sentido que podemos decir que “la Escritura como *canon* en la Iglesia señala que la Iglesia nace de la Palabra de Dios y como comunidad de *oyentes* que articulan y configuran su existencia en referencia a esta”³⁷.

Los profetas nos muestran mejor que nadie lo que significa unirse existencialmente a la Palabra de Dios y las repercusiones que, posteriormente, conlleva. El mensaje que predica el profeta le cambia la vida, porque queda unido a esa Palabra a la que se pasará la vida dándole vueltas, su existencia se vincula a ella. En definitiva, el profeta no se sitúa frente a la Palabra como un mero repetidor o mensajero, sino que hace de esta la clave de comprensión de su propia existencia. Los cimientos de su vida se han visto de tal modo trastocados que decir ‘creo’, como proclamamos en el credo, es la respuesta más sucinta y profunda para expresar que a partir de ese encuentro el profeta se identifica plenamente con lo que dice. Se trata, pues, de una entrega honda que lo compromete enteramente y que transforma la relación con Dios, con los hermanos, con la historia y con el mundo³⁸.

El carisma profético de hablar en nombre de Dios y encarnar la Palabra viene fundado sobre el don del despertar del oído (cf. Is 50,4), siendo el Señor aquél que permite liberar la escucha para captar los sonidos y significados que escapan de la percepción común de la realidad. Se trata, pues, de un acto de gracia que, como indica la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, junto al auxilio interior del Espíritu Santo, mueve el corazón, lo conduce a Dios, y abre los ojos para comprender mejor y más profundamente la Revelación (cf. DV 5). Por lo tanto, hablar en nombre de Dios se asienta en la escucha humilde de la Palabra.

En efecto, la escucha de la Palabra provoca que el profeta se determine, persevere pacientemente y sea audaz en su hablar y actuar hasta el punto de convertirlo en blanco de todas

³⁶ Cf. Marta García Fernández. “¿A dónde iremos?”. *Revista de la vida religiosa CONFER* 56 (2017): 540.

³⁷ García. “Oyentes...”, 301.

³⁸ Cf. Panizo, 61.

las críticas. Y es que en no pocas ocasiones, el profeta ejerce un papel de oposición frente al resto de poderes institucionales de Israel, como son los sacerdotes y los reyes. Por eso, su palabra se vuelve fastidiosa para quienes se sienten interpelados por el profeta por no cumplir la voluntad de Dios. De modo que su existencia está atravesada por la humillación y los vituperios. Pietro Bovati dirá que el profeta es testigo sufriente de un don sometido al rechazo³⁹. Hasta tal punto verá comprometida su existencia que vivirá siempre bajo amenaza, incluso de muerte, mostrando que aquello que da sentido a la vida es por lo que merece la pena morir. Ser el blanco de todas las críticas será el sino de la existencia profética y, por ello, en muchas ocasiones actuará contra su voluntad. Será necesario que todo su ser se alinee con la libertad y gratuidad totales, incompatibles con cualquier modo de pleitesía y con las injerencias políticas. Para el verdadero profeta hacer la voluntad de Dios por encima de la obediencia a la voluntad de los hombres, tal es su compromiso con el Señor.

En todo ello se da una gran paradoja, porque a pesar de que la palabra del profeta no le pertenece, no es propia ni inventada, sino recibida, existe una plena identificación del profeta con lo que dice. Sucede, pues, que hay una íntima unión entre lo que el profeta comunica y su propia experiencia de fe. Por lo tanto, el profeta está cualificado por Dios en cuanto que está en diálogo permanente con la Palabra. El profeta es, por definición, un ser en relación y ese es el signo que legitima su hacer. Y, a su vez, la Palabra es la clave de comprensión de su propia existencia.

La vocación del profeta Jeremías es un ejemplo de cuanto se lleva dicho. En primer lugar, la llamada del profeta Jeremías muestra como toda elección por parte de Dios comporta siempre una Revelación. En su diálogo con el Señor, a Jeremías le viene dicho que, desde siempre, antes incluso de haberlo formado en el vientre, ya había sido consagrado y donado como profeta (cf. Jer 1,5). Marta García expresa esto muy gráficamente al decir que Jeremías tiene ADN de profeta⁴⁰. Por ello la elección es Revelación, porque la vocación es un don de identidad. En la dinámica de la vocación (llamada-respuesta) el profeta reconoce profunda y verdaderamente quién es él. En consecuencia, Jeremías no podría existir sino como profeta. Su cuerpo, como su palabra, también significa. Aun cuando calle seguirá siendo elocuente.

³⁹ Cf. Pietro Bovati. *“Così parla il Signore”*. *Studi sul profetismo biblico*. Bologna: EDB, 2008, 56.

⁴⁰ Cf. García. “Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de relación”, 520.

No obstante, Jeremías se sentirá inadecuado ante la llamada alegando su dificultad para hablar y su falta de experiencia (cf. Jer 1,6). Por su parte, Dios no negará ninguna de las objeciones hechas por Jeremías, pero le invitará a obedecer la Palabra, a no dejarse guiar por criterios humanos, porque tantas veces lo que cuenta para Dios no es lo que cuenta para los hombres (cf. Jer 1,7-8). Así, a Jeremías le espera un futuro en el que en muchas ocasiones actuará contra su propia voluntad, porque sucederá que pocas veces recibirá satisfacción por lo que hará y dirá. Este hecho funde verdad, palabra y vida. La autenticidad que de ahora en adelante vivirá el profeta Jeremías supera cualquier ideología y la amenaza constante a la que se verá expuesto es lo que hará creíble su vida y aquella causa por la que se ha entregado⁴¹.

El modelo profético ilumina, por tanto, la totalidad de la experiencia de fe, que coge todo el ser, y que con la ayuda del Espíritu nos anima a la entrega sin reservas al Dios Trino que “habla a los hombres como amigos” (DV 2). Esta alineación de la persona con Dios es donación confiada, porque es un acto de libertad, de amor y de humilde correspondencia hacia aquel en el que confía plenamente su salvación. Es, en definitiva, un acto de obediencia (od-audire) porque de la escucha nace una nueva relación con el Señor en la que el profeta ilustra paradigmáticamente otro aspecto importante recogido en la ya citada DV 5: las relaciones entre la gracia y la fe⁴².

3.2. Recepción y canon

Hasta ahora, hemos creído demostrar la adecuación de proponer al profeta como modelo de recepción, que se caracteriza por la noción de inspiración (confluencia divino-humana). Ahora bien, la Iglesia es una comunidad. Por lo tanto, a continuación, tendremos que ver como esa recepción se realiza a través de un sujeto colectivo.

Resulta evidente reconocer el protagonismo que la comunidad juega en relación con la Palabra de Dios como sujeto que vive la Escritura y hace viva la Tradición. Es más, cuando DV 11 reconoce a los hagiógrafos como verdaderos autores esto supone también, al mismo tiempo, que el concepto de autor quede difuminado por ser muchas las manos que intervienen en el proceso redaccional. Esta pérdida de importancia es, precisamente, lo que da paso a la comunidad como protagonista. Con ello, vemos como también en la recepción de la Palabra

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 521.

⁴² Panizo, 69.

existe una confluencia divino-humana (cf. DV 5). La comunidad creyente no es entonces un factor externo al texto, sino intrínseco a él y que nos permite comprender la Palabra como una realidad viva.

Esto es posible gracias a que Dios habla al modo humano y, por tanto, todos tienen acceso a Él. Se plantea entonces el problema de cómo discriminar qué es y que no es Palabra de Dios. Este proceso no ha sido automático ni fácil. Tampoco es fruto de una decisión subjetiva o individual, sino que ha sido el debate dentro de la comunidad de fe la que ha discernido el proceso de formación del canon. Así, pues, el Espíritu interviene también no sólo en la formación del texto sino en su recepción y canonicidad. A esta experiencia pneumatológica por la cual la comunidad reconoce ciertos textos como Palabra de Dios, la constitución dogmática *Lumen gentium* la denomina *sensus fidei* (cf. LG 12). Con otras palabras, algo escondido resulta visible para la comunidad. Se produce así una doble configuración, de modo que la comunidad se va dejando configurar por la Palabra y, al mismo tiempo, la Palabra crece con quien la lee (parafraseando a Gregorio Magno). Esto implica que la una sin la otra no pueden comprenderse y evidencia cómo los dones del Espíritu son necesarios en el proceso de comprensión de la fe. A su vez, demuestra cómo la Iglesia no decide ni crea su propio canon, sino que lo recibe y venera⁴³. Todo ello creemos que queda recogido en la definición que Sánchez Caro da de la palabra canon⁴⁴.

Por tanto, es la comunidad quien, en función de su dotación profética, de un sentido interno, reconoce la Palabra de Dios. Algo semejante sucede en el AT cuando la comunidad distingue al falso del verdadero profeta. Ni la vida del profeta, ni su forma de profetizar, ni su mensaje, ni tampoco el cumplimiento de su palabra son criterios definitivos para reconocer al verdadero profeta. Los criterios externos no son, pues, dirimientes. Es más bien el discernimiento afinado de estos criterios, sopesando sus muchas excepcionalidades, lo que permite saber si quien habla es de verdad profeta. En efecto, con la palabra de Dios sucede lo mismo. El criterio último y decisivo para reconocerle es interno, no subjetivo. Por eso, la comunidad oyente se convierte ella misma en profeta, porque no sólo lo es el que habla, sino también el que escucha, ya que a ambos les asiste el mismo Espíritu.

⁴³ Concilio de Trento, Sesión IV, 8 de abril de 1546 (DH 1501).

⁴⁴ “Así pues, la palabra *canon* aplicada a la Biblia tiene un primer significado de *norma* de fe y de vida para los creyentes. Esto es lo que a veces se describe como “canon de sentido activo” y que puede definirse también como la *normatividad* de la Sagrada Escritura: aquella cualidad de la Escritura Sagrada por la que ésta se establece como norma, regla, canon de la fe y de la vida del cristiano”. Artola y Sánchez Caro, 64.

Pero, además, la actividad de la comunidad no se reduce sólo al reconocimiento de la Palabra, sino a su recreación, es decir, a su profundización de sentido. Técnicamente, es lo que denominamos con el concepto de relectura. Ello supone un movimiento vivo de profundización en el misterio de quién es Dios. E implica no sólo que ciertos pasajes se canonicen, sino también cómo es su recepción. De modo que lo que se acepta como Palabra de Dios tiene también que vivirse, porque sólo así puede verdaderamente crecer.

3.3. El Magisterio

Si la Palabra es comprensión de sentido y no sólo letra, entonces es necesario que alguien se haga garante del sentido que la comunidad ha ido interpretando a través de su relectura. Eclesialmente, esta función le pertenece al Magisterio, evidenciando la relación necesaria que debe existir entre Magisterio, Escritura y Tradición. Esto no supone, en ningún caso, que el Magisterio esté en una situación de superioridad, sino más bien que existe una relación de servicio: el Magisterio sirve a la Palabra de Dios, al modo del profeta, y por ello le corresponde a ella la forma más excelsa de escucha para después poder hablar o, mejor dicho, enseñar lo que gratuitamente y como don ha recibido (cf. DV 10).

Por tanto, es tarea ineludible del Magisterio asumir la responsabilidad de la propia palabra, renunciando a prudencias cobardes, sin economizarla en estéril egoísmo y asumiendo que en el ejercicio fiel de su oficio arriesga también la vida⁴⁵. Pues sabemos que la condición permanente de discípulo que debería acompañar al Magisterio de la Iglesia le complica la vida y, en consecuencia, su palabra resultará incómoda y para muchos también despreciable, porque en tantas ocasiones contrastará el comportamiento de los hombres con la Palabra de Dios.

Así pues, al Magisterio le tocará encarnar la parte más incómoda del profetismo bíblico, la que alza la voz para arrancar y arrasar, destruir y demoler, para reedificar y plantar (cf. Jer 1,10); sabiendo, como nos enseñan los profetas, que la denuncia, cuando es verdadera, es una

⁴⁵ Estamos aquí parafraseando al jesuita Lluís Espinal (1932-1980) que encarnó de manera encomiable la Palabra recibida. El 21 de marzo de 1980 fue asesinado en Bolivia, justo tres días antes del martirio de Mons. Romero. La crítica que ejerció desde los MCS contra la dictadura de Hugo Banzer y las injusticias sociales del país fueron las causas principales de su asesinato. Entre sus frases más célebres destacamos la siguiente por su resonancia profética: “Por fidelidad a Cristo la Iglesia no puede callar. Una religión que no tenga la valentía de hablar en favor del hombre, tampoco tiene derecho a hablar en favor de Dios”.

oferta de salvación⁴⁶. Esto demuestra como el Magisterio está al servicio de la Palabra de Dios y subordinado a la Iglesia, a quien viene confiado el único depósito de la Sagrada Escritura y la Tradición (DV 10). Esta dependencia del Magisterio al depósito revelado viene enfatizada por la expresión *pie audit* (oye con piedad). De este modo, DV 10 pone de relieve tres elementos fundamentales: 1) la Iglesia es la destinataria del depósito revelado, 2) el Magisterio está subordinado a ese depósito, 3) el servicio magisterial consiste en interpretar auténticamente el dato revelado⁴⁷. Este servicio del Magisterio al depósito revelado queda aquilatado por los cuatro verbos principales que emplea DV 10: escuchar, custodiar, exponer y proponer. En cada uno de ellos se nos revela, también, una dimensión profética del Magisterio.

El acto de escuchar (*pie audit*) nos presenta a una Iglesia descentrada que hace de la escucha de la Palabra de Dios y de la comunidad de fieles el centro de su ejercicio y simboliza su radical apertura al Señor. En segundo lugar, nos encontramos con el verbo custodiar (*custodit*), referido a la fidelidad que le debe al testimonio de los apóstoles y que se encarna en tres movimientos: la transmisión, la entrega y la recepción (cf. 1 Cor 15,3). En efecto, ello supone una actitud activa, en cuanto intérprete de la Palabra, pero también pasiva, respetando fielmente la Palabra recibida. Se trata, pues, de escuchar y obedecer, que en hebreo se expresan con el mismo verbo (*shemá*). En tercer lugar, exponer fielmente (*fideliter exponit*) nos remite a la necesaria apropiación de sentido de la Palabra. Esto supone hacer de ella no un discurso consabido sino una experiencia otorgada que hace que la verdad de Dios alcance a toda la humanidad. En otras palabras, es necesaria una devolución personificada de la Palabra acogida porque en ello residirá su verdad. Finalmente nos encontramos con el verbo proponer para ser creído (*credenda proponit*). Con esto se quiere señalar algo así como una marca de estilo del Magisterio: su delicadeza y tacto no se contraponen a la defensa de la verdad para salvaguardar la fe.

En esta dirección, el Magisterio, como el profeta, deberá estar sujeto a una libertad y gratuidad totales que le hagan independiente frente al poder y que le permitan vivir desde el dinamismo de la escucha, la custodia, la exposición fiel y la propuesta creíble. Sólo así servirá fielmente al dato revelado que ha sido depositado en la Iglesia y a la que el Magisterio está

⁴⁶ En esto consiste, grosso modo, el procedimiento profético del *rîb*. Se trata del procedimiento que los profetas usan y por el cual, valiéndose de la condenación, no sólo sancionan, sino que ofrecen la salvación como horizonte último.

⁴⁷ Cf. Francesco Testaferri. *La parola viva. Commento teológico alla Dei verbum*. Asís: Cittadella Editrice, 2009, 131.

subordinado. Así el arrancar y arrasar, el destruir y demoler proféticos no están reñidos con el plantar y edificar. Es más, lo primero será la condición de posibilidad para que pueda manifestarse la delicadeza y el tacto, la caridad y la misericordia a los que nos referíamos al hablar del carácter ministerial o servicial del Magisterio. El párrafo tercero de DV 10 finaliza refiriéndose a la unidad entre Escritura, Tradición y Magisterio. En concreto, indica cómo cada uno de ellos no tiene consistencia sin el otro “y juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas”.

A lo largo de este primer capítulo hemos querido abordar el tratado de Revelación desde la hermenéutica del profetismo bíblico. El objetivo principal ha sido dar valor teológico a los profetas, cuya figura destaca en el artículo tercero del credo niceno-constantinopolitano. Al término de esta primera parte, podemos destacar las siguientes tres conclusiones: a) el profetismo es el modelo óptimo para explicar la inspiración, b) es también modelo de recepción, en cuanto que para hablar debe encarnar la palabra y, c) es modelo de la naturaleza de la revelación, entendida como autocomunicación y bajo un esquema sacramental (gestos y palabras intrínsecamente unidas).

Mediante el profetismo hemos conseguido mantener unidas las nociones de Revelación e Inspiración, ya que en la figura del profeta confluye esa doble naturaleza de la Escritura que es Palabra de Dios en palabras humanas. Dios se autocomunica gratuitamente con el deseo de establecer una relación redentora con el ser humano y para ello se sirve de su propio lenguaje. Lo hace paradigmáticamente en el profeta, en quien mejor se percibe la confluencia divino-humana de la Palabra y, por eso, viene reconocido como mediador legítimo entre Dios y su pueblo. En cuanto modelo de inspiración, también lo es de recepción, en cuanto que para hablar el profeta debe encarnar la Palabra. Además, él mismo es sometido también al discernimiento de la comunidad, capaz de discriminar al verdadero del falso profeta. Dicho en otras palabras, la comunidad deberá distinguir entre quién le habla o no de parte de Dios. A este sentido lo denominamos *sensus fidei* y será también dirimente en el proceso de canonicidad. Por último, la comunidad, siguiendo el ejemplo del profeta, también deberá dar sentido a la letra adhiriéndose existencialmente a la Palabra. Por esa asimilación de la Palabra toda su existencia y cuerpo habla o es significativa y todo lo que dice es un hecho, en cuanto que se da en la palabra.

II. CRISTO, PALABRA DEFINITIVA DEL PADRE

Para la tradición cristiana el profetismo bíblico es una clave hermenéutica indispensable para comprender la vida y el mensaje de Jesús en una relación de continuidad-discontinuidad. Más concretamente, los elementos de continuidad que identifican a Jesús con el profetismo son dos: su vinculación al Espíritu y la identificación de su palabra con la Palabra de Dios. Pietro Bovati sugerentemente indica que “es leyendo a los profetas como se conoce a Cristo y, en él al ser humano”⁴⁸.

El primero en reconocer esa conexión con los profetas es el mismo Jesús, quien en su anuncio del Reino se vincula a la predicación de Juan el Bautista, el eslabón que une a los profetas con Jesús (cf. Mc 1,1-8). Por otro lado, debemos señalar también que una de las intenciones de los escritos neotestamentarios es demostrar la continuidad entre los profetas y Jesús: las profecías del AT anunciaban la llegada de Cristo (cf. Hch 3,24).

Por todos estos motivos, nos parece útil acogernos al profetismo como clave hermenéutica para comprender la cristología y el tratado de Trinidad. Más particularmente, la forma profética nos permite reconocer con mayor claridad la continuidad que existe entre el AT y el NT. A la postre, la vocación profética ilumina también la singular relación que se establece entre Dios y la persona que acoge su Espíritu. En Cristo, esto es especialmente claro en el díptico que dibujan el bautismo y las tentaciones, sin duda, dos momentos claves en la vida de Jesús.

Delimitar tan claramente la continuidad entre Cristo y los profetas es lo que nos va a permitir colegir que Jesús es más que un profeta. Sin duda, esto fue también evidente para los primeros cristianos, de ahí la gran variedad de títulos cristológicos. Aquel al que más peso daremos en este trabajo será el de Hijo de Dios.

En definitiva, consideramos que el profetismo no es un elemento marginal para la cristología e, incluso, para iluminar el tratado de Trinidad, porque sus características más significativas (la relación con el Espíritu, la comprensión sacramental de la Revelación o su fidelidad hasta la muerte) adquieren en Jesús su máxima plenitud. En primer lugar, vamos a tratar la identidad de Jesús para después, en un segundo momento, abordar la misión y el

⁴⁸ Traducción propia. Bovati, 77.

misterio pascual de Jesús. Ambos puntos son de vital importancia, ya que en ellos se detectan elementos de continuidad-discontinuidad con el profetismo bíblico que trataremos de forma simultánea.

1. Los profetas, un modelo de identificación de Jesús

El inicio de la carta a los Hebreos expresa como Dios se ha revelado por medio de los profetas: “Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo” (Heb 1,1-2a). La mención al Hijo y la consideración de Cristo como el evento único y definitivo del hablar divino nos permite hacernos las siguientes preguntas: ¿Qué relación se establece entonces entre el profetismo y Jesucristo?, ¿hay oposición entre la revelación cristiana y la realizada en el AT? Más aún, ¿la Palabra única y definitiva del Hijo anula las palabras de los profetas?⁴⁹

En respuesta a estas preguntas, la constitución dogmática *Dei Verbum* ayudó a enmarcar la relación entre el AT y el NT dentro del diálogo judeocristiano (cf. DV 16). Más recientemente, la Pontificia Comisión Bíblica publicó en el año 2001 el documento *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana* en el que se indica una triple relación entre el AT y el NT: a) de continuidad, porque el NT viene reconocido como el cumplimiento de todo lo anunciado en el AT, b) de discontinuidad, ya que en cierto sentido significa una ruptura (sobre todo, con la Ley), c) de progresión, pues se en Jesús se cumplen las Escrituras⁵⁰. En efecto, la figura de Cristo es la que mejor explica la relación entre AT y NT a partir de la noción de cumplimiento. El exegeta Paul Beauchamp ha sido uno de los autores que más ha profundizado en este concepto.

El NT no puede considerarse una superación del AT, porque entonces sería un sinsentido mantener en nuestro canon este último. Ni tampoco una simple renovación de este. La categoría de cumplimiento ayuda a reconocer que el AT “no es solo útil para entender el Nuevo, ni es únicamente su preparación, sino que debe verse como un camino que es continuamente necesario recorrer, como una constante condición de acceso al misterio de Cristo, en cuya acción

⁴⁹ Cf. Bovati y Basta, 76.

⁵⁰ Pontificia Comisión Bíblica. *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, n.64. Consultado el 9 de enero de 2023.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popoloebraico_sp.html

encuentran su cumplimiento todas las figuras”⁵¹. Las profecías del AT se *cumplen* en Jesús. Así lo ha interpretado también la tradición cristiana desde sus orígenes, sirvan como muestra las palabras de 2 Pe 1,16-19:

Os hemos dado a conocer el poder y la Venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas ingeniosas, sino después de haber visto con nuestros propios ojos su majestad. Porque recibí de Dios Padre honor y gloria, cuando la sublime Gloria le dirigió esta voz: “Este es mi Hijo muy amado en quien me complazco”. Nosotros mismos escuchamos esta voz, venida del cielo, estando con él en el monte santo. Y tenemos también la firmísima palabra de los profetas, a la cual hacéis bien en prestar atención, como la lámpara que luce en lugar oscuro hasta que despunte el día y se levante en vuestros corazones el lucero de la mañana.

Observamos, pues, en este texto una doble dinámica. Por un lado, el AT da autoridad a las palabras de los apóstoles, porque éstas se fundamentan en las palabras de los profetas. Mientras que, en segundo lugar, el NT es el encargado de dar plena autoridad al AT, pues los autores neotestamentarios confieren a la Escritura cualidades proféticas en base a su experiencia íntima de la Revelación⁵².

En conclusión, podemos decir que Cristo es la Palabra definitiva del Padre ya que asume en su persona toda la profecía dando cumplimiento tanto al AT como al NT⁵³. Por todo ello, en este punto trataremos de identificar los elementos de continuidad que existen entre Jesús y los profetas. Con ese objetivo hemos hecho la siguiente subdivisión. Por un lado, trataremos el espíritu de profecía como el elemento de continuidad más claro entre Jesús y los profetas. Después, en un segundo momento, analizaremos la singularidad que existe en la relación de Jesús con el Espíritu Santo como el elemento que subraya la discontinuidad entre Jesús y los profetas.

1.1. El Espíritu de profecía

La afirmación que el credo recoge en su artículo tercero a propósito de cómo Dios habló por medio de los profetas, no sólo revaloriza esta figura, sino que también sintetiza la relación

⁵¹ Carlos García Granados. “Cumplimiento y exégesis figurativa en P. Beauchamp”. *Estudios bíblicos* 64 (2006): 19.

⁵² Cf. Bovati y Basta, 77.

⁵³ Por seguir con otro ejemplo, las palabras proféticas de Isaías (cf. Is 8,23-9,1) se cumplen en el Evangelio de Mateo cuando Jesús comienza a habitar en Cafarnaúm (cf. Mt 4,14).

especial que el profetismo tiene con el Espíritu Santo. De hecho, el don del Espíritu es la espuela para empezar a profetizar⁵⁴. Este hecho tiene una fundamentación bíblica sólida. Así, por ejemplo, en Núm 11,24-30, se narra que el Espíritu de Moisés fue transmitido a los setenta ancianos para que pudieran profetizar. En los escritos proféticos la relación entre profecía y don del Espíritu es relevante en los relatos de Isaías, Ezequiel y Joel⁵⁵. Veamos sucintamente de qué modo.

En su profecía, Isaías habla del Siervo de Dios. Sobre él se posa el Espíritu que traerá la salvación a las naciones por medio del derecho, la justicia y la entrega de la propia vida (cf. Is 42,1; 48,16; 61,1). El Siervo acabará siendo comprendido como profecía de la venida de Jesucristo, el verdadero Mesías y Siervo de Dios. Esta relación se percibe de forma paradigmática en el vínculo que podemos establecer entre el primer canto del Siervo de Yahvé (cf. Is 42,1) y el bautismo del Señor (cf. Mc 1,11). En ambos textos se expresa la complacencia de Dios con su siervo. Por otro lado, Ezequiel indica una nueva acción del Espíritu como presencia divina interior que nos purifica y otorga un corazón y espíritu renovados capaz de dar vida a unos huesos secos (cf. Ez 37,1-12). Cuando este Espíritu penetra en el interior del ser humano santifica al pueblo de Dios y lo capacita para una vida fiel y santa. Por lo tanto, el Espíritu se presenta como un nuevo principio creador (cf. Gen 1,1-2). Mientras que el profeta Joel habla del Espíritu sobre todos los pueblos al final de los tiempos (cf. Jl 3,1-5). Una profecía que Pedro verá cumplida en Pentecostés (cf. Hch 2,16-21)⁵⁶. Por tanto, en el AT y el NT existe una relación entre la profecía y el Espíritu.

La intervención del Espíritu Santo es, pues, un elemento importante para el profetismo bíblico. La profecía es comunicación del Espíritu y participación en el mundo sapiencial y vital de Dios. Se trata de una experiencia espiritual que tiene origen en Dios como Espíritu y que capacita al profeta en su tarea de comunicar la Palabra.

1.2. Jesús y el Espíritu, una relación especial

Análogamente, la especial relación que el profetismo guarda con el Espíritu la encontramos también en Jesús. La relación entre Jesús y el Espíritu Santo es del todo singular

⁵⁴ Cf. Bovati y Basta, 58.

⁵⁵ Cf. Ángel Cordovilla Pérez. *El misterio del Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, 128-129.

⁵⁶ Cf. Bovati y Basta, 58.

y supone el principal elemento de continuidad-discontinuidad entre Jesús y los profetas. Por un lado, algunos textos muestran una mayor continuidad con el AT en cuanto que el Espíritu se comprende como “ámbito, fuerza, agente y mediación de la acción de Dios por medio de Cristo”⁵⁷. Mientras que en otros se subraya la discontinuidad en cuanto que Cristo, como Señor glorificado, es el dador del Espíritu. Así lo recoge también el Símbolo niceno-constantinopolitano: “Creo en el Espíritu santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y el Hijo” (DH 150). Los relatos más paradigmáticos de la relación especial de Jesús con el Espíritu Santo son tres: la Encarnación (cf. Mt 1,18; Lc 1,35), el bautismo de Jesús (cf. Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jn 1,32) y las tentaciones en el desierto (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13).

1.2.1. El Espíritu en la Encarnación

Según el relato de los evangelistas Lucas y Mateo sobre los que después se fundamenta el credo⁵⁸, la intervención del Espíritu es decisiva para la Encarnación del Hijo de Dios. Se trata de una presencia creadora que santifica el seno de María y la capacita para ser la madre del Hijo de Dios (cf. DH 251)⁵⁹, al que concebirá virginalmente (cf. DH 10-64; 150; 503). Por tanto, el Espíritu Santo da comienzo a la consumación escatológica de la realidad⁶⁰ y pone de relieve la verdadera encarnación del Hijo de Dios y su singular humanidad (cf. DH 272). El Espíritu es, pues, la bisagra entre la humanidad y la divinidad de Jesús, el que hace posible su unión hipostática (cf. DH 301-302)⁶¹. En definitiva, Dios interviene de forma singular en la creación de la humanidad de Cristo a través del Espíritu Santo, que es el origen de la existencia terrenal de Jesús (cf. Mt 1,18.20; Lc 1,35).

No obstante, este discurso encierra el riesgo de caer en el adopcionismo. Con el objetivo de evitar una cristología adopcionista y dar peso teológico a la vida histórica de Jesús, Gabino Uríbarri señala tres aspectos importantes para tener en cuenta al abordar la intervención del Espíritu en la encarnación⁶². En primer lugar, la asunción de la humanidad de Cristo se da

⁵⁷ Cf. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 130-131.

⁵⁸ “Por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen y se hizo Hombre” (DH 150).

⁵⁹ La maternidad divina de María goza de una base sólida en la Escritura y en la Tradición (Concilios de Éfeso y Calcedonia). El término técnico para expresar la maternidad divina de María es *Theotókos*, como aprobó y declaró el Concilio de Éfeso (cf. DH 251d).

⁶⁰ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2016, 105.

⁶¹ El contenido de la fórmula de Calcedonia alterna la unidad con la diversidad. En Cristo hay una unidad, *uno solo y mismo*, que se da en dos naturalezas, *verdadero Dios y verdadero hombre* (DH 301-302).

⁶² Cf. Uríbarri, *La mística de Jesús*, 109-110.

simultáneamente en el momento de su concepción virginal y, por lo tanto, esta no existía previamente, como tampoco podemos decir que Cristo creciese en humanidad durante su caminar terreno. Es más, aunque no hubiese habido un recorrido histórico, habría que considerar a Jesús plenamente humano desde el principio. Teológicamente, esto no resta un ápice de importancia a la vida histórica de Jesús y a la centralidad que tiene en la obra de la salvación. En segundo lugar, en la encarnación se produce un *intercambio admirable*⁶³, de modo que, por medio de la humanidad de Cristo, Dios ha querido divinizarnos, como lo expresa Pablo en su segunda carta a los corintios (cf. 2 Cor 8,9). En línea con lo anterior, este intercambio y la obra de la salvación se habrían consumado ya en el momento mismo de la encarnación, porque en su concepción virginal Jesús es ya plenamente humano. Finalmente, y, en tercer lugar, hay que profundizar en lo que verdaderamente significa que el Verbo se hizo hombre (cf. Jn 1,14). En conclusión, la humanidad de Jesús (desde su concepción virginal) y los misterios de su vida terrena tendrán un significado cristológico crucial y decisivo para su existencia.

1.2.2. El Espíritu en el bautismo y las tentaciones: un díptico

El bautismo es un momento especialmente significativo, porque en él Jesús viene ungido por el Espíritu. Un hecho en el que convergen los textos sinópticos (cf. Mc 1,10; Mt 3,16; Lc 3,22). También el evangelio de Juan alude directamente a la intervención y descenso del Espíritu en el bautismo (cf. Jn 1,32). Aunque Jesús ya poseía desde antes el Espíritu, la importancia de este momento reside en la confirmación de Jesús como Hijo de Dios y en cómo la unción de su humanidad por parte del Espíritu lo cualifica para la misión. Por tanto, se trata de un acontecimiento que inicia la actuación mesiánica de Jesús, el Cristo, y a su ministerio público en cuanto Mesías. En otras palabras, en el bautismo Jesús es ungido por el Espíritu y eso pone en marcha su dinamismo misionero.

En cualquier caso, la recepción del Espíritu no es ocasional, sino que permanece con Jesús a lo largo de toda su vida (cf. Jn 1,34) y marcará su completa fidelidad a la misión en ausencia de pecado y en perfecta obediencia filial. Todo su ministerio y su actuación estarán marcados por esa presencia del Espíritu: por su fuerza expulsará a los demonios, elevará su oración a Dios Padre, se entregará a la muerte y resucitará de entre los muertos.

⁶³ Se trata de una formulación presente en la teología de los padres capadocios que recoge la lógica de 2 Cor 8,9: “siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de enriqueceros con su pobreza”.

En sintonía con la interpretación previa, es posible considerar el bautismo como el inicio de la revelación trinitaria. Más en detalle, el bautismo representa de forma icónica cómo la vida de Jesús transcurre en una comunicación permanente con el Padre en el Espíritu. “Por tanto, una característica esencial de la espiritualidad de Jesús en su humanidad radica en la inhabitación plena del Espíritu que le capacita para todo discernimiento en su actuación”⁶⁴. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en el episodio de las tentaciones en el desierto. Con este episodio se da cuenta de la verdadera humanidad de Jesús, porque la unción del Espíritu que ha acontecido en el bautismo no le libra de la prueba ni de la tentación. En su vida, Cristo tuvo que discernir el modo más adecuado de llevar a cabo su misión y de ejercer su mesianismo o filiación. Su vida está marcada por la obediencia al Padre y por la escucha e interiorización de la Palabra. Por tanto, su ser divino no suplanta su plena humanidad.

Sin embargo, a diferencia de los profetas, que son también movidos e impulsados por el Espíritu, podemos decir que Jesús es paradigmáticamente el hombre del Espíritu, el que personifica las profecías mesiánicas dando cumplimiento a los profetas (cf. Mc 12,1-12). Por lo tanto, en el mismo elemento de continuidad entre Jesús y los profetas -la relación con el Espíritu- se encuentra también la discontinuidad: Jesús es más que un profeta movido por el Espíritu. Así, los evangelios sinópticos fundamentan la autoridad de Jesús de forma distinta a la que otorgan a los profetas inspirados. Los profetas han escuchado a Dios, hablan a Dios y de Dios, pero en Jesús, el Hijo, es Dios mismo el que ha salido al encuentro de su pueblo. El Espíritu no sólo inspira, sino que es el elemento que hace presente y operante a Dios en la realidad⁶⁵.

Por tanto, cuando los evangelios sinópticos hablan del Espíritu Santo lo hacen en subordinación a la confesión de fe (Jesús es el Cristo), al cumplimiento de las promesas mesiánicas y a la irrupción del nuevo tiempo escatológico. El Espíritu del NT sigue siendo el mismo del AT, no hay más que uno, pero con la Encarnación este Espíritu inicia una nueva etapa en la única historia de salvación.

⁶⁴ Uríbarri, *La mística de Jesús*, 115.

⁶⁵ Cf. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 143.

1.3. La filiación. Jesús y el Padre

Existe una identificación entre el hablar del profeta y el de Dios, hasta el punto de que escuchar al profeta es tan de normativo como escuchar a Dios⁶⁶. Sin embargo, para que esa identificación sea posible, el profeta ha recibido antes una llamada. La Escritura recoge este evento singular bajo el género literario de la vocación. En ellos se percibe como Dios se impone a la conciencia del profeta, normalmente a través del testimonio de una experiencia sensible que objetiva el hecho y lo hace independiente de la voluntad del sujeto. En concreto, hablan de lo que han visto (experiencia visiva, por ejemplo cf. Is 6,1) y/o de lo que han escuchado (experiencia auditiva, por ejemplo 1 Sam 3). El profeta es, pues, aquel que ha visto y/o oído a Dios y da testimonio de ello.

En cuanto al testimonio ocular del profeta, Dios mismo es el objeto de la visión, aunque éste se le aparezca normalmente a través de una mediación. Es decir, por medio de algo que indica su presencia. Así, por ejemplo, el profeta Isaías ve las faldas de su manto en el templo (cf. Is 6,1), Moisés consigue ver su espalda (cf. Ex 33,23) y Ezequiel el carro de gloria (cf. Ez 1,4-25). Otras veces, Dios se manifiesta a través de realidades mundanas. Por ejemplo, la rama del almendro que ve Jeremías y que sirve para que Dios diga de sí mismo que, como esa rama, así es Él velador de su palabra (cf. Jer 1,11-12). Por todo ello, el profeta es también considerado un visionario: ve lo que todos ven, pero con una profundidad que le permite ver el sentido de la historia.

Por otro lado, está el testimonio auditivo, quizás menos espectacular que las visiones, pero más frecuente en los testimonios proféticos. Podemos comprender lo que dice porque la Palabra de Dios asume nuestro lenguaje y las categorías propias de un determinado momento. Y, a su vez, esta Palabra no sólo nos revela quién es Dios, sino también quién es el profeta: un mediador de esa Palabra escuchada que, en un segundo momento, debe ser transmitida y anunciada. Pietro Bovati expresa este fenómeno muy bellamente diciendo que “toda palabra escuchada se convierte así en una orden, todas las palabras recibidas se convierten en palabras a comunicar”⁶⁷.

⁶⁶ Cf. Bovati, 15.

⁶⁷ Traducción propia. Ibid., 84.

Sea como fuere, por medio de la visión o la palabra, el hecho es que Dios se impone. Cuando hablamos de imponerse no entendemos que Dios quite la libertad del profeta ni que obedezca automáticamente por miedo, sino que tanto las visiones como las audiciones son una especie de género literario empleado por el AT para indicar que el origen de la palabra es Dios y no el profeta. En ese sentido, su hablar es la respuesta obediente que él ofrece, pero podría desobedecer a la teofanía recibida. De este modo, que al profeta le toque presentarse ante Israel como embajador del Señor (cf. Dt 18,19-20) supone que permanezca siempre en su condición de siervo obediente. Libremente, desempeña una orden que se le ha revelado por medio de una experiencia trascendente y que configura su modo de relacionarse con los demás, porque él ha sido elegido y enviado para que todos conozcan las órdenes del Señor y sean conscientes de las exigencias divinas. Existe una identificación plena entre el profeta y la Palabra. Por tanto, la aparición del profeta será determinante para la comprensión de la voluntad de Dios en cuanto que hombre de la Palabra. En último término, la presencia del profeta en medio de Israel es equivalente a la presencia de Dios Enmanuel, Dios-con-nosotros.

1.4. Jesús, mucho más que un profeta

La vida de Jesús puede también ser leída desde las mismas claves proféticas descritas anteriormente. “Yo hablo lo que le he visto a mi Padre” (Jn 8,33). Jesús está haciendo referencia a una experiencia visual. En ese mismo capítulo, se refiere también a sí mismo como enviado (cf. Jn 8,42). Como los profetas, trata de ser escuchado y acogido porque habla de la Revelación como testimonio autorizado por su relación con el Padre. En este sentido, llama la atención que el Evangelio joánico use la misma fórmula y solemnidad al citar la Escritura que cuando cita las palabras de Jesús (cf. Jn 18,32). En otra ocasión, las palabras de Jesús se encuentran inmediatamente a continuación de las palabras del AT, indicando, así, la equivalencia y continuidad entre la una y la otra: “creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús” (Jn 2,22). Por tanto, el NT ve en Jesús el cumplimiento de todas las promesas del Señor (cf. 2 Cor 1,20).

Y, sin embargo, a pesar de todas estas similitudes esenciales que Jesús guarda con los profetas, su hablar es distinto. En Jesús, Dios ya no tiene nada más que decirnos, porque por medio de Él nos ha comunicado la plenitud de su Palabra. Aunque Jesús no revela un Dios distinto al que profesa el pueblo de Israel (cf. Dt 6,4), habla de Él “en relación a su propia

persona ungida por el Espíritu”⁶⁸, lo que implica que Dios tenga que ser comprendido en adelante como Uno y Trino.

En definitiva, la novedad de la doctrina trinitaria sólo puede desarrollarse desde la revelación de Dios en Jesucristo. Esto significa buscar en la totalidad de la vida y misión de Jesús, en su destino final, el punto de partida del misterio trinitario. En concreto, las tres realidades existenciales y definatorias de la revelación de Dios realizada por Jesús son las siguientes: la oración de Jesús, su trabajo por el Reino (que indica su entrega total a la misión del Padre), y su muerte en la cruz (abandono completo a la voluntad de Dios).

De las tres realidades anteriormente citadas, la oración de Jesús muestra nítidamente su especial relación con el Padre, hecho que ilumina su identidad única y singular. Por eso, en un primer apartado vamos a detenernos en este aspecto. En orden a completar la exposición, abordaré en un segundo momento la relación que Jesús entabla con la Torah, ya que reclamando para sí mismo autoridad y equiparando su persona a ella, Jesús se pone en continuidad con el profetismo bíblico, al mismo tiempo que ofrece un salto cualitativo que se cierne sobre su identidad de Hijo de Dios.

1.4.1. La oración de Jesús

La pertenencia de Jesús al judaísmo lo une con la oración de su pueblo y, por lo tanto, podemos decir que Jesús oró a Dios. Los evangelios dan buena muestra de ello: aparece participando del culto en el templo y la sinagoga (cf. Lc 4,14-22), rezando en los momentos importantes de su vida, como la oración en la cruz (cf. Mt 27,46) o ante cualquier toma de decisión (cf. Mc 1,35). Los evangelistas Lucas y Mateo son quienes mejor recogen el aspecto orante de la vida de Jesús y quienes nos remiten su oración paradigmática: el Padrenuestro (cf. Mt 6,9-13; Lc 11,2-4).

Al tratar su oración, nos situamos ante uno de los rasgos jesuánicos más importantes. Incluso para algunos teólogos, como es el caso de Benedicto XVI, la oración constituye el centro de la vida de Jesús y es el presupuesto para poder auténticamente conocerlo y comprenderlo⁶⁹. Hasta el punto de considerar la oración de Jesús como la piedra angular de la cristología. En su

⁶⁸ Cordovilla. “El misterio de Dios”, 107.

⁶⁹ Cf. Benedicto XVI. *Miremos al Traspasado*. Rafaela, Argentina: Fundación San Juan, 2007, 28.

oración, Jesús se relaciona con Yahvé, el mismo Dios que Abrahán, Isaac, Jacob y los profetas. Pero, a su vez, su relación es especial y singular, por eso Jesús llamó *Abbá* a Dios⁷⁰.

En el AT encontramos ya textos en los que se habla de Dios como Padre, un total de quince. Así pues, no se trata de un término habitual. Por contra, en el NT se emplea abundantemente en referencia a la divinidad. Estas diferencias adquieren un valor importante y cualitativo, porque nos hacen considerar dos hechos importantes. El primero, que a partir de Jesús existe una comprensión nueva de Dios como Padre amoroso. Y, en segundo lugar, que el término *Abbá* expresa también una familiaridad e intimidad con Dios nunca vistas en el ámbito judío. En el AT la expresión ‘padre’ se refiere a la elección que Dios ha hecho del pueblo de Israel. Tiene, por tanto, un carácter prominentemente soteriológico basado en la elección y redención divinas (cf. Ex 20,2-3; Dt 4,7-8; 5,6-7). Mientras que, a nivel cristológico explica la filiación de Jesús y su propia comprensión como Hijo de Dios.

Según Ángel Cordovilla, “por medio de la oración Jesús nos revela la verdadera naturaleza de su filiación y la paternidad de Dios como lo más auténtico del ser de Dios”⁷¹. Por consiguiente, la oración de Jesús nos revela a Dios como Padre y pertenece a la esencia del ser filial de Jesús. Él mismo parece ser consciente de esta filiación. En concreto, Jesús se refiere a sí mismo como Hijo de Dios en tres textos: Mc 12,33, Mt 11,25-28 y Mc 12,6. Al tratar de la oración de Cristo nos interesa hacer referencia a dos⁷².

El primero es Mt 11,25-28, donde se habla del conocimiento recíproco entre el Padre y el Hijo y como el Evangelio ha sido revelado a los sencillos⁷³. Por medio de este texto, se nos muestra un rasgo importante de la filiación de Jesús: la altísima cercanía entre Dios y su Hijo se reconoce en la confianza que Jesús deposita en el Padre. En unas circunstancias humanamente decepcionantes (el fracaso aparente de su mensaje), Jesús es capaz de ver la acción del Padre, su sabiduría y amor paternal⁷⁴. La acción de gracias de su oración muestra la filiación de Jesús,

⁷⁰ Cf. Uríbarri, *La mística de Jesús*, 128.

⁷¹ Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 109.

⁷² El tercer texto es el de la parábola de los viñadores (cf. Mc 12,6). La particularidad que contiene es que en él Jesús habla de sí mismo como Hijo indirectamente y en tercera persona. Aquí la relación filial queda establecida por la obediencia a la misión.

⁷³ Sobre ello profundizará posteriormente la tradición joánica. A propósito de la relación filial de Jesús con el Padre en el cuarto evangelio, Albert Vanhoye dice: “el cuarto evangelio, más atento a revelarnos la vida filial de Jesús, insiste mucho en los dones del Padre al Hijo y en la conciencia que Jesús tenía de ello” Albert Vanhoye. *Jesús, modelo de oración*. Bilbao: Mensajero, 2014, 17.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 20.

que es el Hijo desde siempre. No obstante, no se produce nunca una fusión entre el Padre y el Hijo, a pesar de la intensidad de su relación. De lo contrario, incurriríamos en un panteísmo cristiano. La identidad del Padre nunca desdibuja la del Hijo: ha sido engendrado por Él y comparte su misma esencia divina, pero existe alteridad entre ellos.

Esta diferencia fundamental entre Dios y Jesús aparece en Mc 13,32, el segundo de los textos en los que Jesús se refiere a sí mismo como Hijo. En este caso, lo hace a propósito del cumplimiento del día escatológico, que él mismo ignora. Jesús se relaciona con un Tú, un Otro. Por eso ni el Hijo es el Padre, ni el Padre el Hijo. Dicha alteridad supone que a Dios se le puede nombrar e invocar como *Abbá*. Esta diferencia necesaria también se nos presenta en la tradición profética. Los profetas se adhieren a la Palabra recibida con familiaridad e identificándose plenamente con ella. Dios, con su iniciativa divina, se ha resuelto decididamente a establecer una relación de alteridad con el ser humano⁷⁵. “Por eso, la mística jesuánica conoce la palabra y la emplea para poner de relieve cómo es Dios”⁷⁶. Con Jesús, la nueva palabra que podemos usar para hablar de Dios es Padre-*Abbá*, como él mismo ha hecho en su oración.

1.4.2. La autoridad de Jesús

La oración de Jesús nos ha permitido individuar dos rasgos fundamentales de la filiación de Jesús: la cercanía y la alteridad con Dios. Se trata de dos características que también reconocemos en los profetas y que, por tanto, sitúan de nuevo a Jesús en la órbita profética, aunque irá más allá. Esto se percibe bien en la relación de Jesús con la Torah, de la que destacamos dos aspectos. El primero, el uso novedoso que Jesús hace del amén escatológico, que puede traducirse como “en verdad”. Si lo habitual era usarlo como fórmula responsorial y de asentimiento⁷⁷, Jesús lo usa al modo en que los profetas empezaban su profecía diciendo: “así dice Yahvé” (véase, por ejemplo, cf. Is 1,11, Am 2,6; Mi 2,3). Por lo tanto, cuando Jesús comienza su discurso con un amén, en línea de continuidad-discontinuidad con los profetas, Jesús se presenta a sí mismo palabra de Dios, “en Jesús Yahveh habla directamente sin intermediario”⁷⁸.

⁷⁵ Cf. Louis Bouyer. *La Biblia y el Evangelio. El significado de las escrituras: del Dios que habla al Dios hecho hombre*. Madrid: Ediciones Rialp, 1977, 36-46.

⁷⁶ Uríbarri, *La mística de Jesús*, 137-138.

⁷⁷ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao. “Cristología-Soteriología-Mariología”, en *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 321. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

⁷⁸ Uríbarri. “Cristología-Soteriología-Mariología”, 322.

El segundo aspecto para observar, en una línea parecida al amén escatológico, es el uso del yo enfático, que “encontramos de manera más acentuada en las seis antítesis de Mt 5, 21-48”⁷⁹. Nos referimos a la expresión “habéis oído que se dijo..., pero yo os digo” (Mt 5,21). Aunque también lo encontramos en cómo increpa a los espíritus inmundos en los relatos de curación (cf. Mc 9,25), en las palabras de envío a la misión (cf. Mt 10,16) o en su modo de alentar (cf. Lc 22,32)⁸⁰. Por medio de esta fórmula, reclama para sí una autoridad que lo sitúa por encima de la Ley. Así pues, este rasgo refleja la conciencia filial de Jesús y su misión y, lo que es más importante, su auto-legitimación para hablar con la misma autoridad que Dios en la transmisión de la Ley⁸¹.

Esta autoridad que Jesús reclamaba despertó en quienes le rodeaban muchas preguntas, entre ellas la siguiente: “¿quién es éste, que se atreve a corregir desde su propia autoridad la Ley de Moisés?”⁸². Sin embargo, la comunidad primitiva otorgó sin ambigüedades y muy tempranamente el título cristológico de Hijo de Dios para Jesús como parte del desarrollo de la teología veterotestamentaria unido a los textos mesiánicos y salmos reales (cf. 2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27).

Por lo tanto, los primeros cristianos interpretaron con prontitud como la persona de Jesús, en sus palabras y acciones, representaba una novedad absoluta y, por eso, utilizaron enseguida el título de Hijo de Dios⁸³.

Gabino Uríbarri sostiene en sus clases que para todos los grandes corpus del NT la consideración de Jesucristo como Hijo de Dios forma parte nuclear, central y sustantiva de la proclamación de la fe que realizan. Se trata del principal título cristológico de Jesús y con el que se lo sitúa en la esfera divina, como el Concilio de Nicea ratificaría a través del tecnicismo *homoousios* (de la misma sustancia del Padre)⁸⁴. Junto a este, las comunidades

⁷⁹ Joachim Jeremias. *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1974, 292.

⁸⁰ Cf. Ibid. 295.

⁸¹ Uríbarri. “Cristología-Soteriología-Mariología”, 322.

⁸² Ídem

⁸³ En sentido absoluto, lo encontramos hasta en tres ocasiones en los sinópticos (cf. Mt 11,27 y par.; Mc 13,32 y par.; Mt 28,19), una en Pablo (cf. 1 Cor 15,28), cinco en Hebreos (cf. Heb 1,2.8; 3,6; 5,8; 7,28).

⁸⁴ Se trata de un término original de Pablo de Samosata que la teología utiliza para explicar la relación entre el Hijo y el Padre. Concretamente, para indicar la divinidad del Hijo, que ha sido engendrado, no creado y, por eso, participa de la misma sustancia del Padre. cf. DH 50

neotestamentarias aplicarán dos títulos más con los que se culmina el proceso de diferenciación entre Jesús y los profetas. Hablamos de los títulos de *Kyrios* y *Théos*.

En sus cartas, San Pablo se refiere a Jesús como *Kyrios* en multitud de ocasiones (hasta unas 200 veces). Más concretamente, y siguiendo la teología de la carta a los Filipenses (cf. Flp 2,11), *Kyrios* es el modo en el que Dios exalta a Cristo resucitado para que ejerza en su nombre de soberano. Por lo tanto, Dios realiza su poder y ejerce su dominio por medio del señorío de Cristo⁸⁵. Este hecho establece una diferencia respecto a otros relatos veterotestamentarios como los de Enoc y Elías, que fueron arrebatados a los cielos. La exaltación de Jesús ha sido extraordinaria, por lo que no admite una escala mayor y recibe el nombre que está sobre todo nombre (cf. Flp 2,9)⁸⁶. Si recibe su nombre, entonces se iguala Jesús a Dios, concediéndole su misma dignidad y un señorío cósmico y universal sin restricción (cf. Flp 2,10).

A propósito del título de *Théos* debemos comprenderlo correctamente en relación con el título de Hijo de Dios. Este título referido a Jesús lo encontramos en Jn 1,1; 5,19-20; 20,28; Rom 9,5; Tit 2,13; Heb 1,8. De Jesús decimos que es Dios en cuanto que es Hijo. No se trata, pues, de hacer de Jesús un nuevo Dios, distinto al de los profetas, al de Abrahán, Isaac y Jacob. Pero sí de conceder a Jesús atributos, acciones y títulos exclusivos de Dios. En concreto, las funciones propias de Dios que se aplican a Jesús tienen que ver con tres ámbitos: su acción creadora, salvífica y recapituladora en el juicio escatológico⁸⁷. De este modo, se pone en evidencia cómo la comprensión de Dios en el NT no puede hacerse al margen de la referencia a Jesús. Ya no puede hablarse de uno sin poder hablar del otro, como tampoco se puede adorar a Dios sin adorar a Jesús. Por tanto, no sólo la oración, sino también su predicación (por medio de parábolas) y sus acciones mesiánicas (milagros y curaciones)⁸⁸ mostrarán la novedad de Jesús y revelarán plenamente la identidad de Dios como Padre.

2. Dar la vida por el Reino

La relación de Jesús con el Espíritu y el hecho de la plena identificación del hablar de Jesús con el de Dios nos ha permitido bocetar su identidad desde la tipología profética, al mismo tiempo que vislumbrar el abismal salto cualitativo marcado por la noción de cumplimiento

⁸⁵ Cf. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 124.

⁸⁶ Cf. Uríbarri. "Cristología - soteriología - mariología", en *La lógica...*, 338.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 125.

⁸⁸ Cordovilla. "El misterio de Dios", 109.

(continuidad-discontinuidad) en cuanto que estamos ante el Hijo de Dios. Desde esta clave hemos articulado y recogido algunos de los principales hitos del tratado de Trinidad. Y, por tanto, de la identidad de Jesús ad intra y con relación al Padre y al Espíritu.

En este segundo apartado, seguimos ahondando en su identidad, pero desde el horizonte de su misión y, por tanto, ad extra. De hecho, según la teología trinitaria el concepto de misión no es ajeno a esta cuestión de la identidad. Así pues, esta disciplina lo ha vinculado a la noción de procesión, de relación y de Persona. Es más, se podría decir que el Reino de Dios y la persona de Jesús se identifican. Nuevamente vamos a abordar este segundo aspecto siguiendo el criterio anterior. Esto es, visualizar cómo la categoría bíblica del profetismo encaja sin estridencias a la hora de describir el sentido de la misión de Jesús y el hecho de que Él de su vida por el Reino, al mismo tiempo, que los Evangelios dan cuenta de la discontinuidad, pues nos encontramos no ante un profeta más, sino ante el Señor de la historia.

Articularemos este segundo en dos subapartados íntimamente relacionados: vida y muerte. La vida de Jesús volcada y consagrada totalmente a instaurar el Reino culmina en el Misterio Pascual, en cuanto que Él muere por permanecer fiel a esta misión y, con ello, a su identidad. La identificación total entre su persona con los gestos y palabras que hace y dice y el hecho de que entrega su existencia a esta misión le sitúan en la línea profética. Pero la resurrección y, con ello, el fruto salvífico cualitativamente distinto y único en toda la historia de la humanidad, llevan paulatinamente a las primeras comunidades a repensar su identidad y su naturaleza divina y humana. Hecho que queda cartografiado en los títulos que se le dan Mesías, Hijo de Dios y Señor.

2.1. Jesús, profeta escatológico por el Reino

La especial relación del profeta con Dios, según el relato de la vocación de Jeremías, se define por tres verbos: conocer, consagrar y dar (cf. Jer 1,4-5). Y estos dos últimos se hallan en íntima correlación, pues Dios separa para sí a alguien –esto es, consagrar–, no para retenerlo sino para donarlo. Por tanto, el profeta es un profeta-oblató y, con ello entregado a la misión. La Palabra de Dios hace una incursión en la historia en su persona y, por tanto, Dios se hace Emmanuel, Dios cercano, en la persona del profeta. Pero, además, con sus gestos y palabras siembra en el mundo una semilla escatológica de salvación que, ciertamente, necesita su proceso para crecer, pero que no tiene marcha atrás.

El NT emplea el verbo “entregar” (paradídōmi) para mostrar cuánto amó Dios al mundo hasta el punto de no reservarse ni a su propio Hijo (cf. Jn 3,16). Describiendo así, en la línea del profetismo bíblico, la misión como una oblación, pero en este caso, de Dios mismo. También desde esta óptica, los evangelistas describen la entrada de Jesús en el mundo y la inauguración de su ministerio. Así en el evangelio de Mateo se indica que este Hijo de Dios que va a nacer de María se le llamará Enmanuel (cf. Mt 1,23). Esto es, toda su persona será un claro mensaje de que Dios está en medio y ha acampado entre nosotros (cf. Jn 1,14). Marcos, por su parte, da inicio al ministerio de Jesús con una metáfora espacio-temporal con la que se condensa la irrupción de Dios en la historia: el tiempo se ha “ha llenado” (cf. Mc 1,15). Mientras que Lucas subraya esta incursión escatológica desde la clave de los gestos y palabras sintetizando la misión de Jesús con el texto un texto del Siervo traído del Tercer-Isaías (cf. Is 61,1-4; Lc 4,16-21).

La tensión entre la presencia del Reino y su cumplimiento escatológico es propia del profetismo. En la plena identificación del profeta con la Palabra se comienza a visualizar presente, tanto en sus gestos como en sus palabras, esta irrupción de Dios en la historia. La misión del profeta consiste en mantenerse fiel a esta identidad, insobornable a esta verdad, con la esperanza intacta a pesar incluso de que sea sometido a la ignominia y la muerte. Desde estas dos claves, llegada del Reino en la persona de Jesús, e instauración de este desde la clave sacramental de una única economía –la de los gestos y palabra- voy a articular este apartado.

2.1.1. La irrupción definitiva de Dios en la historia

La tipología profética sirve para describir la especial identidad de Jesucristo, aunque para explicarlo se prefieran otros títulos. No obstante, Jesús mismo ostenta la pretensión de ese título. Un hecho que hemos tratado de demostrar, sobre todo, a partir de la autoridad que Jesús reclama para sí mismo. Como los profetas, Jesús representa la cercanía y la presencia de Dios con su pueblo, él es el Enmanuel, el Dios-con-nosotros. Y como ellos, también quiere actuar, hacer efectiva la renovación de Israel y su salvación.

Por todo ello, el Reino de Dios es un elemento central de la predicación de Jesús porque así interpreta él la voluntad de Dios⁸⁹. De esta forma toda la vida de Jesús (oración, enseñanza, actividad, pasión y resurrección) está orientada a la implantación del Reino de Dios. En

⁸⁹ Uríbarri, *La mística de Jesús*, 174.

consecuencia, podemos decir que la pretensión de Jesús se dirige a la llegada del Reino, un reino escatológico que por medio de Jesús ya está presente y acontece, aunque sigue abierta al futuro. Gabino Uríbarri expresa muy bien la tensión que existe entre la implantación presente del Reino y su futuro escatológico:

Sin negar la dimensión de futuro, pero complementaria con la misma, lo que más llama la atención en la predicación y la praxis de Jesús es la afirmación de la *presencia* y la irrupción del reino de Dios asociada al ministerio de Jesús. Es decir, Jesús no aparece solamente como el proclamador de la esperanza escatológica de cara al futuro -un profeta escatológico como Juan el Bautista- sino como el instaurador y realizador de esa esperanza⁹⁰.

La revelación de este Reino irrumpe ya en Jesús, pues él coincide con el Reino. Su persona está plenamente identificada con él. En nuestro mundo esa instauración es paulatina y se da por medio de figuras que revelan la densidad teológica de Jesús y la presencia de Dios en medio de su pueblo: el perdón de los pecados, la cercanía máxima de Jesús con los pobres y oprimidos, el cumplimiento auténtico de la Torah o la renovación del sistema cultural de Israel. Estos son los aspectos más destacados de las figuras de Jesús que manifiestan que “Dios reina, está reinando ya sobre su pueblo y reinará sobre él”⁹¹. En efecto, el ministerio de Jesús hace presente y efectiva que la soberanía de Dios ya acontece. En otras palabras, Jesús realiza acciones concretas que nos muestran quién es Dios y dan testimonio de la llegada del Reino.

La predicación de Jesús estuvo centrada en el Reino de Dios. Así lo ponen de relieve Marcos y Mateo en sus evangelios (cf. Mt 4,17; Mc 1,15). Para ellos, el anuncio del Reino inaugura su ministerio. Sucede de un modo distinto con el evangelio de Lucas, que sitúa el inicio de la vida pública del Señor con la entrada de Jesús en la sinagoga (cf. Lc 4,43-44). Con ello, el evangelista quiere evocar la institución del jubileo (cf. Lv 25,8-22), un año de gracia en el que se debía dejar descansar la tierra, perdonar las deudas a los hebreos y liberar a los esclavos judíos. Sin embargo, a pesar de los acentos distintos que hay entre los sinópticos, el significado que transmiten es el mismo: Jesús viene a configurar la realidad tal y como Dios la quiere.

Desde esta perspectiva, se pone de relieve la intervención de Dios en la historia y su actuación dinámica y espacial. Luego, el ser humano tiene la libertad de entrar en Él o

⁹⁰ Uríbarri. “Cristología - soteriología - mariología”, en *La lógica...*, 317.

⁹¹ Gabino Uríbarri Bilbao. Apuntes de clase (cristología). C.V. Apéndice: la autoridad de Jesús, 3.

rechazarlo. Esto acentúa nuevamente el carácter personal de Dios, su completa alteridad, a la vez que muestra el culmen perfecto de la Revelación: la infinita paciencia amorosa de Dios y su sobrehumana sabiduría⁹². Dios manifiesta su amor porque infatigablemente envía a sus siervos (los profetas) y finalmente a su Hijo (Jesús) para que todos puedan conocerlo y participar en Él de la dicha del Reino (cf. Mc 12,1-12). En definitiva, la tensión entre la acogida y el rechazo del Reino predicado por Jesús suponen paradójicamente el progreso de la revelación divina en la historia⁹³.

2.1.2. La sacramentalidad de la misión: gestos y palabras

En estrecha conexión con el término *dabar* -que significa tanto hecho como palabra- ya encontramos en el capítulo anterior la indisolubilidad de la economía salvífica en gestos y palabras. Pues bien, esta misma sacramentalidad debe aplicarse a la misión. De hecho, del conjunto de su misión, de sus gestos y palabras, podemos esbozar un retrato de Jesús. De entre todas ellas, en nuestra opinión, la que mejor recoge y sintetiza la pretensión de Jesús y su trabajo por el Reino es la del profeta. A pesar de que Jesús fue también percibido por sus coetáneos como maestro (por su enseñanza) y taumaturgo (a causa de sus milagros), la imagen del profeta es la que mejor aglutina el ministerio de Jesús. Las principales razones que justifican nuestra consideración son: a) Jesús habla en nombre de Dios, b) las curaciones como señal de la llegada del Reino en clave profética, c) el carácter subversivo de sus gestos.

Con su predicación, Jesús proclama una nueva situación escatológica y desinstala a su auditorio de lo que suponían ya conocer a cerca de Dios. Asumiendo un camino profético, Jesús pone en duda el sistema defendido por los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos y presentar a Dios como principio salvador para los marginados⁹⁴. Al situarlo más allá del Templo, en situaciones cotidianas de la vida, Jesús muestra la irrupción inesperada y sorprendente de Dios que hace posible la conversión del ser humano y el restablecimiento del diálogo entre la criatura y su Creador. Por ejemplo, por medio de las parábolas, Jesús muestra que Dios está presente en su Creación, que es cercano a sus criaturas y da testimonio de la llegada del Reino⁹⁵. Un género literario del que se sirve para explicar lo qué es el Reino. Como el grano de mostaza

⁹² Cf. Bovati y Basta, 92.

⁹³ Cf. Ídem.

⁹⁴ Cf. Xabier Pikaza Ibarondo. *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003, 111.

⁹⁵ Cf. Uríbarri, *La mística de Jesús*, 180.

(cf. Mc 4,30-32), el Reino alcanzará unas dimensiones desproporcionadas, a pesar de que nace de algo muy pequeño. Y se trata de un regalo inmerecido que hay que acoger como los niños (cf. Mc 10,13-16). Hay que recibirlo como quien no tiene derecho.

Cuando Jesús anuncia el Reino dice de este que ha llegado o bien que ya está cerca (cf. Mt 4,17; Mc 1,14-14). Se trata de la expresión con la que Jesús predica que la plenitud de Dios empieza con Él. Y por eso exige la conversión. Al igual que la predicación de los profetas, la conversión que pide Jesús es mucho más que un cambio de mentalidad: es volver a dirigir el rumbo hacia Dios. Algo que exige vivir desde una lógica distinta: no la del poder y la dominación, sino la del servicio. Así lo proclama Jesús en la sinagoga (cf. Lc 4,18-19). Jesús se identifica plenamente con la misión de los profetas (cf. Is 61). Con sus gestos de servicio y atención a los más necesitados Jesús pone en marcha la irrupción del Reino. De ahí la importancia de las curaciones y del perdón que Jesús ofrece.

En primer lugar, las curaciones de Jesús son el anticipo y el cumplimiento histórico de las promesas escatológicas (cf. Mt 8,17; Lc 11,20). En efecto, son señales en el nombre del Señor que revisten la actuación de Jesús en clave salvífica y escatológica, porque hacen presente que Dios está a favor de su pueblo⁹⁶. De este modo, las curaciones suponen el cumplimiento de las profecías. Sobre todo, la ya citada de Isaías (cf. Is 61), pero también otras como la de Joel (cf. Jl 3,1-5). Estamos ante un hecho muy relevante porque significa que la palabra de Jesús se cumple: lo que anuncia se realiza. A la postre, los milagros, las curaciones y los exorcismos identifican a Jesús con el Padre, pues las acciones que realiza son propias y exclusivas de Dios (cf. Dt 11,3; 34,11).

Igual de importantes que las curaciones son los signos -como aquellos “ot” proféticos- que Jesús tiene con los pecadores, prostitutas y publicanos. Así expresa, en segundo lugar, el modo de proceder de Dios y su presencia en medio de Israel. Las comidas reflejan paradigmáticamente que el Dios del Reino predicado por Jesús es bueno y misericordioso⁹⁷. En

⁹⁶ Cf. Uríbarri. “Cristología - soteriología - mariología”, 319.

⁹⁷ “En cada una de estas comidas, Jesús habla y actúa como un profeta. Eso es lo que la gente esperaba de él cuando estaba a la mesa en casa de Simón el fariseo: “si este fuera profeta, sabría quién es y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora” (Lc 7,39). Así es también como lo definieron los discípulos de Emaús: “un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo” (Lc 24,19). Al hablar de su misión, Jesús mismo declaró: “Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén” (Lc 13,33). Dado que la presencia profética de Jesús domina cada una de esas comidas, éstas se pueden describir con exactitud como comidas proféticas”. En Eugene LaVerdiere. *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas*. Santander: Sal Terrae, 2002, 46.

clave escatológica (cf. Is 25), son también un anticipo del banquete celestial en el que Jesús despliega su misericordia hacia todos los corazones arrepentidos y presenta a Dios como principio salvador para los marginados⁹⁸.

Comer con los pecadores o curar en sábado son acciones subversivas que expresan la gran libertad de Jesús frente a la Torah, hasta situarse por encima de ella (cf. Lc 5,21-48). En definitiva, Jesús muestra por medio de sus acciones salvíficas a un Dios infinitamente bueno, que justifica y ofrece la salvación a todos aquellos que se arrepienten con sincero corazón, pues la lógica del perdón se inscribe en la lógica del amor, que encontrará su acto más radical en la vida y muerte de Jesús.

2.2. El misterio pascual: culmen de la entrega por el Reino

El misterio pascual, centro de nuestra confesión de fe, es el elemento fundamental para comprender la figura de Jesús de Nazaret en toda su profundidad. Por eso, debe concebirse de forma unitaria de manera que el crucificado es el resucitado y el resucitado es el crucificado⁹⁹. Por otro lado, los elementos que hemos analizado previamente, como son la profundidad de la oración de Jesús, expresión de su íntima relación con el Padre, y el servicio incondicional al Reino de Dios quedarán paradigmáticamente reflejados en su muerte en cruz.

Esto es, existe una íntima conexión entre vida y muerte. O, lo que es lo mismo, como sucede en el profetismo, la insobornabilidad a la propia identidad configurada por la Palabra desencadena hostilidad. A este cometido de suturar el estilo y opción de vida con la consecuente muerte, vamos a dedicar el primer apartado.

2.2.1. La libre aceptación de la muerte

Durante su vida, Jesús entró en conflicto con una parte destacada del judaísmo contemporáneo y, por ello, es muy plausible que él mismo contara con la posibilidad de ser condenado. Un hecho que tiene visos de historicidad considerando los antecedentes con los que Jesús contaba: la decapitación de Juan el Bautista (cf. Mc 6,17-29 y par.), la muerte de algunos

⁹⁸ Cf. Pikaza, 111.

⁹⁹ Cf. Uríbarri. "Cristología - soteriología - mariología", 289.

profetas en Jerusalén (cf. Lc 13,34)¹⁰⁰, la muerte del justo (cf. Sab 2,10-20) y del siervo de Yahveh (cf. Is 52,13-53,12). Además, los anuncios de su muerte y su resurrección van jalonando el camino hacia Jerusalén y la misma oración de Getsemaní da cuenta de la paulatina conciencia que va tomando Jesús de un final cruento.

Desde esta perspectiva, no sólo podemos decir entonces que Jesús tuvo que contar con la posibilidad de su muerte, sino que añadimos que Jesús *buscó* su muerte. Con ello, hacemos referencia a que Jesús buscó situarse en la misma estela que sus antecesores: asumir la muerte como consecuencia de fidelidad incondicional al Padre. Así pues, Jesús dio sentido a su muerte. Podemos señalar, al menos, tres elementos que aquilatan esta opinión.

En primer lugar, Jesús considera su condena a muerte como parte de la voluntad de Dios. El actuar de Jesús es profético, en cuanto que como ellos encuentra oposición a su palabra, pero no cesa de obedecer a Dios. En este caso, Jesús no percibe su muerte como un fracaso, sino una consecuencia de su obediencia filial. Algunos textos que apoyan esta tesis son la parábola de los viñadores homicidas (cf. Mc 12,1-12) o el diálogo entre Jesús y la madre de los Zebedeos (cf. Mt 20,17-28).

En segundo lugar, su muerte no debe tampoco comprenderse como un hecho aislado, sino relacionado con el conjunto de su vida. En otras palabras, la muerte debe ser leída en continuidad con su ministerio. En esta línea, Ángel Cordovilla considera tres aspectos en relación con el contenido de su predicación y su comportamiento ante la muerte (soteriología implícita)¹⁰¹:

- a) La consideración que Jesús tiene con los discípulos. Al cabo de su vida, parece posible creer que Jesús murió amando a sus enemigos y perseguidores, tal y como él mismo predicó.
- b) La gratuidad y absoluta acogida que tuvo con los pecadores. Con ello puso de manifiesto el modo de proceder de Dios. Así vivió también los momentos finales de su vida.

¹⁰⁰ Implícitamente, Lucas se refiere en este versículo a Elías (cf. 1 Re 19,10.14) y Eliseo (cf. 2 Re 3,9-10). La persecución sobre los profetas aparece también en 1 Re 18,22b; 19,15.

¹⁰¹ Cf. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 153-154.

- c) La servicialidad de Jesús se mantuvo hasta el final. El servicio de Jesús a lo largo de su vida se extendió hasta su muerte en la cruz. Esto es lo que la primera comunidad de creyentes interpretó al afirmar que Jesús murió por nosotros (*pro nobis*).

Finalmente, en la Última Cena Jesús comprende y realiza anticipadamente su muerte. En el NT se recogen dos tradiciones distintas de este acontecimiento: la versión de Marcos y Mateo, que interpreta la cena del Señor desde las claves de la Alianza en el Sinaí (cf. Éx 24,8) y la versión lucano-paulina, donde el modelo de Alianza es el del profeta Jeremías (cf. Jer 31,31). Sobre la relación entre hechos y palabras significativas en la Última Cena (cf. DV 2) se pueden destacar tres elementos: las palabras que Jesús pronuncia especialmente sobre el vino, las palabras que hacen referencia a la Alianza y las palabras que se refieren al banquete escatológico.

2.2.2. Juicio de los hombres *versus* juicio de Dios

Jesús no sólo prevé su muerte, sino que la acepta, en cuanto que asume las consecuencias de mantenerse fiel. Ahora bien, en su muerte intervienen otras dos libertades. La de los hombres que lo rechazan. Y la del Padre que acepta la oblación de su vida y lo resucita, legitimando su entrega y ofreciendo un último sentido que no es otros que una oferta de perdón y de vida.

La importancia de la condena por parte de las autoridades religiosas y políticas radica en que modula qué se entiende por aceptación de la muerte. Es decir, Jesús acepta la muerte, pero ésta no es el objetivo. Su muerte es fruto del rechazo de los hombres. Pero la aceptación de este rechazo y el hecho que muere perdonando convierte su muerte en oferta de vida y reconciliación. Para modular bien la interacción de estas tres libertades, como sucede en el cuarto del canto del siervo, los evangelistas se explayan en el proceso de condena de Jesús.

La condena pública de Jesús tiene que ver con su pretensión mesiánica y con la crítica que hace al Templo, una actuación simbólico-profética en la que Jesús muestra su disconformidad con el sistema cultural vigente. Alineado con los profetas, Jesús critica duramente un culto a Dios que discrimine entre justos e injustos y esté desprovisto de la lucha por la justicia (cf. Is 1,11-17; Am 2,6-8). Así que, ya sea en el interrogatorio que le hacen los sumos sacerdotes (cf. Mc 14,61), en las burlas de los soldados o magistrados (cf. Lc 22,63-65;

23,35-38), como también en el interrogatorio de Pilatos la mesianidad aparece como una causa importante para condenar a Jesús (cf. Lc 23,2-7).

A lo largo de su vida terrena, el fondo de la discusión entre él y las autoridades judías versa sobre la imagen de Dios, el verdadero culto y la verdadera religiosidad¹⁰². Tal vez el elemento más paradigmático de las críticas que por ello recibe Jesús sea el *titulus crucis* (cf. Mc 15,26) que confirma que la pretensión mesiánica de Jesús fue el motivo de su condena. Sobre todo, porque el mesianismo de Jesús no era compatible con la mentalidad de las autoridades judías. En cuanto al Templo, este factor parece estar vinculado a la sentencia de Jesús que preveía su destrucción¹⁰³.

Sin embargo, la muerte de Jesús también debemos comprenderla como un “juicio” por parte de Dios. Desde esta óptica, la muerte de Jesús puede interpretarse como el triunfo escatológico y el cumplimiento de la pretensión escatológica y mesiánica de Jesús. Todo ello encuentra también un trasfondo en las narraciones proféticas. Israel exigirá a Jesús una prueba que justifique su modo de hablar y su pretensión mesiánica, pero siguiendo el ejemplo de los profetas, Jesús no aducirá ninguna justificación (cf. Jer 26,14; Is 42,2; Jn 8,45, 14,6), sino que estará dispuesto a morir para defender su pretensión. Ese será el gran testimonio que Jesús ofrecerá: la renuncia total a cualquier otro valor que no sea el mismo Dios¹⁰⁴. En definitiva, Jesús opta decididamente por permanecer fiel a Dios (cf. Jn 10,17-18).

Se establece de este modo una estrecha relación entre vocación y muerte. Tanto los profetas como Jesús dan testimonio de que la victoria no está en evitar la muerte, algo totalmente lícito y comprensible, sino en fiarse obedientemente a la promesa de Dios (cf. Jer 1,18-19)¹⁰⁵. Las palabras de Jesús en la Eucaristía apoyan esta intuición. Con ellas, el Señor alude al don de sí mismo y enmarca la cena como signo del cumplimiento escatológico (Jn 14,13). En definitiva, la cruz expresa la consumación de la pretensión de Jesús mostrada en su oración, en sus gestos y palabras a lo largo de su vida. En relación con el profetismo, Jesús se identificó muy seguramente con Isaías y su cuarto cántico (cf. Is 52,13-53,12). La entrega de su persona, el pan

¹⁰² Cf. Uríbarri. “Cristología - soteriología - mariología”, 290.

¹⁰³ Para ampliar este tema véase: Raymond E. Brown. *La muerte del mesías*, Vol. I-II. Estella: Verbo divino, 2021.

¹⁰⁴ Bovati, 84.

¹⁰⁵ Bovati, 101.

partido y su sangre derramada fueron el último servicio que Jesús ofreció a la misión del Padre, a la que consagró toda su vida en un acto de obediencia absoluta.

La recompensa a esta entrega generosa Jesús la recibirá en la resurrección. Fiel a su vocación acepta libremente los designios salvíficos de Dios (cf. Mc 8,3), que le hará resurgir de las profundidades de la muerte. Por tanto, con la resurrección Jesús es reivindicado. Dios da la razón a Jesús y resucitándolo de entre los muertos corrobora que cuanto Jesús había predicado de Él es cierto¹⁰⁶. El misterio pascual, legitima y confirma a la persona de Jesús y sus pretensiones. Al que las autoridades judías y romanas condenaron a muerte, Dios lo ha resucitado y, con ello, ha declarado santo y verdadero su predicación y praxis. Por eso, la Resurrección debe considerarse como el sí radical y absoluto de Dios a la pretensión mesiánica de Jesús, a su ministerio y a su persona misma.

Por otro lado, desde la perspectiva del Padre, la Resurrección es el acontecimiento que mejor y más radicalmente explica el significado de Dios Creador y su providencia. Dios resucita a su Hijo, lo constituye Mesías y Señor, toma toda la iniciativa (cf. Rom 6,4; 8,11) y de ese modo expresa que su relación con el mundo es siempre operante. La acción de Dios no es sólo creadora, conservadora y providente, sino continua: Dios actúa verdaderamente en el mundo, vive en Él y nos vivifica. Con la Resurrección el futuro escatológico viene anticipado y manifiesta el triunfo de Jesús y de Dios. Gracias a ella se produce la implantación del nuevo eón y divisamos el sentido último y definitivo de la historia.

A lo largo de su vida, Jesús llamó la atención de muchas personas: tanto de la muchedumbre que le seguía y entre los que destacan sus discípulos, como también de las autoridades judías. La singular relación que mantiene con Dios, que se expresa por medio de su oración y en su manera de referirse al Padre (*Abbá*) como también sus pretensiones mesiánicas suscitaron en sus coetáneos preguntas acerca de su identidad. Tras la resurrección, la predicación y la praxis de Jesús son legitimadas y confirmadas por Dios y, por ello, los primeros cristianos le conceden el título de Hijo de Dios. Cristo es el *Kyrios*, el *Théos*. Aunque, en

¹⁰⁶ José Ramón Busto Saiz. *Cristología para empezar*. Santander: Sal Terrae, 1991, 108.

continuidad con la tradición veterotestamentaria, también podemos interpretarlo bajo la forma profética.

A partir de lo visto quedan suficientemente delimitados los elementos de continuidad-discontinuidad de Jesús con el profetismo: la relación con el Espíritu, la identificación con la Palabra, sus gestos y acciones, y su fidelidad hasta la muerte. No obstante, se trata de elementos que en Jesús alcanzan su plenitud. “El profeta de Nazaret es el Hijo del hombre en el cual luminosamente se ha revelado el Hijo de Dios, el elegido (Mt 3,17; 17,5)”¹⁰⁷.

Es tras el sí absoluto de Dios que Jesús recibe en la Resurrección donde los títulos cristológicos adquieren su significado pleno, como también su cualidad de último profeta escatológico¹⁰⁸. Es este evento el que verdaderamente revela que Jesús es el Hijo de Dios y, al mismo tiempo, el que nos muestra también cómo es Dios: su amor infinito por nosotros vence en el mundo.

Además, el evento de la Resurrección también confirma nuestra entrada en el nuevo éschaton, un tiempo escatológico distinto en el que el Reino Dios ya acontece, si bien no todavía en plenitud. Todo adquiere un nuevo significado, especialmente la muerte. Por eso, nuestra vocación como Pueblo de Dios no puede ser sino la del Hijo que muere y resucita. El testimonio de Jesús nos invita a participar y a despertar en nosotros esa común vocación profética que nos hace vivir en la comunión con Dios “gracias al sacrificio de Jesús y el don del Espíritu Santo”¹⁰⁹. También nosotros, como creyentes, estamos llamados a vivir la vocación a la que el Señor nos llama hasta el final, es decir, proféticamente, al estilo del Hijo.

¹⁰⁷ Bovati, 103.

¹⁰⁸ Cf. Uríbarri. “Cristología - soteriología - mariología”, 310.

¹⁰⁹ Ibid., 312.

III. LA IGLESIA: PUEBLO PROFÉTICO DE DIOS

En los capítulos precedentes hemos tomado como punto de partida el credo. En concreto, el contenido del artículo sobre el Espíritu Santo y su referencia a los profetas. En este capítulo el marco de referencia sigue siendo el mismo, pues, para la elaboración de una teología de la Iglesia partimos ineludiblemente de las palabras que encontramos en el tercer artículo del Símbolo de los Apóstoles: *sanctam Ecclesiam catholicam* (cf. DH 27).

Al introducir en el credo la fe en la Iglesia, aunque no suponga creer en ella como se cree en la Trinidad¹¹⁰, sí se reconoce a ésta como parte de la mediación de la salvación en cuanto que es concreción de la comunicación histórica de Dios en Jesucristo. En definitiva, su incorporación al Símbolo de la fe expresa la importancia que tiene en la economía de la salvación y plantea la tensión entre la experiencia personal de la fe y su dimensión comunitaria. Aunque el conocimiento interno de Jesucristo y la relación con Dios sean personales, esa intimidad sólo puede darse dentro de un marco eclesial y, con ello, se acentúa el misterio de la Iglesia como pueblo de Dios.

Desde esta perspectiva, la Iglesia se comprende a sí misma como la mediación del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar¹¹¹. Por consiguiente, la Iglesia representa una presencia singular en el camino del Pueblo de Dios análoga a la de los profetas. En efecto, tanto el profeta como la Iglesia ejercen de mediadores y sucede que ambas realidades son conducidas por un único Espíritu. De hecho, el relato de Pentecostés, momento en que el Espíritu de profecía desciende sobre el conjunto del pueblo de los creyentes, marca el comienzo de la Iglesia de Jesucristo. Se trata de un acontecimiento que pone en continuidad la Iglesia con el profetismo bíblico, pues, Pentecostés supone el cumplimiento de la profecía de Joel (cf. Jl 3,1-5) tal y como lo interpreta el propio Pedro en su discurso a la asamblea allí reunida (cf. Hch 2,16). Lo sucedido en Pentecostés, en conexión con lo que habían dicho los profetas, es interpretado como el envío escatológico del Espíritu¹¹².

¹¹⁰ La fórmula *credere in* se reserva sólo a las tres personas de la Trinidad. Por lo tanto, nuestra fe se dirige únicamente en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Con esta diferencia de lenguaje (*credere in Deum - credo Ecclesiam*) se distingue a Dios, Uno y Trino, del resto de sus criaturas. Para una explicación más extensa, ver: Cf. Santiago Madrigal. "La Iglesia y su misterio". En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 404-407. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 399.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 425.

Por tanto, según el libro de los Hechos, el momento fundacional de la Iglesia de Jesucristo coincide con el instante en que el Espíritu de profecía es derramado sobre la asamblea y constituido pueblo profético¹¹³. Esta relación de continuidad entre la Iglesia y los profetas confluye en la realización de una misión común: transformar la humanidad entera en Pueblo de Dios (cf. LG 17). De este modo, ambas realidades se enraízan en el misterio de Dios que nos ha creado para la comunión introduciéndonos así en el seno de su vida trinitaria.

En definitiva, si la Iglesia ha recibido el don de la profecía, entonces, como los profetas, está llamada a promulgar e interpretar la Palabra de Dios para la asamblea de creyentes¹¹⁴. Dicho de otro modo, la Iglesia realiza su ejercicio profético en cuanto Pueblo de Dios y Magisterio reconocen la Palabra de Dios. Es, por ello, que el pueblo de Dios se define por el “shemá”, es decir, por su escucha. El inicio histórico del pueblo de Israel tiene como elemento fundacional la escucha (cf. Dt 6,4-7): el Señor habla cara a cara con toda la comunidad y establece con ellos una alianza, un pacto de amor eterno que en adelante definirá a Israel y le hará intérprete de la palabra divina. Lo mismo sucede con los profetas y la Iglesia.

Así pues, por todo lo expuesto hasta ahora, no parece osado plantear el tratado de Eclesiología desde la categoría del profetismo bíblico. Hasta el punto de que, profundizando en la vocación profética, alcanzaremos una mejor comprensión de las características esenciales de la Iglesia. A continuación, abordaremos en primer lugar la noción de Pueblo de Dios, por ser la que mejor engarza con el profetismo desde una perspectiva histórico-bíblica. A su vez, esto nos permitirá resaltar el proceso histórico de la revelación y la fundación de la Iglesia, como también su origen trinitario. Posteriormente, por medio del sacerdocio común del Pueblo de Dios, trataremos de argumentar por qué podemos considerar a la Iglesia como pueblo profético poseedor de un órgano interno, el *sensus fidei*, que identificará la sinodalidad como el modo en el que la Iglesia debe ejercer su autoridad. En el apartado final hablaremos de la sacramentalidad como clave para una eclesiología sinodal.

1. Pueblo de Dios y profetismo bíblico

Al abordar la tarea de desgranar el tratado de eclesiología desde la categoría bíblica de los profetas, partimos de la elección del concepto pueblo de Dios con el propósito de presentar un esquema eclesiológico desde el que comprender mejor el ejercicio y la naturaleza profética

¹¹³ Cf. Bovati, 105.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 5.

de la Iglesia. A lo largo de la historia el Misterio de la Iglesia se ha expresado a través de distintos símbolos y conceptos. La Constitución dogmática *Lumen gentium* (LG 6 y 7) recogen y catalogan parte de ellos destacando las imágenes bíblicas de Pueblo de Dios, cuerpo, esposa, redil o templo. De todas ellas, Concilio Vaticano II privilegió las nociones de misterio-sacramento, Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, comunión, sociedad e institución¹¹⁵.

La categoría que a nuestro parecer mejor recoge la esencia de la Iglesia desde la forma del profetismo bíblico es la de Pueblo de Dios, entre otras cosas, porque enfatiza una Iglesia abierta, peregrinante e inacabada que escatológicamente se dirige permanentemente hacia el Reino de Dios en sintonía con la predicación profética. También porque dicho concepto expresa la existencia de una realidad sacramental común a todos los bautizados que se concreta en su participación en la triple función de Cristo (sacerdotes, reyes y profetas) y que hace que todos los creyentes sean corresponsables y partícipes de la misión apostólica de la Iglesia (cf. LG 6).

Así pues, el marco de la formulación sistemática del ministerio jerárquico se construye desde la afirmación del sacerdocio común de todos los bautizados en Cristo, lo que de ningún modo significa rechazar la estructura jerárquica de la Iglesia, sino mostrar cómo el ministerio se sitúa “en” y “ante” la comunidad (cf. LG 12). Y es que, no obstante, las interpretaciones postconciliares de Pueblo de Dios hayan podido restar ocasionalmente fuerza a esta noción¹¹⁶, lo cierto es que se trata de una categoría eclesiológica fundamental que empalma de un modo sugerente con el profetismo bíblico.

1.1. El concepto de Pueblo de Dios en *Lumen gentium*

A pesar de la importancia hermenéutica que seguimos dando al profetismo, cabe decir que este no viene desarrollado ampliamente por el ministerio. Generalmente, el profetismo se reduce a un discurso meramente cultural e incluso equívoco: se habla del profeta como personaje histórico veterotestamentario, del tiempo del pre-exilio, con comportamientos que vienen considerados en su mayoría extravagantes y/o provocadores. El profeta vaticina mediante el trance y normalmente sostiene opiniones contrarias a la tradición. Otro uso genérico que suele emplearse al hablar de los profetas es aplicar dicho término metafóricamente para referirse a todos aquellos que emprenden una novedad programática. Sin embargo, queremos demostrar la

¹¹⁵ Cf. Santiago Madrigal. *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002, 245.

¹¹⁶ Se ha tratado unilateralmente: o bien como paradigma de una visión anti-jerárquica de la Iglesia, o como una promesa vacía. Para más detalle, véase: Santiago Madrigal. “Variaciones modernas del concepto de Pueblo de Dios”. En *Vaticano II...*, 252-257. Santander: Sal Terrae, 2002.

necesidad de redescubrir esta categoría bíblica para comprender más acertadamente la revelación de Dios en la historia y lo que significa asumir dicho don. En concreto, al abordar la Eclesiología desde el profetismo bíblico asumimos una perspectiva histórico-salvífica que nos lleva a proponer la noción de Pueblo de Dios (cf. LG 9) como concepto eclesiológico fundamental y, por tanto, modelo de Iglesia. Más concretamente, proponemos un modelo de Iglesia de comunión como Pueblo de Dios.

La Eclesiología del Pueblo de Dios está funcionando como verdadero paradigma en el tiempo postconciliar. En ella prima una visión de la realidad eclesial desde el trasfondo histórico del pueblo de Israel que pone el énfasis en conceptos como historia de la salvación, historicidad, pueblo de la Alianza y escatología¹¹⁷. Desde esta perspectiva, la fundación de la Iglesia debe remontarse a antes de la Encarnación, situando su origen en la Trinidad y, posteriormente, en los orígenes de la humanidad. Del mismo modo, LG 2 describe que, aunque la Iglesia se constituyó en los últimos tiempos manifestándose por la efusión del Espíritu, ésta estaba ya prefigurada desde el origen del mundo, preparada en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, hasta que alcance su plenitud al final de los tiempos. En definitiva, tal y como expresa *Lumen gentium*, el concepto de pueblo de Dios indica preferentemente el aspecto inmanente de la Iglesia¹¹⁸.

Se trata, pues, de un concepto al que el documento conciliar otorgó una gran importancia (LG 9-17), porque explicita la dimensión social y comunitaria de la salvación, el sacerdocio común, la igualdad de todos los creyentes y la misión en la relación Iglesia-mundo¹¹⁹. La realidad del Pueblo de Dios forma parte del misterio de la Iglesia sin que se pueda desligar de él y estructuralmente reclama tratar primero la totalidad del Pueblo para en segundo término adentrarse en las diversas categorías. En consecuencia, esto supone que la teología de la comunión es anterior a la teología del misterio jerárquico (colegialidad, papado, episcopado, presbiterado, diaconado).

No obstante, Pueblo de Dios no es la única categoría eclesiológica suministrada por el Vaticano II. Otra de las ideas fundamentales del Concilio fue la eclesiología de comunión que, en su uso paradigmático del concepto de cuerpo de Cristo, expresa la novedad de la revelación

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, 247.

¹¹⁸ Su complemento es la noción de *Misterio*, que indica la dimensión trascendente. Ambas categorías son necesarias y configuran sacramentalmente la Iglesia.

¹¹⁹ Cf. *Vaticano II...*, 247.

acaecida en Jesucristo al tiempo que es la noción madura y neotestamentaria del concepto de Iglesia¹²⁰. La diversidad de representaciones supone que ninguna de las imágenes agota la realidad ni la totalidad de la Iglesia, porque cada una de ellas destaca únicamente ciertos aspectos.

Sin embargo, al tratar de comprender la Iglesia desde el prisma profético, la noción óptima parece la de Pueblo de Dios por los siguientes motivos: el primero, muestra la encarnación del plan salvífico-divino análogamente a como los profetas manifiestan la realidad histórica de la Revelación con sus gestos y palabras (cf. DV 2). El segundo, contribuye a un estudio mucho más bíblico e histórico de la Iglesia y la Eclesiología para explicar todo el tratado de teología. El último, describe la Iglesia como pueblo de sacerdotes y profetas (cf. LG 10-12). Por lo tanto, el pueblo está llamado a la tarea profética de reconocer e interpretar la Palabra de Dios.

1.2. La perspectiva histórica del concepto Pueblo de Dios

Profundicemos, pues, en cada uno de estos argumentos y en los vínculos que podemos establecer entre profetismo y Pueblo de Dios para dar cuenta de la naturaleza de la Iglesia. En primer lugar, la perspectiva histórica del concepto de Pueblo de Dios muestra la encarnación del plan salvífico-divino realizado plenamente por Cristo en la humanidad. A saber, este designio salvífico se realiza en la historia por medio del pueblo de Dios que, primero es israelita y, después, mesiánico con un sentido universal para todo el género humano (cf. LG 9)¹²¹. La historia viene entonces comprendida como el lugar en el que Dios se manifiesta. Según Pietro Bovati, “el sentido de la historia es Dios, propiamente es Dios en cuanto Padre, en cuanto principio de amor originario, en cuanto promotor de una alianza eterna con los hombres”¹²². Y es, precisamente, tarea del profeta revelar al Pueblo y a quien lo escucha este sentido de la historia. Por lo tanto, la misión del profeta consiste en hacer comprender la historia como lugar de la Revelación de Dios y contar la totalidad de dicha historia, desde su inicio y hasta el final, para que en ella sea revelada el sentido de todo¹²³.

Así pues, el lugar específico de la intervención del profeta es la historia de Israel y la historia universal que vienen interpretadas como una sucesión de eventos promovidos por la

¹²⁰ Cf. Madrigal. “La Iglesia y su misterio”, 430-431.

¹²¹ Cf. Madrigal. *Vaticano II...*, 251.

¹²² Traducción propia. Bovati, 111.

¹²³ Cf. Ídem.

Palabra de Dios¹²⁴. En síntesis, el profetismo anuncia un único sentido de la historia del Pueblo de Dios: la necesidad del exilio y lo prodigioso que es volver a la vida. De este modo, todos los profetas han predicho un único acontecimiento: el misterio pascual de Jesús. La palabra de los profetas se ha cumplido en la Pasión y en la gloria del Hijo del hombre. Y, en la medida en que nosotros por la fe nos identificamos con ella, esa palabra profética sigue cumpliéndose. Ese es el sentido de la historia de generación en generación¹²⁵.

Por todo ello, el recurso a la categoría de profetismo ayuda a comprender mejor la Iglesia como sujeto histórico e ilumina la noción de Pueblo de Dios destacando lo que lo distingue de todos los demás pueblos: que debe vivir ejerciendo la memoria y la espera de Jesucristo¹²⁶. De ahí, posteriormente, se derivará su misión: anunciar ese conocimiento y la Buena Noticia para que ya nadie viva como esclavo ni en tinieblas. Por hundir sus raíces en el profetismo y en la historia de Israel, la Iglesia no es un abstracto histórico.

1.3. La perspectiva bíblica del concepto Pueblo de Dios

En segundo lugar, la categoría Pueblo de Dios favorece un estudio de la Iglesia y la Eclesiología desde una perspectiva bíblica e histórica mayor. Un hecho que viene aquilatado por el vínculo con los profetas que enraíza todavía más a la Iglesia en el conjunto de la historia de Israel quien, siendo el más pequeño de los pueblos (cf. Dt 7,7) es el elegido por Dios como su propiedad (cf. Ex 19, 5). Se trata de una cuestión relevante, ya que contribuyó a definir el misterio de la Iglesia desde su fundación (cf. LG 5). Se da, así, una conciliación entre el planteamiento histórico-salvífico de la génesis de la Iglesia y su origen trinitario¹²⁷.

Todos los progresos y etapas de la fundación de la Iglesia, desde la predicación de Jesús -que asume las promesas del Antiguo Testamento que conciernen al Pueblo de Dios- hasta el envío del Espíritu Santo en Pentecostés, “muestran bien que la fundación de la Iglesia debe comprenderse como un proceso histórico de la Revelación”¹²⁸. El Padre, por tanto, “estableció

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, 107.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 123.

¹²⁶ Comisión Teológica Internacional. “La Iglesia como sujeto histórico”, en *Temas selectos de ecclesiología*. Consultado el 4 de abril de 2023.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html#La_Iglesia

¹²⁷ Cf. Madrigal. *Vaticano II...*, 259.

¹²⁸ Comisión Teológica Internacional. “La Iglesia como sujeto histórico”, en *Temas selectos de ecclesiología*. Consultado el 4 de abril de 2023.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html#La_Iglesia

convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos” (LG 2).

La Iglesia toma conciencia de su propio ser y de su historia particular en su relación con la Sagrada Escritura¹²⁹. Dios ha hecho presente su misterio en la historia asumiendo un cuerpo: “tenemos el cuerpo de Abraham y el cuerpo de Israel; tenemos el cuerpo de Jesús y el cuerpo de Cristo que es la Iglesia”¹³⁰. Vincularse a esa historia permite que la Iglesia se renueve en su estatuto de pueblo escogido y que se vincule a la historia antigua y siempre activa de Dios con el ser humano¹³¹.

1.4. El sacerdocio común del Pueblo de Dios

Finalmente, la noción de Pueblo de Cristo afirma el sacerdocio común de todos los creyentes por el bautismo. De ese modo, todo el Pueblo de Dios participa en la triple función de Cristo. En consecuencia, podemos considerar a la comunidad de creyentes como pueblo profético: el Señor ha establecido con toda ella una alianza, un pacto de amor eterno que en adelante definirá a Israel y le hará intérprete de la palabra divina (cf. Dt 6,4-7). Y todos, sin exclusión, son llamados a esa alianza, lo que convierte su palabra en lugar de revelación del Único. Desde ahí, se comprende mejor la vocación mediadora y profética que ejerce el Pueblo de Dios, porque todos son llamados a actuar como tal.

En definitiva, la vocación profética es ofrecida originariamente a todos¹³² y pide una espiritualidad encarnatoria (cf. LG 10). El Pueblo de Dios, en cuanto pueblo profético, recibe la invitación a ser carne del Evangelio, subrayando la necesidad de apropiación e interiorización de la Palabra¹³³. La profecía es, pues, un don carismático que convierte al pueblo de Dios en portadora de la palabra divina, en testimonio iluminador para la humanidad y en instrumento para revelar la riqueza del divino misterio¹³⁴.

¹²⁹ Cf. Bovati, 248.

¹³⁰ Traducción propia. Ibid., 250.

¹³¹ Cf. Ibid., 251.

¹³² Cf. Ibid., 28.

¹³³ Cf. García. “¿A dónde iremos?”, 537.

¹³⁴ Cf. Bovati, 29.

Este profetismo se concreta en el día a día de los bautizados ejercitando una visión de la vida desde los ojos de Dios y revelando en lo cotidiano cuál es el misterio de gracia que el Señor comunica a cada ser humano¹³⁵. Desde esta óptica, se podría decir que Dios con su revelación nos obliga: a la vez que nos hace conocer su voluntad por medio de los profetas, la escucha activa de esa palabra supone una invitación a la obediencia. El Pueblo de Dios vive con el imperativo de buscar a Dios igual que lo hacen los profetas. La profecía nos cuenta aquello que ha sido y lo que será para iluminar nuestro presente. Su objetivo, pues, no es el de informar, sino el de provocar una decisión: abrazar que el sentido de la vida se encuentra en Dios.

2. La integración entre la sinodalidad con el ministerio ordenado

a vocación profética de la que participa todo el Pueblo de Dios en virtud del bautismo supone que la misión de la Iglesia compete a todos. En efecto, LG 12 reconoce que, junto al profetismo, el Espíritu distribuye otros carismas especiales que hacen que todo el Pueblo de Dios sea apto y pronto para “ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia”. La dimensión sinodal de la Iglesia emerge de este modelo paradigmático que, en términos teológicos, manifiesta la común responsabilidad del Pueblo de Dios en la misión de evangelización e implantación del Reino hacia el que camina conforme a las exigencias de la predicación de Jesucristo¹³⁶. En definitiva, todos colaboramos en la misión.

Desde esta perspectiva, la sinodalidad es el concepto teológico que mejor expresa la corresponsabilidad en la misión de la Iglesia y la que más contribuye a esbozar una eclesiología de comunión con una estructura más circular y menos piramidal. En cualquier caso, ello no pone en entredicho la jerarquía de la Iglesia, sino que más bien obliga a una mayor profundización en el significado de la entrega por medio de la consagración o del ministerio ordenado y jerárquico. De hecho, aunque LG 12, introduzca implícitamente la noción de sinodalidad, el capítulo que le sigue a continuación está enteramente dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia.

Por tanto, el marco para comprender mejor lo qué significa una Iglesia sinodal debe tener en cuenta el equilibrio necesario entre Pueblo de Dios y jerarquía social¹³⁷:

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 256.

¹³⁶ Cf. Madrigal. *Vaticano II...*, 323.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, 324.

- a) El Pueblo de Dios, en cuanto no es una asamblea constituyente, no puede ser asimilada a una democracia.
- b) La jerarquía eclesial tampoco puede interpretarse en términos de una monarquía absolutista y, por ello, no se pueden justificar comportamientos de tipo autoritario amparándose en su dimensión vertical.

En el fondo, la sinodalidad plantea la cuestión de cómo regular equilibradamente la verticalidad y la horizontalidad con que la Iglesia ejerce su autoridad. En otras palabras, esos ejes vectoriales de poder nos interrogan acerca de la regulación entre autoridad y obediencia, carisma e institución. Por ello cabe preguntarse, ¿de qué modo la Iglesia es sinodal? ¿Cómo equilibra ésta la coparticipación-horizontalidad inherente a su ser y, al mismo tiempo, el ejercicio monárquico-vertical de su autoridad jerárquica? No se trata de preguntas baladíes, si tenemos en cuenta que al analizar la autoridad que rige un pueblo comprendemos mejor su esencia. Por extensión, el modo en el que definamos el liderazgo de la Iglesia plasmará también una concepción de Dios.

Con el objetivo de responder a estas preguntas, en primer lugar, nos aproximaremos sucintamente a la etimología de la palabra sínodo para, en un segundo momento, profundizar en lo que significa ejercer una autoridad sinodal y sus implicaciones recurriendo nuevamente a la tradición profética.

2.1. El “concepto” de sinodalidad

El diccionario de eclesiología de O’Donnell y Pié-Ninot¹³⁸, recoge en la voz *sinodalidad* que para los primeros cristianos dicha noción significaba originariamente “viajar en común”. A partir de ahí, pronto empezó a utilizarse para nombrar la asamblea litúrgica y, posteriormente, para denominar a la misma Iglesia. Es en ese marco que debemos situar la bella formulación de San Juan Crisóstomo, “sínodo es nombre de Iglesia”. Sólo más tarde, a partir de Eusebio de Cesarea, la palabra *synodos* se usará para describir técnicamente las asambleas eclesiales¹³⁹.

Así pues, si atendemos a ese significado primigenio de la palabra sínodo como “camino en común”, pueden ponerse de relieve las siguientes ideas:

¹³⁸ C. O’Donnell. y S. Pié-Ninot. *Diccionario de Eclesiología*. Madrid: San Pablo, 2001.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, 990-991.

1. En primer lugar, la imagen de una Iglesia peregrina, en búsqueda, que ha sido convocada como Pueblo de Dios.
2. La comunión de los fieles como el concepto clave para desactivar el esquema preconiliar que definía la Iglesia como una sociedad perfecta, desigual (*societatis inaequalis*) y bajo una comprensión más bien jurídica. A pesar de las diferencias carismáticas, la sinodalidad refuerza la unidad.
3. La corresponsabilidad en la misión, manifestada en la igualdad sacramental de todos los bautizados y en la vocación de la Iglesia como pueblo del “camino” (cf. Hch 2,9)¹⁴⁰. La Iglesia tiene un horizonte compartido, encaminarse *hacia* Cristo y hacer camino *en* Cristo. Por lo tanto, la sinodalidad reivindica la participación de los laicos en la vida eclesial y el trabajo conjunto entre todos los fieles.
4. Por último, y por todo lo dicho anteriormente, la totalidad del pueblo fiel tiene la responsabilidad de discernir, actualizar y comunicar la Palabra de Dios. La tarea de guiar a la Iglesia no recae sólo en la jerarquía, sino en el conjunto de los fieles, sin el consenso de los cuáles no debería hacerse nada.

En definitiva, esta primera aproximación al concepto de sinodalidad refuerza la idea de que no puede únicamente relacionarse con la colegialidad de los obispos, sino que es algo que atañe al conjunto de la Iglesia, en cuanto existe una llamada universal a la santidad, se reconocer el sacerdocio común de todos los fieles a través del bautismo y por la participación de todo el Pueblo de Dios en la función profética de Cristo (cf. LG 12).

2.2. Verticalidad y horizontalidad en el gobierno de la Iglesia

Las implicaciones etimológicas que hemos podido entresacar del concepto de sínodo acentúan, sobre todo, una dimensión horizontal del ejercicio del poder. En efecto, el Concilio Vaticano II, al recuperar la categoría veterotestamentaria de Pueblo de Dios, quiso reforzar el papel de la comunidad en la vida de la Iglesia. Lo que se pretendía era anteponer la pertenencia al Pueblo de Dios a cualquier distinción posterior por razón de carismas, servicios o ministerios.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 331.

En consecuencia, la comunidad es el eje en el que los ministerios, también los instituidos y sacramentales, se sitúan como servicio de aquello que ella misma está llamada a ser y a hacer. Como recoge la instrucción del Catecismo, con el encumbramiento del término Pueblo de Dios, la Iglesia se compromete verdaderamente con el desarrollo de la gracia bautismal de todos los cristianos (cf. CEC 1547). Por eso, el énfasis recae en la búsqueda de consensos a la luz del Espíritu para que, desde el diálogo, las distintas figuras que constituyen el llamado Pueblo de Dios converjan hacia la unidad.

A nivel eclesiológico, dicho posicionamiento implicaba abandonar un esquema lineal descendente para dar paso a otro en el que se refuerza el papel de la comunidad, que pasa a comprenderse a sí misma bajo el siguiente diagrama: Cristo-Espíritu Santo-Pueblo de Dios-ministerio jerárquico¹⁴¹. Este nuevo esquema se fundamenta en la experiencia de Pentecostés y, por ello, acentúa la dimensión pneumatológica de la Iglesia. En consecuencia, dicho esquema tiene como base la comunión del Espíritu Santo y un modo de ejercer la autoridad de modo multidireccional, es decir, favoreciendo la corresponsabilidad y capacitando a todos “para la construcción de la Iglesia por la palabra y los sacramentos”¹⁴².

En ese sentido, podemos decir que la sinodalidad combate mejor que otras formas de gobierno las posibles negligencias que se dan en los esquemas verticales de poder a causa de la tiranía, el orgullo o una comprensión deformada de la potestad que, en última instancia, puede desembocar en totalitarismos y, desgraciadamente, abusos de conciencia y de poder.

Sin embargo, no podemos deducir de esto último que la sinodalidad sea una variante de la democracia. Si Pentecostés fundamenta la dimensión pneumatológica de la Iglesia y, con ello, una estructura predominantemente horizontal, las apariciones de Cristo Resucitado al círculo íntimo de sus seguidores son la base cristológica para su fundamentación ministerial jerárquica¹⁴³. Así pues, si queremos comprender adecuadamente la estructura de la comunidad eclesial, deberemos mantener unidas la dimensión pneumatológica y cristológica de los orígenes de la Iglesia. A la vez que conservar el necesario equilibrio entre la horizontalidad y la verticalidad de la Iglesia.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 479.

¹⁴² *Ibid.*, 481.

¹⁴³ Algunos textos que sirven como base para justificar que desde los orígenes de la Iglesia existe una estructura ministerial son: Mt 28,16-20; Mc 1,16-20 o Jn 20,19-23; 21,15-18.

Esta necesaria tensión implica aceptar que la jerarquía eclesial no es incompatible con la sinodalidad, algo de lo que el profetismo bíblico es un óptimo ejemplo. La premisa de la que partimos para relacionar la sinodalidad con el profetismo bíblico sigue las intuiciones trabajadas recientemente por Marta García¹⁴⁴. El núcleo de dichas reflexiones podríamos formularlo del siguiente modo: Dios reina sobre el pueblo de Israel bajo una autoridad de corte profético que se comprende desde la sinodalidad. Para captar mejor la relación entre profetismo y sinodalidad, partamos de cuanto el texto de Deuteronomio explica sobre en qué consiste ser profeta (Dt 18,9-22). En concreto, podemos identificar cuatro puntos esenciales para tener en cuenta.

2.3. La sinodalidad: un modo de comprender la autoridad

Lo primero que el texto identifica es que todo Israel está llamado a ser profeta (cf. Dt 18,10-12). Según Pietro Bovati, la vocación profética es una oferta hecha inicialmente a todos, aunque el miedo a no soportar los riesgos que dicha responsabilidad conlleva, mueva a Dios a suscitar de entre los israelitas a algunos hombres que lleven adelante esta relación mediadora entre Dios y su pueblo (cf. Dt 18,18)¹⁴⁵. Ser profeta es, pues, una vocación que concierne al conjunto del pueblo de Israel al modo en que LG 10 reconoce la igualdad carismática de todos los bautizados. Bajo este presupuesto, la responsabilidad de llevar adelante la misión evangelizadora de la Iglesia es de todos. La misión es, pues, compartida (cf. AA 2), porque el Espíritu Santo actúa por entero a través de los miembros de la comunidad (cf. LG 32).

En segundo lugar, al vincular el profetismo con el Horeb (Dt 18,16), Moisés reconoce la importancia radical que tiene para todo el pueblo de Israel la figura del profeta. Hasta el punto de que, a diferencia de los reyes, los sacerdotes y los jueces, el profeta no puede faltar nunca como institución de Israel. En este sentido, debemos reconocer la originalidad de la tradición bíblica respecto a cualquier otra ideología del Oriente antiguo¹⁴⁶. A diferencia de lo que sucede en otros países y otros sistemas de gobierno, en Israel existe una figura institucional, la del profeta, que, sin venir avalada por una dinastía o una casta, sin un ámbito concreto de poder y sin medios coercitivos, es piedra angular de todo Israel. Se da en todo ello una paradoja: la figura más trascendental del pueblo de Israel es la que permanece más oculta, utilizando los términos con los que Marta García describe esta situación particularísima.

¹⁴⁴ Marta García Fernández. *Sinodalidad y autoridad profética*. En fase de publicación. Las ideas del libro están expuestas en la conferencia "Sinodalidad y autoridad profética". https://tv.comillas.edu/media/t/1_nismoh90. Consultado el 15 de abril de 2023.

¹⁴⁵ Cf. Bovati, 28-29.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 27.

Según Deuteronomio, puede darse que una nación tenga una justa y eficaz organización jurisdiccional, con un cuerpo religioso enteramente consagrado a la celebración de los ritos y a la conservación de la trascendencia y del misterio, pero si falta la figura del profeta, carece entonces de lo más esencial. La importancia de esta figura radica en el hecho que el profeta es aquel que revela la voluntad de Dios a su pueblo y, por tanto, es el que puede dar a los ciudadanos una dirección. El profeta encamina a las naciones hacia el Señor y es parte esencial de la economía salvífica. Pietro Bovati lo expresa en estos términos:

Sólo del profeta se afirma la semejanza con Moisés (Dt 18,15.18), y sólo la institución profética está vinculada con el evento fundacional del Sinaí (18,16-17): esto significa que el profetismo es estructuralmente esencial a la economía salvífica que se realiza en la alianza y en la historia que esta alianza produce¹⁴⁷.

En tercer lugar, Deuteronomio recuerda que el profeta es un hombre suscitado por Dios (Dt 18,15). Su ser y su hacer nacen como respuesta a una vocación. Por ello se trata de una vocación carismática, un don que Dios hace a su pueblo. Luego, su presencia no puede ser reducida a una función institucional. La vocación profética no es incompatible con ser sacerdote, como sucede en el caso de los profetas Jeremías e Isaías, pero sí supera el campo de la institucionalización.

Finalmente, el profeta surge de entre el pueblo (cf. Dt 18,18), es uno más, se trata de un hermano. Por consiguiente, el profeta ejerce su autoridad desde la comunión. Dios pone como condición de posibilidad del profetismo que el profeta se asemeje a sus hermanos. Así pues, el ejercicio de su autoridad viene totalmente completada cuando esta se realiza en comunión con los demás, en plena solidaridad con los hermanos hasta el final (cf. Ex 32,9.32; Dt 9,14.26)¹⁴⁸.

2.4. La autoridad profética

El profetismo se erige como modelo de autoridad por excelencia, porque es el que mejor representa el estilo del ser de Dios y el modo de proceder de Dios con el pueblo escogido. Bajo esta afirmación, las características descritas de la autoridad profética nos ayudan a diseñar el perfil sinodal de la Iglesia enfatizando los siguientes aspectos.

¹⁴⁷ Traducción propia. Bovati, 33.

¹⁴⁸ Los cuatro puntos los hemos tomado siguiendo el esquema propuesto por Marta García en su conferencia "Sinodalidad y autoridad profética". https://tv.comillas.edu/media/t/1_nismoh90. Consultado el 15 de abril de 2023.

En primer lugar, el modo en que la Iglesia debe ejercer su autoridad es desde la comunión de los fieles, porque todos ellos, por el bautismo, tienen un mismo *sensus fidei* (cf. LG 12). Es decir, un sentido común, un órgano especial, que les capacita para reconocer a Dios y adherirse libremente a Él. Así es como el Pueblo de Dios participa en la función profética de Cristo, al tiempo que contribuye y ayuda a quienes de entre ellos ejercen un ministerio ordenado y jerárquico. Todo el Pueblo de Dios, animado cada uno por la acción del Espíritu según su carisma, participa en la comprensión y transmisión de la verdad revelada. Todos estamos llamados a participar activamente “en la profesión y en la expresión de la fe”¹⁴⁹.

Además, realizar la voluntad de Dios es posible gracias a un proceso de escucha y recepción. Esto supone una positiva relación de dependencia entre quienes, por un lado, ejercen un ministerio jerárquico u ordenado en la Iglesia, y el Pueblo de Dios. En definitiva, la jerarquía necesita atender al *sensus fidelium* (cf. LG 12) del Pueblo de Dios para ser verdaderamente conscientes de qué necesita la comunidad para su bienestar y llevar fielmente adelante la misión de Cristo.

En consecuencia, la sinodalidad se expresa en el *consensus fidelium* (cf. LG 12). Es decir, las decisiones no se deberían tomar unilateralmente, sino buscando la adhesión de la comunidad entera. En otras palabras, las resoluciones eclesiales están sometidas a la recepción. Esta categoría, que intentamos desembrollar en nuestro primer capítulo, vuelve a ser aquí clave, porque supone la conclusión y culminación de todo proceso sinodal¹⁵⁰. Desde esta perspectiva, la recepción viene interpretada como la actuación del Espíritu en medio de la comunidad que permite que toda decisión sea personalizada y acogida en el seno del Pueblo de Dios. En definitiva, significa comprender que la jerarquía no monopoliza la acción del Espíritu, sino que esta es un bien común de todos los cristianos.

En cuarto y último lugar, la autoridad de la Iglesia, así como su estructura e identidad, es esencialmente relacional. Como bien expresa Santiago Madrigal, “la autoridad del Magisterio se encuentra en ósmosis vital con la tradición y con el *sensus fidei* de toda la Iglesia ungida con ese carisma del Espíritu de la verdad”¹⁵¹. Desde esta perspectiva, el ministerio queda situado en la comunidad y sólo es comprensible en relación con el Pueblo de Dios. Por ello, ejercer sinodalmente la autoridad eclesial supone revalorizar la noción de Iglesia-comunión, que

¹⁴⁹ Madrigal. “La Iglesia y su misterio”, 491.

¹⁵⁰ Cf. Madrigal. *Vaticano II...*, 334.

¹⁵¹ Madrigal. “La Iglesia y su misterio”, 492.

ahonda sus raíces en la visión de la Iglesia-Pueblo de Dios, “partícipe en la misión evangelizadora por su unción bautismal en el sacerdocio y profecía de Cristo”¹⁵². Bajo estos contornos, el ministerio jerárquico está al servicio de la comunidad.

En conclusión, la sinodalidad aparece como la forma óptima de gobierno en la Iglesia, porque es la que mejor mantiene el equilibrio entre jerarquía y espíritu democrática, verticalidad y horizontalidad. En ese sentido, la sinodalidad no echa por tierra la jerarquía eclesial, porque esta no es fruto de una deformación, sino que fomenta que el Pueblo de Dios discierna juntamente con el Magisterio la misión encomendada por Cristo a su Iglesia.

Por tanto, el Pueblo de Dios tendrá que favorecer la creación de espacios de comunicación y confianza entre los laicos y el clero que promuevan la escucha y favorezcan la convergencia de opiniones “hacia opciones ponderadas y compartidas”¹⁵³ que deberán, posteriormente, asimilarse tras un proceso de recepción que durará más o menos tiempo. La sinodalidad pone de manifiesto la necesidad de unir a los pastores de la Iglesia con la comunidad y también con los teólogos, porque la fe de los creyentes no es autónoma, sino que confía su guía al Magisterio. A modo de síntesis, podemos ver todo esto reflejado en LG 35:

Cristo, el gran Profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la Jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra (cf. Hch 2,17-18; Ap 19,10) para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social.

En definitiva, la misión profética de la Iglesia sólo podrá alcanzar su plenitud cuando todo el Pueblo de Dios participe de ella, buscando conjuntamente la verdad del Evangelio, anunciándola y viviéndola. En concreto, algunas cuestiones candentes como el papel de la mujer en la Iglesia, el celibato de los sacerdotes, la comunión de los fieles bautizados vueltos a casar o la contracepción, por listar algunos temas candentes. Son cuestiones que la Iglesia debería abordar con la participación de todos los fieles. Una Iglesia sinodal buscará legitimar su gobierno más en la autoridad que en su potestad, más como servidores que como propietarios.

¹⁵² Madrigal. *Vaticano II...*, 337.

¹⁵³ Juan Pablo II. *Carta apostólica Novo millennio ineunte*, n.45. Consultado el 2 de mayo de 2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html

Una autoridad que, a ejemplo de Cristo, se arraiga en el servicio, la asunción de la condición humana, el respeto a la libertad del ser humano y en el abajamiento.

3. La sacramentalidad, elemento clave para una eclesiología sinodal

A lo largo de este capítulo, hemos recorrido el tratado de eclesiología de la mano de la noción veterotestamentaria de Pueblo de Dios. En su favor, no sólo estaba el hecho de ser el concepto eclesiológico mejor avalado tras el Concilio Vaticano II, sino también ser la noción que mejor engarza con el profetismo bíblico por las características ya descritas. En un segundo momento, la idea de Pueblo de Dios, junto con el modelo de autoridad profética, nos ha servido también para justificar una organización sinodal de la Iglesia basada en la corresponsabilidad en la misión de Cristo y en el discernimiento en común entre los laicos y la jerarquía eclesial.

Como fundamento de toda nuestra reflexión se encuentra la constitución dogmática *Lumen gentium*, porque supone un punto de inflexión esencial en la reflexión eclesiológica al situar como categoría cristiana fundamental el sacerdocio común de todos los fieles en virtud de los sacramentos de iniciación (cf. LG 10-12). Desde esta perspectiva, la conclusión a la que llegamos y sobre la que quisiéramos trabajar en esta última parte del capítulo dedicado al tratado de eclesiología es la siguiente: el modo en el que la Iglesia se articula eclesialmente responde, en último término, a una cuestión sacramental. Es decir, la teología sacramental determina la eclesiología. En consecuencia, nuestra concepción de los sacramentos esboza un modo concreto de testimoniar a Dios en el mundo.

Cuando decimos que la Iglesia es mediación de la presencia singular de Dios en la historia, lo hacemos desde una perspectiva sacramental, igual que sucede con los profetas. Con la unidad existente entre sus gestos y palabras (cf. DV 2), el profetismo da testimonio de la presencia invisible de Dios en la historia del pueblo de Israel. Es más, se podría decir que los profetas, en la medida en que hacían presente a Dios entre los seres humanos, pueden ser considerados como un verdadero sacramento. Análogamente, siguiendo la *Meditación sobre la Iglesia* de Henri de Lubac¹⁵⁴, al prolongar la presencia de Cristo en el mundo, la Iglesia es en este sentido también ella verdadero sacramento. En efecto, la Iglesia y su actividad humana son la forma de presencia más privilegiada de la misericordia de Dios en el mundo. Por ese motivo, existe una gran riqueza en una visión de la Iglesia como sacramento.

¹⁵⁴ Madrigal. *Vaticano II...*,406.

En los apartados siguientes explicaremos en qué sentido la Iglesia es sacramento universal de salvación y su relación con la noción de Pueblo de Dios en cuanto sujeto de la acción litúrgica.

3.1. La Iglesia como sacramento universal de salvación

Otra de las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II fue recuperar del olvido la expresión “Iglesia, sacramento universal de salvación”. Dicha formulación se encuentra presente en diferentes documentos conciliares: en primer lugar, en la constitución dogmática *Lumen gentium* (cf. LG 1, 9, 48, 59). También en *Sacrosanctum Concilium* (cf. SC 5, 26) y en *Gaudium et spes* (cf. GS 42, 45). Finalmente, también en el decreto sobre la actividad misionera *Ad gentes* (cf. AG 1, 5).

Con la recuperación de esta expresión, la Iglesia pretendía favorecer un giro eclesiológico que se alejara de la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta y que profundizara más hondamente en la relación con Cristo y su función en el mundo como medio de salvación¹⁵⁵. Se trataba, pues, de centrar la misión desde el Pueblo de Dios, con la diversidad de carismas y ministerios. Más concretamente, los beneficios de una visión de la Iglesia como sacramento son los siguientes:

1. Refuerza la identidad trinitaria de la Iglesia y, con ello, su naturaleza misionera. La Iglesia, que nace de la voluntad de santificar y salvar a toda la humanidad (cf. LG 9), es sacramento de la salvación en Cristo (cf. LG 1) e impulsada con la misión del Espíritu Santo (cf. LG 48). Su naturaleza trinitaria es el fundamento de que la Iglesia sea misionera (cf. AG 2).
2. Favorece una visión escatológica de la Iglesia. Bajo esta impronta, se reconoce a la Iglesia como anticipo de la plenitud de los tiempos que ya han llegado (cf. 1 Co 10,11), aunque todavía de manera imperfecta.
3. Apuntala la dimensión cristológica. Se subraya, pues, que la obra de la salvación se realiza en Cristo (cf. SC 5). En efecto, Jesucristo viene reconocido como el verdadero mediador entre Dios y el ser humano, principalmente por el misterio pascual.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 472.

4. Dirige su mirada hacia la realidad humana histórica. La Iglesia-sacramento tiene como horizonte “establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (cf. GS 42). Por tanto, sus esfuerzos se dirigen a anunciar el Evangelio a todas las gentes (cf. AG 1). En otras palabras, la misión de la Iglesia se compromete con la historia.

En definitiva, el reconocimiento de la Iglesia como sacramento universal de salvación la sitúa como sacramento entre los sacramentos y conecta intrínsecamente con su naturaleza misionera. En concreto, su misión consiste en la promoción del desarrollo integral de cada persona por medio de la evangelización (cf. EN 17-24). En su estructura sacramental, la Iglesia se presenta ante el mundo como mediadora salvífica entre el ser humano y Dios. Sin ella, no podría pensarse ni serían posibles los demás sacramentos, porque estos son realizaciones de la esencia de la Iglesia.

3.2. Pueblo de Dios, sujeto de la acción litúrgica

Al comprender la Iglesia como sacramento universal de salvación, reconocemos que su estructura es irrenunciable a la hora de recibir la salvación en la historia, porque por medio de ella se ejerce la obra de nuestra redención (cf. SC 2). Es por eso por lo que una de las finalidades de la Iglesia es llevar a las personas a la liturgia, *culmen et fons* de la Iglesia y, más concretamente, a la Eucaristía, donde la obra redentora de Dios se ejerce de modo singular, “en la cual *se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte*, y dando gracias al mismo tiempo *a Dios por el don inefable* (2 Cor 9,15) en Cristo Jesús, *para alabar su gloria* (Ef 1,12), por la fuerza del Espíritu Santo” (SC 6). De hecho, una vida cristiana sin liturgia no se sostiene, porque ese es el marco donde el Espíritu actúa. Por medio de la liturgia los fieles expresan y manifiestan a los demás “el misterio de Cristo y la naturaleza de la Iglesia”.

Esta nueva perspectiva por la cual todo el Pueblo de Dios participa activamente de la liturgia implica que la comunidad cristiana sea el verdadero sujeto de la acción litúrgica (cf. PO 2), bajo la presidencia del ministro ordenado (cf. SC 28)¹⁵⁶. Así pues, entre los distintos carismas, servicios y ministerios suscitados por el Espíritu Santo existe una unidad. De este modo, ante los retos que plantea la sinodalidad, el primero de todos ellos será el de tratar de comprender lo esencial de la identidad de los fieles y situar la vida espiritual y eclesial como piedra angular desde la que desarrollar la colaboración en la misión.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 479.

Al abordar el Tratado de Eclesiología desde la óptica del profetismo bíblico la noción más adecuada para esbozar un esquema eclesiológico parecía la noción de Pueblo de Dios. Tras acabar nuestro recorrido nuestra intuición se ha consolidado como oportuna.

En primer lugar, hemos destacado el vínculo que hay entre la categoría de profetismo y Pueblo de Dios por medio del Espíritu Santo. Así como en los profetas el Espíritu inspira sus palabras, comunicando a las personas el sentido invisible de la historia humana, la asistencia del Espíritu en la Iglesia actualiza la revelación de Cristo e impulsa el Evangelio hacia su plenitud total en la historia. Es, pues, un espíritu de verdad y de libertad que garantiza la indefectibilidad de la Iglesia y de su fe¹⁵⁷.

Otro elemento importante que valida el profetismo como clave de lectura eclesiológica, en referencia a LG 12, es que el conjunto de los fieles no yerra en su creer y por ello anuncia las grandezas del que nos llamó de la oscuridad a su luz admirable (cf. 1 Pe 2,9). Todo gracias a ese sentido especial que capacita al Pueblo de Dios para conocerlo y reconocerlo. En última instancia, la humanidad entera ha sido capacitada para distinguir que las profecías encuentran su cumplimiento en Cristo, pues en Él adquieren su concreción histórica (Lc 4,21; 24,25-27.44-47).

Este último elemento es importante, porque dota al conjunto del Pueblo de Dios con la capacidad de discernir y ejercer autoridad. A nuestro parecer, el núcleo central y más original de la aplicación del profetismo a la eclesiología es que presenta un modelo de autoridad sinodal. Sin que eso niegue la naturaleza jerárquica de la Iglesia, los profetas demuestran que el ejercicio de su autoridad es el modelo que toma la Iglesia para conducir a su pueblo hacia el Señor: desde el sacerdocio común de todos los fieles, la relación y la escucha. En definitiva, el Pueblo de Dios es un pueblo de sacerdotes.

La dinámica sinodal mueve a la Iglesia a reconocer la colaboración como don de Dios y signo de los tiempos. Con ello, la Iglesia asume la necesidad de escuchar activamente al pueblo fiel y de dejarse interpelar por los fieles. Un hecho que, lejos de plantear dificultades para vivir la identidad ministerial, quiere ser un acicate para arraigar el ser de la Iglesia en el modo de

¹⁵⁷ Ibid., 494.

proceder de Cristo y, así, profundizar y avanzar en la relación entre el laicado y el clero. Hay en ello mucho en juego, porque de esto dependerá la pervivencia del Evangelio y el Reino de Dios.

Por último, el profetismo recuerda a la Iglesia su misión: testimoniar que Jesucristo es el Señor (cf. 1 Cor 12,3). En consecuencia, la Iglesia ejercerá su profetismo al hablar de Cristo, revelando su presencia y actividad en el mundo a través del lenguaje que hemos aprendido por el Espíritu Santo que se nos ha dado (cf. Hch 2,4; 1 Cor 2,13). De este modo, deberá configurar una comunidad de creyentes que se sabe portadora del don del discernimiento y confiesa que el tiempo de la gracia ha llegado.

IV. DEL PECADO A LA GRACIA: LA INTERACCIÓN ENTRE PECADO Y GRACIA ILUMINADO DESDE EL PROFETISMO BÍBLICO

El profetismo es, de entre todas las figuras institucionales que constituyen a Israel, la más original y distintiva frente a otras naciones¹⁵⁸. En efecto, los mismos israelitas reconocen esta singularidad y consideran a los profetas como el instrumento privilegiado por Yahvé para manifestarse en la historia. El profeta es, pues, aquel que interpreta, produce y guía a Israel con su palabra. En consecuencia, el pueblo escogido por Dios es requerido a escuchar y cumplir la palabra de los profetas, porque es la única posibilidad que tienen de conocer la voluntad divina. Esto convierte la profecía, que es un don divino, también en un deber, ya que con su palabra el profeta no sólo manifiesta la voluntad de Dios, sino que también declara cuál es la única senda posible por la que caminar.

No obstante, la obediencia se somete al juicio de la libertad humana, pudiendo obedecer o no al mandato divino. De la profecía brota la vida para quien se adhiere a su palabra y la muerte para quien deliberadamente la rechaza. Pero, a pesar de las premisas, el ser humano elige libremente si adherirse o no. Por tanto, la inmediatez con que la palabra de Dios se revela a Israel es respetuosa con la libertad humana y juega un papel esencial en la aceptación de la palabra profética. Una palabra que genera resistencias porque viene de Otro y se impone desde fuera desconcertando a quien la recibe. Los desplantes de Israel a Dios son el mejor ejemplo para comprender esto (cf. Ex 15,22, 16,8; 17,1-7; Nm 14,2-4; 20,1-13).

Así pues, tomando como punto de partida el tratado de antropología teológica, lo primero de lo que nos vamos a ocupar en este capítulo será de la libertad humana. Lo haremos tomando como ejemplo las controversias entre Dios e Israel, que también nos ayudarán a comprender mejor la concepción bíblica del pecado y sus consecuencias. En un segundo momento, propondremos el *rîb* como procedimiento bilateral que, frente al drama del pecado manifiesta la misericordia de Dios, que por medio de gestos perdona a su pueblo y lo reconcilia consigo. Será así como abordemos el tema de la justificación que, en último lugar supondrá por parte del Padre el inicio de una nueva alianza en la que Dios capacitará a Israel para vivir la relación con Él.

¹⁵⁸ Cf. Bovati, 107.

De este modo, recurrimos nuevamente al profetismo bíblico como modelo que nos permite analizar y comprender con una mayor hondura la teología, en este caso el tratado de antropología teológica y el de gracia.

1. El drama de la libertad y del pecado desde la óptica del profetismo bíblico

La existencia y la experiencia del mal es un hecho irrefutable que se agrava para el cristianismo y el judaísmo por la fe en que Dios creó todo bueno. Desde esta clave, el pecado resulta un misterio y, en cierto modo, un ente extraño. A diferencia de otras de las religiones de Medio Oriente Antiguo que circundaban a Israel, para el AT el pecado radica en la ruptura de la relación y, en este sentido, va más allá de hacer estrictamente el mal o de transgredir simplemente una normativa. Es más, existe una conexión inescindible entre Dios, prójimo y, en última instancia, creación. De manera que la ruptura de alguna de estas relaciones comporta inevitablemente una ruptura con los demás. Si Dios ha hecho todo bueno, la única posibilidad de que el mal entre en la historia es por la libertad humana. Y, en este sentido, la libertad que es un don, también se convierte en un drama. Ya que el ser humano se verá instado constantemente a elegir y no siempre la decisión del bien le será nítida ni fácil. La Escritura abunda sobre este tema, pero nos vamos a circunscribir al ámbito profético, dada nuestra elección y dado que también este corpus nos ofrece una óptica sugerente y rica.

1.1. El pecado original desde la óptica del profetismo

“Hago el mal que no quiero” (Rm 7,19). Con esta frase lapidaria, San Pablo describe la experiencia de todo ser humano que consiste en una especie de división interna a la hora de elegir y actuar. El ser humano vive en propia carne el drama de su propia libertad y de su propio “yo” que tiende a cerrarse en la auto referencialidad y la búsqueda del propio bien. Este cerrarse a la propia que rehúsa al prójimo (cf. Is 58,7) y a Dios que da la vida es un sinsentido y para Isaías algo antinatural. Pues desde sus primeras páginas denuncia que los hijos a los que Dios ha criado se han revelado y mientras los animales conocen a su amo, Israel no le conoce (cf. Is 1,2-3). De este modo, el profeta describe lo que tradicionalmente se ha denominado pecado original.

Desde Adán hasta nuestros días, el ser humano tiene la experiencia de hacer el mal que no quiere. Creemos que ser adultos supone independizarnos de Dios y, por eso, acabamos

negando su presencia en el mundo. Lo relegamos a momentos de extrema necesidad, reflejo de una espiritualidad infantil y supersticiosa que no incide para nada en la vida de la gente. Actualmente, la secularización es reflejo del abandono de Dios y de la centralidad extrema que tiene el ser humano. Esta autorreferencialidad que desbanca a Dios y convierte al ser humano en su propio origen es la razón de todos los pecados, pues es negar nuestra condición de criaturas. En consecuencia, el ser humano se erige así en el origen de sí mismo, buscando alcanzar su propio fin al margen de Dios (cf. GS 13).

Esta experiencia universal nos ayuda a comprender la raíz más profunda del pecado, que la Escritura, y especialmente el profetismo, no entiende como transgresión de una norma, sino que, más bien, lo comprende como una ruptura de la relación con Dios. El pecado, entonces, rompe con la armonía de la Creación y del Creador con su criatura. Desde esta perspectiva, para ser justos no basta con cumplir la Ley o no hacer daño, sino que hay que procurar estar en una relación justa con Dios y el hermano. De hecho, así entiende el profetismo la justicia, como un concepto relacional, ya que se es justo no en relación con una norma, sino con relación a otro sujeto. Así, toda injusticia que denuncia el profetismo significa una ruptura con el hermano, consecuencia de la ruptura con Dios. Lo que el profeta pretende es que el hermano viva y, por eso, la misión del profeta es una tarea de reconciliación: con Dios, con el ser humano y con la Creación.

La Biblia no separa la justicia de la fe, la caridad y la sabiduría. Sin Dios no hay horizonte de justicia, y esta se concreta en ayudar al prójimo discerniendo correctamente entre el bien y el mal. Dios rechaza el pecado porque romper con él implica abandonar la idea de que el prójimo es lo normativo, pues la relación con Dios está mediada “por el trato con toda la creación y muy principalmente con nuestro prójimo”¹⁵⁹. Por eso Dios rechaza el pecado, porque la ruptura con Él daña también al ser humano y a Dios.

Más concretamente, cuando los israelitas dejan de tener una mirada trascendente sobre el mundo, el prójimo pasa a considerarse una *cosa* más, alguien que puedo usar o rechazar según me convenga. Esto provoca situaciones de injusticia en la relación con los demás. Un asunto que años más tarde la Doctrina Social de la Iglesia se encargará de tematizar bajo la noción de

¹⁵⁹ Pedro Fernández Castelao. “Antropología teológica”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 231. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

desarrollo. Hasta el punto de reconocer que no todo progreso es desarrollo (cf. PP 34)¹⁶⁰ y que especialmente ha quedado manifiesto en la encíclica *Laudato Si*, pues la pérdida de la sacramentalidad de la creación no sólo ha acarreado una expoliación brutal de los recursos naturales, sino situaciones de pobreza insostenibles para millones de seres humanos.

Todas estas claves nos ayudan a reconocer que el ser humano vive la tensión entre el yo (autocentramiento) y los demás (alteridad). De esto habla también GS 13 que describe como en el interior del ser humano se da una lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Nuestro ser alberga una escisión interna en la que el mal vence con más facilidad. Así nos lo revela nuestra propia experiencia: no hacemos el bien que queremos, sino el mal que no queremos (cf. Rom 7,19). “Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas” (GS 13). Sin embargo, de esta victoria del mal sobre el bien no puede deducirse la superioridad de las fuerzas malignas (o estaríamos aceptando como válidas las tesis maniqueas). En realidad, las razones son otras. El profesor Pedro Fernández Castela, siguiendo las tesis de autores como Pannenberg, conjetura más bien dos factores para comprender por qué el mal vence al bien: a) la primacía natural del yo autocentrado y b) el carácter absoluto de los trascendentales y la inmanencia del mal¹⁶¹.

Estos factores justifican, en primer lugar, que el mal vence no porque sea más fuerte o potente, sino porque la inclinación por el yo es siempre más cómoda y fácil que salir de nuestro propio amor, querer e interés. Por otro lado, el carácter absoluto de los trascendentales y la inmanencia del mal distingue la diferencia esencial que existe entre ambas fuerzas. Mientras que el mal, por su naturaleza, no puede trascender los límites de la realidad, los trascendentales (la Bondad, la Belleza, la Verdad y la Justicia) sí podemos pensarlos con carácter absoluto. Ello significa que mientras que el mal sí desarrolla toda su potencia en la realidad por estar siempre a nuestro alcance como una cosa más, los trascendentales, por su naturaleza, nunca alcanzarán su plenitud en la historia.

¹⁶⁰ El cristianismo incorpora a la definición de persona su aspecto trascendental. Por ello, una visión católica del desarrollo no puede identificar este aspecto únicamente con aspectos económicos, pues el ser humano tiene necesidades no sólo materiales, sino también espirituales, morales y religiosas. Desde esta perspectiva, toda cuestión económica que no esté dentro de este concepto de persona supone una falsa concepción del desarrollo. Este tema aparece por primera vez en la constitución pastoral *Gaudium et spes* y, posteriormente se desarrolla en las encíclicas sociales *Populorum Progressio* (1967), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Caritas in veritate* (2009).

¹⁶¹ Cf. Fernández. “Antropología teológica”, 235.

En consecuencia, por eso el ser humano tiende a inclinarse hacia el mal, ya que está más a mano y porque, bajo capa de bien, se muestra como un camino más directo. Esta experiencia universal de ruptura sucede paradigmáticamente una y otra vez en la historia de Israel y es denunciada constantemente por los profetas.

1.2. La idolatría: ruptura de la relación con Dios

La literatura profética centra la ruptura de la relación con Dios, cuya causa principal para Gn 3 es la desconfianza y el deseo desmedido de querer ser como Dios, en el pecado de idolatría. Ahora bien, existen diferentes formas de idolatría más sutiles que el simple hecho de invocar a otros dioses. así idolatrar el poder y la fuerza de las potencias extranjeras y confiar en ellas más que Dios es una forma de idolatría que denunciará el profetismo. Lo mismo que el hecho de hacerse un Dios a la propia medida. El profetismo rechaza taxativamente que el pueblo atribuya a los poderes políticos y a su trabajo cualidades que sólo a Dios competen, porque en consecuencia dejan de amar a Dios para depositar su afecto y confianza en realidades distintas al Señor. Así, pues, el pueblo escogido por Dios concentró todos sus esfuerzos en aquello que dependía de sus propias energías y quiso emanciparse abandonando el vínculo que lo unía con Yahvé. Pietro Bovati resume esta dinámica idolátrica del siguiente modo:

[Israel] ha dado valor divino (es decir, absoluto) a aquello que había sido capaz de producir y reproducir. La multiplicación de los recursos económicos, políticos, técnicos, culturales, va de la mano con la multiplicación de los “ídolos”, cada uno a su modo imagen del hombre y de su fantasmático sueño de imparable potencia vital. Esto es adorar a Baal¹⁶².

En definitiva, el pecado de idolatría aleja a Israel de Dios, a pesar de la cercanía que el Señor ha tenido con ellos: Él los liberó de la esclavitud de Egipto e hizo posible que sobrevivieran al desierto hasta alcanzar la tierra prometida (cf. Ex 3,7). Israel, que nace de la experiencia de liberación que pende de la confianza en Dios, actuando de forma contraria deshace la promesa y pierde aquello que es constitutivo de su identidad (cf. Dt 32,15). ¿De qué modo se explica, entonces, que Israel haya abandonado a Dios? La dejadez de la relación y una vivencia cada vez más rutinaria e inconsciente es la respuesta, así como también sucede en una relación de pareja. Además, el pueblo percibe como algo insoportable la dependencia con Yahvé, porque identifican el desarrollo con emanciparse de Dios. Es, por eso, que el Señor acusa

¹⁶² Traducción propia. Bovati, 116.

a Israel de ignorancia¹⁶³. Porque, a diferencia de como solemos pensarlo nosotros, depender de alguien, necesitar su ayuda o constituir una relación no merma nuestra autonomía, sino que más bien es la condición de posibilidad para nuestro crecimiento como seres humanos¹⁶⁴.

Por tanto, este rechazo a Yahvé supone también un rechazo al prójimo. Este hecho nos permite esbozar la existencia de una relación intrínseca entre las actitudes idolátricas y la injusticia¹⁶⁵. El deseo de tener más conlleva una divinización de los bienes que, en primer lugar, genera situaciones fraudulentas y opresivas. Según José Luis Sicre, las acciones idolátricas son causa de una injusticia directa, es decir, no se respetan las posesiones ni la vida del prójimo. Pero también se puede desarrollar lo que él denomina injusticia indirecta, que es provocada por actitudes egoístas que impiden compartir los bienes con los demás¹⁶⁶. Sin llegar a matar o robar, el lujo y el despilfarro provocan situaciones injustas hacia los más desfavorecidos. Un ejemplo de este tema, que aparece muy poco desarrollado en los profetas, lo encontramos en Am 6,6, “cuando habla de los ricos de Samaría que se dan la gran vida sin preocuparse del desastre de sus conciudadanos pobres”¹⁶⁷.

En cualquier caso, de todas estas actitudes se desprende una actitud de confianza superlativa en la acumulación de bienes y la creencia de que ellos (los israelitas) son el garante de la seguridad y estabilidad en la vida. Cuando ello sucede, no son sólo las personas las que salen mal perjudicadas, sino también la Palabra de Dios (cf. Jer 6,9-30; Ez 33,30-33). Aunque el principal perjudicado por la idolatría y la injusticia es la misma persona que lo aflige.

1.3. La injusticia: ruptura de la relación con el prójimo

Hemos concluido mostrando en el apartado anterior que la ruptura de la relación con Dios comporta la ruptura con el prójimo. Pero esta aseveración se puede hacer a la inversa y es un hecho sobre el que insisten los profetas, quienes no admiten un culto sin hermano y, por tanto, un culto que consagra la injusticia. Dios aparece entonces tapándose los oídos y afirmando

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, 167-168.

¹⁶⁴ Cf. Fernández. “Antropología teológica”, 264.

¹⁶⁵ Más recientemente, el papa Francisco ha abordado esta temática en *Fratelli tutti*. En esta encíclica, el Papa argentino critica la construcción de una sociedad que se articule únicamente desde la mera suma de los intereses individuales y que vacíe de contenido la palabra prójimo para poner en su lugar la palabra socio (cf. FT 101-102).

¹⁶⁶ Cf. José Luis Sicre. *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, 155.

¹⁶⁷ *Ídem*.

que aborrece un culto así, porque el único sacrificio posible es el de la misericordia y la justicia (cf. Is 1,11-17; 58,6-7; Os 6,6). Pero, además de esta dislexia entre culto y justicia, entre Dios y hermano, existe otra también frecuente que es, como en Gn 3, entre apariencia y realidad. De este modo, resulta paradójico que los momentos de mayor progreso de Israel o lo que este juzga como tal, sean también de mayor pecado. En efecto, Pietro Bovati señala que “el profeta invierte estructuralmente la concepción mundana de la historia, revelando que el bien y el mal no se identifican con las apariencias”¹⁶⁸.

Sin embargo, lo más grave de esta situación es que el pecado de idolatría repercute también en el prójimo. La idolatría no se circunscribe al marco cultural, sino que se relaciona con la vida ordinaria. Supone un problema social muy grave, ya que quien trata con indiferencia o con crueldad a Dios, tarde o temprano es susceptible de hacer lo mismo el ser humano. Por tanto, si aceptamos como válida la estrecha relación entre idolatría e injusticia observaremos que no hay dos crisis, una religiosa y otra social, sino una única y compleja crisis socio-religiosa¹⁶⁹. En efecto, la relación con Dios se refleja en la relación con los demás. De modo que la salud de mi vida espiritual influye en mis vínculos sociales y en una mirada respetuosa con el otro que salvaguarde su dignidad.

De esto da habida cuenta los numerosos oráculos de denuncia, difíciles de catalogar, pero que se ciernen a ámbitos como el económico y el político y que, en última instancia, indican que lo religioso, que la relación con Dios no puede estar al margen de un estilo de vida y afecta a todas las dimensiones de esta.

Así, por ejemplo, encontramos algunas perícopas que hacen hincapié en la injusticia que se esconde bajo capa de legalidad y que subrayan algo sobre lo que hemos insistido, la justicia no es sinónimo de legalidad, pues no es justo con relación a una persona y no a una ley. El pecado de Israel es doblemente grave, ya que, por su condición de pueblo escogido, su conducta debería ser diferente. Sin embargo, es tan pecador o más que el resto de las naciones. Israel es injusto con sus hermanos.

¹⁶⁸ Traducción propia. Bovati, 257.

¹⁶⁹ Esta reflexión está inspirada en una de las aportaciones más lúcidas que el papa Francisco realiza en su encíclica *Laudato Si*. Actualmente no podemos hablar de dos crisis, sino de una sola crisis socio-ambiental (cf. LS 139).

En este sentido, una de las críticas más feroces que hace el profeta Amós es que se aproveche la legalidad para ocultar la injusticia, cumpliendo la letra e incumpliendo el espíritu (cf. Am 2,6-16). En efecto, Amós critica los préstamos con intereses y, más concretamente, que los prestamistas exijan su dinero cuando la otra persona no puede todavía devolverlo. El efecto más pernicioso de esta actitud es expropiar a los pobres de sus bienes más necesarios de forma desproporcionada “porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias” (Am 2,6). Por tanto, la avidez de los ricos es una forma de desprecio absoluto hacia los pobres, a los que con su actitud cosifican y tratan con una indiferencia aplastante. De este modo, el profetismo denuncia que no basta con cumplir la letra, porque la letra sin el espíritu mata. En definitiva, lo que el profeta denuncia es que los israelitas hayan perdido que el horizonte de la Ley es, por encima de todo, que el hermano viva.

Existen otras perícopas proféticas que se ciernen las injusticias en el ámbito económico. Bajo la premisa anterior, la economía se comprende como la relación con el hermano a través de los bienes. De esto se deriva una ética donde lo importante no está tanto en si pago o no lo hago, como en qué compro y cómo lo compro. De este modo, la crítica del profeta irá dirigida a la disparidad entre ricos y pobres (cf. Am 4,1-3), al comercio fraudulento (cf. Am 8,4-7; Mi 6,9-15), a la tierra (cf. Mi 2,1-5) y a los palacios (cf. Am 3,9-12).

Otras denuncias, en cambio, se circunscriben al ámbito político. En este caso, la política es la relación entre dos o más personas mediada por una autoridad. En última instancia, dicha autoridad debe sustentarse en Dios y en el servicio a la Torah. Así, por ejemplo, la monarquía de Israel debe tener en cuenta que el rey lo elige Dios, que este debe salir de entre los hermanos y no de potencias extranjeras (para evitar el mestizaje y la idolatría), y que no puede aumentar la defensa ni hacer alianzas matrimoniales (porque la confianza debe estar puesta en Dios). Un texto ilustrativo es Mi 3,1-4.9-12.

El profeta es un elemento clave para la reconciliación, porque recuerda esa unión y con ello trabaja para que el bien se imponga a las fuerzas negativas del mal que acechan a Israel con reclamos atractivos de omnipotencia. Sobre todo, como hemos ya señalado implícitamente, lo normativo es el rostro del hermano. Es el prójimo el que marca la pauta de cómo debe ser mi poseer, lo que tengo y cómo lo gestiona, y también de cómo debo actuar.

Las palabras del profeta serán acusatorias, porque denunciarán la perversión de los valores del pueblo y las consecuencias nefastas que ello comporta (la práctica de un culto privado de justicia, la hipocresía y la idolatría). Este tipo de acusaciones son muy recurrentes en toda la historia del profetismo. Unas acusaciones que irán acompañadas del anuncio de una sanción divina, en cuanto que la actitud de Israel, deliberadamente maligna, supone un perjuicio tanto para el individuo como para la comunidad y, por ello, exige una sanción¹⁷⁰.

La radicalidad del mensaje profético implica, naturalmente, que Israel se resista y defienda de dichas acusaciones. Para el profeta, la fidelidad a su misión supone la persecución y el sufrimiento de todo tipo de calumnias, análogamente a como le sucederá posteriormente a Jesús. La dificultad de escuchar el mensaje profético resulta evidente. El mismo Señor, en las Bienaventuranzas, reconoce la incompreensión que sufre el profeta:

Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan, y cuando, por mi causa, os acusen en falso de toda clase de males. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros (Mt 5,11-13).

En definitiva, el profeta tendrá que hacer frente a los cantos de sirena que le harán pensar que es mejor permanecer callado y evitar los oprobios y menosprecios. Por eso necesitará fuerza de ánimo y un gran amor por la gente para escapar de la tentación de escabullirse y permanecer en silencio con tal de preservar su vida, porque quien habla en nombre de Dios está destinado a sufrir la oposición de los demás¹⁷¹.

2. La posibilidad de la salvación: la iniciativa redentora de Dios

La esclerosis que asola el corazón del pueblo de Israel le lleva indefectiblemente a rechazar con radicalidad a Dios y, en consecuencia, eso le conduce a la muerte. Este es el único destino posible para quien reniega de la revelación de Dios, incurre en la idolatría, y confía la obra de la salvación a sí mismo. La muerte es el lugar para quien no reconoce la única realidad absoluta y adorable que es Dios mismo¹⁷².

¹⁷⁰ Cf. Bovati, 137.

¹⁷¹ Cf. Ibid., 116.

¹⁷² Cf. Ibid., 121.

El drama de la libertad es que, aunque la elección –y, por tanto, la opción por el mal- es completamente libre, el ser humano experimenta en su interior una división interna que le hace hacer el mal que no quiere (cf. Rm 7,19) y, aun deseando responder de corazón a la propuesta de Dios, no consigue del todo alinearse con ella.

Este desdoble lacerante el texto de Gn 3 lo escenifica narrativamente en cuanto que el texto no pretende hacer ni una “ontología” ni una “cronología” del pecado sino más bien, en la línea de lo que apunta san Pablo, expresar la vivencia del propio pecado y es que el ser humano ante su propio mal se siente agente del pecado, pero también víctima de un engaño provocado por la desconfianza y el miedo a la relación. Es lo que hemos llamado pecado original ante el que el ser humano se encuentra atrapado y necesitado de ayuda.

El ser humano no puede auto salvarse, la única opción posible es abrirse a Dios, pero esta apertura no es automática y, al mismo tiempo, en ella concurren tanto el esfuerzo como la gracia. La literatura profética aporta al tratado de gracia dos categorías de gran envergadura y densidad teológica que se hallan presentes también en el NT. Esto son, el *rîb* y la Nueva Alianza que a continuación paso a desarrollar.

2.1. El *rîb*: un procedimiento que mira a la salvación

El término hebreo *rîb* literalmente significa “disputa” y con este nombre la teología denomina un género literario propio del profetismo que es la denuncia. Ahora bien, el *rîb* es más que un género literario¹⁷³. Se trata de un proceso jurídico que se diferencia del *mišpat*. El *rîb* como procedimiento bilateral se vincula a los litigios familiares. Y, aunque no solo cómo género literario sino como proceso de reconciliación principalmente aparece en los profetas, su presencia no se restringe a este corpus literario. Así, por ejemplo, todo el libro de Job, la historia de reconciliación de José con sus hermanos (Gn 37-52) o el mismo proceso de Dios con el ser humano en Génesis 3 puede considerarse un *rîb*.

A pesar de que el *mišpat* y el *rîb* tienen un objetivo común –el restablecimiento de la justicia-, el modo en el que alcanzan dicha finalidad es distinto, porque también su punto de partida difiere. Mientras el *mišpat* responde al problema del mal como lo hacen nuestros actuales

¹⁷³ Pietro Bovati es el autor que estudia el *rîb* como procedimiento. Pietro Bovati. *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986.

sistemas penales –esto es, culmina con una condena– el *rîb* no busca una sentencia reprobatoria, sino que su objetivo es mucho más ambicioso: la reconciliación y, por ello, su punto de partida es el perdón. Ahora bien, esto no significa que no haya acusación ni tampoco que no se recurra a la punición como medio pedagógico para que el pecador cambie de conducta, lo que sí significa es que tanto la acusación como la sanción han de leerse desde la clave del amor y la oferta de reconciliación

La denuncia forma parte fundamental del *rîb* porque es la mediación necesaria para que el pecador reconozca su culpa y se puedan cumplir los deseos de reconciliación del acusador, Dios o la víctima. Desde esta perspectiva, emerge con toda su fuerza el aspecto sapiencial de la sanción como camino de salvación a través del cual el Señor busca propiciar una acción reparadora que no se manifiesta tanto en una dinámica sacrificial que el Señor rechaza porque sabe que pueden estar vacíos de contenido, cuanto en el reconocimiento profundo de nuestra incapacidad para hacer el bien que deseamos. Es, entonces, cuando se produce la experiencia de sentirnos aceptados a pesar de nuestra condición pecadora. En eso consiste ser justificados por Dios, en que por pura iniciativa suya somos agradecidos.

Lo que el *rîb* presupone es que no es la conversión la que genera el perdón, sino el perdón la que genera la conversión. En definitiva, el modo de proceder de los profetas está orientado constantemente a salvar a la persona que se ama. Un hecho que nos resulta evidente en la relación padre-hijo, ya que sabemos que cuando un padre regaña a su hijo lo hace por amor y porque de ese modo espera enseñarle algo. Análogamente, así sucede también con los profetas. Como apunta Pietro Bovati, “aquello que es perseguido no es la condena y la muerte, sino la corrección del culpable y la reconciliación”¹⁷⁴. En la relación entre Dios e Israel, el primero asume la figura del padre (cf. Dt 32,6; Is 1,2; 63,16; Jer 3,4) o, incluso, de marido (cf. Ex 16,23; Is 5,1-7; 50,1; 54,6-7; 62,4-5), que sanciona como instrumento necesario para favorecer la reconciliación con el prójimo¹⁷⁵.

Por tanto, las palabras del profeta son ante todo salvadoras. Por eso, usa el *rîb* como procedimiento predominante y no solo como género literario de denuncia, ya que es típico del profetismo ensamblar una perícopa de denuncia a un oráculo de salvación y, en este sentido, la

¹⁷⁴ Traducción propia. Bovati., 144.

¹⁷⁵ Cf. Ídem.

acusación no puede ser leída sin este horizonte salvífico. Por ejemplo, esta alternancia se observa en Os 1–3, pero también es una secuencia característica de todos los libros proféticos culminar con libros de la consolación, en el caso de los profetas mayores o de oráculos de salvación, en el caso de los menores. Para los estudiosos la insistencia sobre esta secuencia sea en estructuras breves como las perícopas, sea en las estructuras de los libros es indicio de una intencionalidad: comunicar que la última palabra de Dios sobre la historia es una oferta de perdón y, por eso, desde ahí se ha de entender la acusación y la sanción.

Ya hemos indicado que el *rîb* como procedimiento se halla en todo el AT y el NT, pero en el profetismo bíblico de forma sucinta se configura en un esquema reconocible¹⁷⁶. El profeta denuncia la situación de pecado existente que el pueblo no reconoce porque se presenta bajo capa de bien. El profeta manifiesta su capacidad para captar la realidad y penetrar en ella. Toda la responsabilidad de la denuncia recae en él, porque el resto de las instituciones de Israel son cómplices del pecado del pueblo. Con su denuncia el profeta no busca condenar, sino provocar una reacción que favorezca la conversión de los pecadores. Aun así, el profeta tendrá que asumir que su predicación genera hostilidad en quienes le escuchan, porque ha sacado a la luz sus pecados. Se trata del peaje que debe sufrir para que el pecador pueda reconocer la gravedad de sus actos.

Normalmente, la acusación va acompañada de una sanción. Aunque existen casos en que la sanción es solamente una amenaza que no se ejecuta. Pero en el caso de realizarse, se observa que cuando Israel reconoce su pecado, la punición finaliza, ya que no tiene sentido continuar con ella. No así en el caso del *mišpat* donde la condena se ha de cumplir íntegramente, aunque el culpable se reconozca pecador. Acusación y perdón no deben comprenderse desde una sucesión cronológica. El deseo de reconciliación es el punto de partida y marca también los medios, aunque sean sancionadores, que se escogen para que el culpable se convenza de no continuar haciendo el mal. Ahora bien, la salvación no es automática. Pues el perdón dado por la parte agredida, que en muchos casos es Dios, no significa que el agresor la acoja inmediatamente y, por tanto, el *rîb* puede no culminar si este persiste en su cerrazón.

Y, en este sentido, esta categoría teológica ilumina el tratado de gracia donde la justificación no es fruto de esfuerzo humano, pero tampoco la gracia anula la libertad de la

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 150-151.

persona ni la salvación se efectúa sin nosotros. El perdón, en cierto modo, introduce una discontinuidad en cuanto se trata de un evento ilógico, en el sentido que lo que pone de manifiesto es que la lógica de Dios es distinta a la nuestra y que, por su acción, allí donde sobreabundó el pecado, se manifiesta sobreabundantemente la gracia. El *rîb* nos descubre cuáles son los deseos más profundos de Dios: perdonar y establecer una nueva alianza con su pueblo. En definitiva, la profecía, bajo la sucesión denuncia-salvación, trata de ser la espuela que facilite al ser humano la conversión para que actúe verdaderamente como lo que es: una criatura libre y autónoma.

2.2. El deseo de Dios: el perdón y una nueva alianza

El deseo de perdón cristaliza en el *rîb*, entendido como procedimiento de reconciliación. Ahora bien, si el movimiento salvífico se origina en Dios y su infinito amor provoca la conversión, la salvación no se realiza sin el consentimiento del ser humano. Y, en este sentido, hemos dicho que el *rîb* favorece una correcta interpretación de la dinámica de la justificación en la que necesariamente confluyen Dios y el ser humano. Muchos textos proféticos registran cómo Israel se reconoce pecador y suplica el perdón de Dios. En efecto, la Escritura recoge toda una serie de oraciones penitenciales en las que los israelitas imploran la misericordia de Dios (cf. Is 57; Jer 31,18-19; Os 14,2-9; Jl 2, Jon 3,1-10)¹⁷⁷. Sin embargo, el perdón de Dios no está condicionado. Es un acto libre en el que siempre Él toma la iniciativa donando su gracia gratuitamente.

Las amonestaciones que Dios ha hecho a su pueblo por medio de los profetas han de encuadrarse, por tanto, en ese amor desde siempre y por siempre del Señor a todas sus criaturas. Un acto que revela, en última instancia, en qué consiste la dimensión universal de la historia de la salvación¹⁷⁸. De hecho, los términos utilizados en los textos veterotestamentarios para expresar el amor incondicional de Dios a Israel hacen referencia a la gratuidad en la relación entre personas y enfatizan la desproporción y la sobreabundancia divinas. Estos términos se concentran en la fórmula de alianza (cf. Ex 34,6-7) cuya aparición estratégica, y posiblemente intencional, jalona el corpus literario de los Doce Profetas (cf. Jl 2,13; Jon 4,2; Na 1,3).

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 209.

¹⁷⁸ Cf. Fernández. “Antropología teológica”, 260.

Ahora bien, tan importante como la densidad teológica de la fórmula es su ubicación. De hecho, se halla en correlación con la revelación del nombre de Dios en Ex 3,14. Liberado de la esclavitud de Egipto, el pueblo se compromete en el Sinaí a guardar los mandamientos. Pero acto seguido, y recién inaugurada la alianza, se hace un becerro de oro y Moisés, el profeta, debe de interceder. En esta tesitura Dios revela por segunda vez su nombre condensado en la fórmula de gracia (cf. Ex 34,6). Esto es, el pecado provoca que Dios se tenga que revelar más y mejor. O, lo que es lo mismo, el pecado desafía al amor. Y este amor auténtico se revela como un don completamente inmerecido y totalmente gratuito. Esta experiencia religiosa se intensifica en el exilio, experiencia a partir de la cual se acuña la categoría de Nueva Alianza.

La dinámica de pecado, petición de ayuda y donación de perdón se repite como esquema en el libro de los Jueces y permea todo el camino del desierto, así como toda la historia de Israel. Pero esta dinámica, si bien importante, termina por convertirse en frustrante. Pues la alianza se renueva, pero enseguida la relación se vuelve a romper por parte de Israel. Y esta tendencia denota su incapacidad para mantenerse en la relación. Por tanto, la renovación sistemática lo único que hace es prolongar un poco más la relación. Pero esta incapacidad resulta desalentadora.

Durante el exilio, Israel sucumbe a la crisis religiosa más profunda que hasta el momento había tenido y, por eso, el exilio se convierte en paradigma de cualquier otra crisis. Pues bien, este momento se describe como una total ruptura y para ello se utiliza el campo semántico del divorcio. Pues según la ley de Moisés, aunque los divorciados se volvieran luego a enamorarse, no podían volverse a casar. Es decir, se trata de una ruptura total de la relación sin marchar atrás. En este sentido, no basta con una simple renovación de la alianza. Para recomponer la relación se necesita un acto completamente nuevo. Y es en este contexto donde emerge la Nueva Alianza.

Aunque el único texto donde se emplea el término Nueva Alianza es la perícopa de Jer 31,31-34, en cambio los exegetas consideran que son bastantes más abundantes los textos que reflejan esta realidad (cf. Dt 28-30; Sal 50; Is 54; Jer 31,29-34; Os 2,4-25). Como ya indicamos en el capítulo II sobre la cristología, Paul Beauchamp acuña el concepto de “cumplimiento”. Pues, si, por una parte, el cumplimiento no es una simple renovación, exige un elemento de novedad y, con ello, de discontinuidad. Por otra parte, tampoco la separación es de tal calibre que la Nueva Alianza esté completamente desvinculada de las anteriores. A pesar de su novedad o discontinuidad, exige un elemento de continuidad que la literatura bíblica cifra utilizando un

vocabulario análogo y entablando una sucesión temporal. La Nueva Alianza tiene que venir no sólo por el fracaso de las anteriores, sino también como su cumplimiento.

De entre todas las características de los textos de Nueva Alianza, el elemento más significativo es la donación de un órgano interno para poder vivir esa relación sin que sea frustrante. Como ya hemos abundado anteriormente, el problema de la secuencia ruptura de la relación y restablecimiento es que, si esta dinámica se propaga en el tiempo, termina siendo nociva. En el sentido que Israel constata una y otra vez su incapacidad de permanecer fiel al amor. Por eso, la Nueva Alianza se expresa con una terminología de nueva creación. Así Ezequiel 36 y 37 con la donación de un corazón nuevo, de carne y un espíritu nuevo, o bien, el Sal 50 que explícitamente pide que Dios lo “cree”, entendiendo el perdón no solo como cancelación de la culpa sino propiamente como un acto de creación. En los textos de Os 2 e Is 54, lo que dona Dios como regalo del desposorio es la justicia y con ello capacita a Israel para mantenerse en la relación, ya que como hemos insistido, la concepción de justicia en el AT es relacional y relación con otro sujeto, no con relación a una norma. Por último, el texto de Jer 31 habla de una circuncisión interior. Todo ello debemos situarlo en el tiempo del post-exilio de Babilonia, donde la crisis entre Dios e Israel había sido total.

Respecto a esto último, a diferencia de la Alianza anterior esta ya no necesitará de un soporte externo para ser considerada, sino que el Señor la inscribirá en lo profundo de su corazón, para que así nadie tenga que ser ya instruido, porque todos la conocen por estar en su interior (cf. Jer 31,33-34). En un tiempo anterior al de Jeremías, el Señor quiso que el pacto perdurara y, por eso, la inscribió sobre piedra (cf. 1 Re 8,9), pero, sin embargo, las tablas se han mostrado un elemento vulnerable y frágil. Se pueden romper, robar y, de no leerlas, también se pueden olvidar. Por eso, la voluntad de Dios es inscribir la nueva alianza allí donde de verdad perdure eternamente y pueda ser observada con rectitud. En consecuencia, la sede de la nueva alianza será el corazón. Este nuevo inicio supone que los israelitas tengan siempre presente la Ley, porque la guarda en su interior.

Por deseo de Dios y consentimiento de Israel comienza, por lo tanto, un nuevo paradigma. De este modo, el Señor lleva a cumplimiento la promesa de perdón hecha a Israel¹⁷⁹. En cualquier caso, la Nueva Alianza no debe comprenderse en oposición a la anterior. Por los

¹⁷⁹ Cf. Bovati, 192.

elementos de continuidad que ya hemos reseñado, pero también porque los interlocutores siguen siendo los mismos. Desde esta clave, la Nueva Alianza no es, por tanto, una ruptura con los israelitas. Dios no busca otras personas con las que establecer un nuevo pacto, sino fortalecer y estrechar la relación con los mismos que le habían rechazado. La Nueva Alianza no significa un desdecirse de Dios; al contrario, reafirma la vocación a la que un día fueron llamados.

Ahora bien, la Nueva Alianza no debe entenderse como una tentativa más de Israel para volver al Señor, ni tampoco como una simple reforma religiosa. Más bien, se trata de una transformación radical en la relación de Yahvé con su pueblo que apunta hacia la eternidad¹⁸⁰. A este respecto, el texto de Jer 31,31-34 resalta con maestría los elementos novedosos de esta segunda alianza centrados en el conocimiento interno y el perdón. Por eso, la sede de la nueva alianza será el corazón. Este nuevo inicio supone que los israelitas tengan ya no sólo siempre presente la Ley, sino además escrita en su interior. Se indica así que el cuerpo ha asimilado la Ley y forma parte del propio ser. Algo que, por otra parte, evoca la vocación profética.

Desde esta perspectiva, se podría decir que conocer la Ley es equiparable a conocer a Dios. Se alcanza un nuevo estado de conocimiento, pues, el devenir histórico de la primera alianza muestra que verdaderamente Israel no llegó a conocer a Dios anteriormente. Ahora es distinto, existe un elemento del todo singular, y es que Dios establece una relación directa entre Él e Israel. De este modo, la Nueva Alianza apunta hacia un elemento importante: no basta con el simple cumplimiento de la norma. Dios desea que nuestra conciencia quedé talmente comprometida con él como para cambiarnos por dentro. Sólo lo que queda arraigado en nuestro corazón es capaz de movilizarnos verdaderamente y de promover un cambio en nuestra vida. La justicia, la bondad y la benevolencia son las actitudes que Dios ha puesto en el interior de los israelitas para que, comprendiendo internamente, cambien de veras su conducta.

Por último, el perdón, entendido como nueva creación, supone el culmen escatológico de la revelación de Dios. El acto de perdonar es radical: Dios, a quien se le atribuye una justicia perfecta, realiza el acto extremo de olvidar las culpas del pueblo de Israel y, de ese modo, se revela también que su misericordia es excelsa. Para el AT, una acción de este tipo sólo es atribuible a Dios, aunque existen algunas contadas excepciones¹⁸¹. Las connotaciones que esto

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 187.

¹⁸¹ Véase, la historia de José (cf. Gn 37-50) o algunos episodios de la historia de Moisés (cf. Nm 12).

adquiere en el NT son especialmente llamativas. Pues en Cristo se nos ha dado la gracia de participar de un poder exclusivo de Dios, un hecho que sella definitivamente el cumplimiento de la nueva alianza.

Aunque el profeta use un mensaje amenazador y profetice una experiencia de humillación y muerte, el horizonte último de su predicación está puesto en la reconciliación. Es decir, en antagonismo con la posibilidad del mal y la realidad del pecado, existe también la posibilidad de la salvación y la realidad de la gracia. Así, cuando por su perseverancia el profeta consigue ser escuchado, se produce entonces un evento de gracia, análogo al que previamente él mismo ha experimentado: el Espíritu pasa a ser operante en el corazón de la persona que lo recibe. En efecto, la obediencia de la fe se realiza por un milagro del Espíritu (cf. DV 5).

Un hecho que supone una discontinuidad radical respecto al estado anterior y que puede parangonarse a una nueva creación (cf. Is 65,17; Jer 31,22) que, paradójicamente, se realiza en el momento en el que todo parece perdido. El mensaje central de la tradición profética es la resurrección (que aquí viene comprendida como salvación), pero para que esta sea posible, antes es necesaria la muerte. De lo contrario, la resurrección parecería una simple continuidad con el pasado, una tranquilizante supervivencia. En definitiva, es la experiencia de la muerte la que nos abre verdaderamente a la vida.

3. Una mirada a la escatología del profetismo

El concepto de Nueva Alianza comprendido como un acto creativo nuevo precipitado por el perdón nos deja en el umbral de esa disciplina teológica que es la escatología. Además del derroche de perdón como un acto libre y capacitador que permite a Israel vivir una nueva relación con Dios, los textos post-exílicos describen la nueva venida de Dios con los exiliados y la espectacular transformación del desierto en un nuevo Edén. De hecho, generalmente la escatología utiliza términos de la protología para indicar cómo será el futuro

Voy a articular la exposición en dos grandes apartados, el primero gravita en torno a la categoría escatológica de juicio muy presente en el corpus profético, pero también en el NT. En un segundo apartado me centraré en esa recapitulación universal y final que se dará en la persona de Cristo. En realidad, la división responde a la famosa afirmación “ya, pero todavía no”. La intrusión de Dios en la historia provoca que el escatón entre y provoque un dinamismo

imparable, es el “ya”. Ahora bien, aunque tiende a ella, la historia todavía no ha llegado a su consumación.

La Nueva Alianza remodela toda la realidad, hasta tal punto que puede ser comprendida como una Nueva Creación. En este sentido, la Nueva Alianza genera unas expectativas escatológicas que culminarán primero con la venida de Jesús (cf. Mc 1,15) y, después, en la parusía: la venida en poder de Cristo resucitado para la realización plena de la salvación del mundo iniciada en la Cruz.

3.1. Una escatología presente

El periodo inmediato del post-exilio se caracteriza por una escatología esperanzada, pero sobre todo germinando en el presente. El Segundo Isaías es quizás el que mejor ejemplifica esta experiencia religiosa de Israel de que Dios ha irrumpido en la historia y vuelve a vivir en medio de Israel. Por eso, la naturaleza aparece transformada y todo canta y aplaude tras el paso de Dios quien regresa con los exiliados. Todo se rinde a su dominio de amor y de perdón.

Análogamente el NT presenta la venida de Jesús como una irrupción del éschaton en la historia que ya no tiene marcha atrás. Jesús con su muerte y resurrección ha introducido un principio salvífico en la entraña de la historia que ya no tiene marcha atrás y que lo precipita imparables hacia este futuro que es Dios. Para las primeras comunidades cristianas, la parusía debía *terminar* y *finalizar* la historia. Es decir, este acontecimiento es concebido en términos cronológicos, pero también definitorios, ya que con ella la historia alcanza la plenitud de sentido.

Por consiguiente, la parusía se concibe como la pieza central del éschaton, ese momento en que el Reino alcanzará su cumplimiento y consumación. Entonces, todo quedará sometido a Cristo, “su dominio sobre el mundo se hará realidad” y habrá culminado toda la historia salvífica¹⁸². Como ya hemos abundado, la visión profética de la historia participa de este planteamiento escatológico y el mejor legado que deja es esa escatología estrechamente conectada a la historia. Así pues, la predicación de los profetas evoca constantemente las promesas escatológicas del NT como el conocimiento del Señor o el perdón de los pecados (cf.

¹⁸² Nurya Martínez-Gayol Fernández. “Escatología”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 647. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

Mt 9,6; 11,25) al tiempo que con sus palabras denuncia la injusticia al prójimo y la idolatría. Con ello, trata de dar razón de la verdadera finalidad de Israel.

Cuanto hemos dicho con anterioridad a propósito del *rîb* puede ahora iluminar igualmente la noción de parusía, pues esta también tiene un carácter procesual como recoge el Símbolo niceno-constantinopolitano: “ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos” (DH 125). De nuevo, no se trata de un juicio que ponga el acento en la punición, sino en un acto en el que la historia recibe todo su sentido¹⁸³. Así pues, la clave está en comprender el juicio como un momento de la parusía, porque lo importante se juega en la alegría por la llegada de Cristo y su oferta de salvación (cf. Jn 3,17).

Desde esta perspectiva, el papel de juez en la parusía no le corresponde tanto a Cristo como a la persona, que se convierte en juez para sí mismo. El Señor no es quien pone obstáculos para la salvación de la persona, sino el ser humano. Al igual que en el *rîb* y en la noción de la Nueva Alianza el sí de Dios está dado, su oferta salvífica es una realidad, pero no se realiza sin nuestro consentimiento. De ahí que el concepto de *autojuicio* sea el que mejor ilumine la idea de juicio de crisis incluida en la parusía. Así lo interpreta también el pensamiento profético-apocalíptico (cf. Is 13-27, Am 5,18-20), que enfatiza la responsabilidad de la persona y la huella que nuestras acciones dejan en nuestro destino.

La teología paulina también se expresa en términos parecidos. Según San Pablo, Padre e Hijo no son acusadores, pues de ellos sólo se puede esperar la justificación, la comunicación de la justicia con amor misericordioso (cf. Rom 8,3-39). Lo decisivo para el apóstol de Tarso es situar nuestras acciones en el horizonte del amor de Dios, por lo que nuestro seguimiento de Cristo trata de responder, siempre desde la desproporcionalidad, a esa misericordia del Señor.

Por lo tanto, el concepto de juicio se sitúa desde una perspectiva moral en la que es nuestra actitud la que determina nuestro futuro escatológico. En ese sentido, Nurya Martínez-Gayol considera que la situación de cada cual llega consolidada al éschaton, pues “no se trata de una sentencia judicial extrínseca que en el momento último me constituye en maldito o bendito. El juicio escatológico es mostración de verdad y de sentido: constata lo que ya había. La suerte de la persona se decide en la confrontación con el prójimo, que es sacramento de

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, 659.

Cristo”¹⁸⁴. El juicio de crisis es una realidad presente que no ignora el contenido del juicio escatológico. Sin duda, el juicio escatológico será amoroso y salvífico, pero la luz vendrá arrojada por las opciones tomadas libremente por cada uno de nosotros.

3.2. Cristo, el *rîb* de Dios

De cuanto hemos dicho sobre el juicio de crisis, podemos interpretar que este acontece ni más ni menos que en el presente, y se fía a la responsabilidad individual. De ahí se sigue que la preocupación del creyente no debería estar en el futuro, pues sabemos que entonces acontecerá la gracia y el desbordamiento de la misericordia divinas, sino en nuestras acciones presentes, todas ellas amenazadas de eternidad¹⁸⁵. Por eso, concluimos afirmando que somos nosotros mismos quienes nos juzgamos, mientras que el prójimo se convierte en lo normativo, rostro de ese Alguien que nos invita a ejercer hasta las últimas consecuencias nuestra libertad. Por tanto, esto significa que nuestro destino escatológico tiene lugar en la respuesta de la persona a sus responsabilidades históricas¹⁸⁶.

Bajo esta concepción hicimos notar antes cómo así se salvaguarda el acontecimiento de Cristo de considerarlo como un veredicto de condena, ya que se trata de “un camino sapiencial y una sana sacudida para la conciencia habituada al mal”¹⁸⁷. Es por ello por lo que nos aventuramos a considerar a Cristo figura paradigmática en quien el NT retoma todo el universo procesual propio de la tradición profética. “Y si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no lo condeno, pues no vine para condenar al mundo, sino para salvar al mundo” (Jn 12,47). Así, pues, Cristo mismo se nos presenta como *rîb*¹⁸⁸. Por tanto, consideramos a Cristo “como la síntesis viviente de las metáforas jurídicas con las cuales en el AT es descrita la actuación de Dios en la historia (y más allá de la historia)”¹⁸⁹.

Identificar al Señor Jesús bajo la noción del *rîb* fundamenta positivamente sus pretensiones mesiánicas y su dimensión escatológica. En primer lugar, porque pone de relieve

¹⁸⁴ Ibid., 665.

¹⁸⁵ Cf. Ibid., 666.

¹⁸⁶ Cf. Ídem.

¹⁸⁷ Mario Cucca, Benedetta Rossi, Salvatore Maurizio Sessa. “*Quelli che amo io li accuso*”. *Il rîb come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi*. Asís: Cittadella Editrice, 2012, 13.

¹⁸⁸ Seguimos en este punto la reflexión hecha por la profesora Bruna Costacurta y que sistematiza Salvatore Maurizio Sessa y Benedetta Rossi, entre otros.

¹⁸⁹ Mario Cucca, Benedetta Rossi, Salvatore Maurizio Sessa, 184.

la pasión comunicativa Dios, que se sirve de articulados estratagemas literarios y eficaces módulos estilísticos en miras a la reconciliación y al restablecimiento de la alianza originaria¹⁹⁰. Un hecho que sólo puede suceder reconociendo las intenciones amorosas y salvíficas de quien ha empezado el *rîb*, en este caso, Dios mismo. Y, en segundo lugar, la imagen de Cristo como *rîb* cimienta el amor de Dios a su Pueblo, asumido históricamente por el Señor en su donación hasta la cruz.

En conclusión, la vida de Cristo, desde la óptica del *rîb*, se entiende como el acontecimiento que nos libera de cualquier obstáculo que se interponga entre Dios y nosotros y que nos impide relacionarnos con Él. Por tanto, la palabra de Cristo, aun siendo en muchas ocasiones acusadora (cf. Mt 21,12-13; Lc 11,42-46) busca renovar la alianza perdida y mostrar al pecador su culpa para que pueda emprender un proceso de reconciliación. La paradoja que resulta de todo esto es que, contrariamente a la percepción común, la palabra de acusación es la expresión de una afirmación de vida y, por tanto, de esperanza¹⁹¹.

Así, pues, la existencia de toda persona debería fundamentarse sobre la elección y el amor de Dios a su pueblo (cf. Dt 7,7). El Señor, por medio del lenguaje profético y de sus símbolos, manifiesta su deseo de vida y su horizonte de salvación para todas las generaciones. De modo que somos invitados a vivir desde las virtudes teologales, ya que nos hacen percibir a Dios como origen y destino de la vida, “como la *promesa* que la dinamiza y sostiene hacia un futuro plenificador y sanador, encendiendo su esperanza; como *amor* que la hace existir con sentido y gozo, en la participación de su propia vida”¹⁹². Se comprende, entonces, como la verdad de la vida, que parte de la profundidad de Dios, también tendrá que ver en la eternidad con todo aquello que en nuestra vida terrena hemos vivido. El juicio escatológico será un juicio de salvación. Se tratará de un juicio que, teniendo en cuenta nuestras acciones y la libertad con la que actuamos, dejará un tiempo para la purificación de nuestras acciones pecaminosas, que contradicen la obra de Dios, para así poder participar completamente de la gloria de Dios.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 209.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, 267.

¹⁹² Martínez-Gayol. “Virtudes teologales”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 720. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

Empezamos este cuarto y último capítulo con el Tratado de Antropología teológica. Concretamente, partimos de la libertad de la persona como elemento decisivo en la acogida de la palabra profética y, por tanto, de la Palabra de Dios. Este hecho tiene una relevancia muy significativa para la comprensión de la relación interpersonal y amorosa de Dios: la constitución dramática de nuestra existencia, la posibilidad de renunciar a Dios y su proyecto es, paradójicamente, la condición de posibilidad que hace verdadera la relación interpersonal y amorosa con Dios. Sin la opción de rechazar a Dios la gracia sería un engaño ilusorio, pues estaríamos sometidos a la tiranía de la voluntad divina. De este modo, el Tratado de Antropología, como el Tratado de Gracia, parten de una misma premisa: el ser humano es un sujeto de libertades.

De ello da buena prueba el pueblo de Israel, que a lo largo de su historia transgrede una y otra vez la Ley ensimismándose en actitudes autocomplacientes, mundanas y prosaicas, que traicionan su naturaleza dependiente y de su condición de criaturas. A partir de esa historia controvertida entre Dios e Israel, a lo largo de este capítulo hemos querido demostrar cómo el profetismo bíblico ofrece una visión profunda de lo que significa el drama de la libertad y el pecado original: tanto el pecado como la justicia se entienden desde claves relacionales. Por tanto, la relación con Dios expresa cómo me relaciono con los demás. En otras palabras, el ser humano está llamado a vivir su experiencia de fe de forma integrada.

Desde esa perspectiva, el profeta es aquel suscitado por Dios de entre los hermanos con la misión de denunciar el pecado cometido y contribuir así al restablecimiento de la justicia y la alianza entre Dios y su pueblo, un hecho que no se produce inmediatamente. En ese sentido, creemos que la gran contribución y originalidad de este cuarto capítulo ha consistido en utilizar el *rîb*, una noción fundamental de la literatura profética, como clave de lectura unitaria del tratado de gracia. Nuestra reflexión ha tratado de demostrar cómo la historia de salvación puede considerarse un *rîb*. En consecuencia, Cristo mismo es el *rîb* por antonomasia.

Entre otras cosas, asumir esa perspectiva nos ha permitido comprender el perdón de Dios no como renuncia a la venganza, sino como oportunidad y deseo que el otro se convierta. También nos ha servido para iluminar otros conceptos teológicos igualmente importantes como

el de parusía. Así pues, la categoría de *rîb* confirma el juicio escatológico como un juicio de salvación al tiempo que reconoce la responsabilidad del ser humano en su futuro escatológico.

Por tanto, podemos concluir afirmando que la interacción entre pecado y gracia a la luz de la óptica profética introduce una comprensión más profunda del modo de proceder de Dios frente al pecado e ilumina el vínculo estrecho que existe entre fe y vida.

CONCLUSIONES

El título de este trabajo, “habló por medio de los profetas”, es el inicio de la carta a los Hebreos (cf. Heb 1,1) y esta misma formulación la recoge también el credo nicenoconstantinopolitano en su artículo tercero sobre el Espíritu Santo (cf. DH 150). Su inclusión en el Símbolo de fe pone de relieve la importancia que el profetismo tiene en la comprensión de la revelación de Dios y en cómo éste funciona perfectamente como gozne entre el AT y el NT desde la categoría del cumplimiento. Este dato, unido a otras razones, ha sido uno de los motores para emplear el profetismo como clave de lectura unitaria no sólo de la Escritura o del tratado de revelación, sino como síntesis teológica.

La característica de nuestra memoria consiste en aplicar una categoría bíblica a un trabajo que, fundamentalmente, dialoga con la dogmática. Con ello, hemos querido contribuir a cimentar una reflexión teológica que rehúya el estudio aislado de la teología según disciplinas, a favor de un pensamiento transversal e interdisciplinar que, si bien supone un reto intelectual mayor, enriquece y profundiza la teología a fin de hacer emerger las conexiones y la relación intrínseca que existe entre los diversos campos de estudio teológico. Por consiguiente, hemos renunciado al tentativo de articular esta memoria tratando de abarcar las cincuenta tesis propuestas por la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas que reúnen los contenidos fundamentales de la teología. Ello nos resultaba una metodología de trabajo artificiosa que, en ocasiones, forzaba innecesariamente los vínculos entre las tesis que componen el corpus teológico y la categoría por nosotros elegida, el profetismo.

Por estas razones, hemos preferido modular nuestra memoria en torno a los grandes tratados de teología. Así, el primer capítulo ha sido construido siguiendo un esquema comunicativo (interlocutor, mensaje y receptor) que ha puesto en valor la relación que existe entre la revelación redentora de Dios y la recepción de la Palabra bajo un esquema sacramental (gestos y palabras). La articulación de todo ello por medio de la acción del Espíritu y el concepto de inspiración, marca el pasaje al segundo capítulo, pues la relación de Jesús con el Espíritu permite trazar la identidad de Jesús desde la tipología profética. El tercer capítulo desarrolla un esquema eclesiológico basado en el concepto de Pueblo de Dios por su perfecta adecuación al profetismo bíblico. Finalmente, el cuarto capítulo trabaja sobre la noción procesual del *rit* como

elemento que mantiene unidos paradójicamente la realidad del pecado y de la gracia para culminar con la escatología.

Nos parece poder afirmar que esta estructura sea sólida, ya que nos ha permitido reflexionar con naturalidad sobre el profetismo bíblico y su relación con los temas centrales de la teología. Los hitos más significativos a los que creemos haber llegado son los siguientes.

En primer lugar, los profetas constituyen un principio de comprensión apto del tratado de revelación, ya que en ellos se da paradigmáticamente una confluencia divino-humana que, a un tiempo, expresa la revelación como acontecimiento dialogal (cf. DV 2) y, al otro, muestra la necesidad de encarnar la Palabra y orientar a ella toda nuestra existencia. En efecto, y en segundo lugar, con este aspecto se ha recuperado una dimensión más existencial en relación a los clásicos conceptos de revelación o inspiración, entre otros. En tercer lugar, es interesante como los profetas nos han permitido hacer una lectura original sobre la naturaleza sinodal de la Iglesia que va más allá de un signo de los tiempos y que hunde sus raíces en la elección de Dios de reinar sobre el pueblo de Israel bajo una autoridad de corte profético. Finalmente, otra de las aportaciones más significativas de esta memoria ha sido la de aplicar el *rîb* profético al tratado de gracia y de ahí ampliarlo y suturarlo con la escatología, destacando la sobreabundancia de la gracia divina sin menoscabar con ello la importancia que la libertad juega en nuestro destino escatológico.

Por supuesto, a lo largo de este proceso también nos hemos encontrado con algunos límites. El principal, ha sido el tiempo. De por sí, el tercer año de Teología es un curso concentrado y en el que se mantiene el ritmo de estudio y de trabajo de otros años, quizás más si cabe. Por ello, no ha sido fácil estudiar y sacar adelante los exámenes y trabajos, al tiempo que la memoria. Teniendo en cuenta también los compromisos pastorales, reconozco que en ocasiones me han acechado las dudas sobre la idoneidad de hacer este trabajo, ya que el contexto no lo favorecía.

Por otro lado, hacer una síntesis teológica partiendo de un concepto no siempre resulta fácil, pues no todos los temas tratados ofrecen la misma plasticidad para ser visto bajo la misma óptica. Así, por ejemplo, todo lo que concierne a los sacramentos no lo pudimos tratar en un único capítulo, sino que vimos que lo idóneo era trabajarlo de forma transversal. Lo hemos

hecho desde el tratado de revelación, a través de la sacramentalidad de la revelación, al hablar del bautismo de Jesús o al referirnos a la Iglesia como sacramento universal de salvación.

Finalmente, la extensa bibliografía que existe requiere un trabajo de consulta amplio y, posteriormente, de selección. Mientras uno escribe, siempre piensa que podría haber añadido esto o aquello otro, que sería interesante hacer mención a tal reflexión leída en un autor o citar en nota alguna cosa más. Poner límites ha supuesto también un esfuerzo como también tratar de hilar bien cada uno de los capítulos. Suturar bien todas las ideas ha significado rescribir en más de una ocasión los capítulos. Además, se suma el hecho de aprender a hacerlo desde una metodología científica y académica con la que me he ido familiarizando poco a poco, pues nunca antes había asumido un reto tan grande a pesar de mi largo y variado recorrido como alumno universitario.

Terminamos, pues, considerando que la asunción de la categoría profética como síntesis teológica ofrece nuevas intuiciones a nivel cristológico, eclesiológico, escatológico y moral/pastoral. Desde esta perspectiva, surge en nosotros la pregunta sobre si sería posible sintetizar otros campos bajo esa clave. Por ejemplo, a nivel pastoral, la catequesis o, en otro orden de estudio, el currículum de religión. Creemos que los profetas son lo suficientemente atractivos y actuales como para revitalizar dichos ámbitos, al tiempo que proponerlos como modelo de creyente en el que vernos reflejados. En ese sentido, otra vía a explorar sería todo el campo de estudio que ofrecen los relatos de vocación profética. En el actual contexto secular que vivimos y ante la falta de vocaciones, creo que los profetas pueden arrojar luz al momento presente.

BIBLIOGRAFÍA

Artola, Antonio M. y José Manuel Sánchez Caro. *Introducción al Estudio de la Biblia*. Vol. 2. Estella: Verbo Divino, 1989.

Benedicto XVI. *Miremos al Traspasado*. Rafaela, Argentina: Fundación San Juan, 2007.

Bouyer, Louis. *La Biblia y el Evangelio. El significado de las escrituras: del Dios que habla al Dios hecho hombre*. Madrid: Ediciones Rialp, 1977.

Bovati, Pietro:

Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986.

_____ “*Così parla il Signore*”. *Studi sul profetismo biblico*. Bologna: EDB, 2008.

_____ Bovati, Pietro y Pasquale Basta. “*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*” *Studi sul profetismo biblico*. Milano: San Paolo, 2012.

Brown, Raymond E. *La muerte del mesías, Vol. I-II*. Estella: Verbo divino, 2021.

Busto Saiz, José Ramón. *Cristología para empezar*. Santander: Sal Terrae, 1991.

Comisión Teológica Internacional. “La Iglesia como sujeto histórico”, en *Temas selectos de ecclesiología*. Consultado el 4 de abril de 2023.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html#La_Iglesia

Cordovilla Pérez, Ángel:

_____ *El misterio del Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

_____ “El misterio de Dios”. En *La lógica de la fe*, 89-169. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

Cucca, Mario, Benedetta Rossi, Salvatore Maurizio Sessa. *“Quelli che amo io li accuso”*. *Il rîb come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi*. Asís: Cittadella Editrice, 2012.

El País semanal. “La palabra escritor” de Martín Caparrós. Consultado el 27 de mayo de 2023.
<https://elpais.com/eps/2023-04-22/la-palabra-escriptor.html>

Fernández Castela, Pedro “Antropología teológica”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 171-274. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

García Fernández, Marta:

_____ “¿A dónde iremos?”. *Revista de la vida religiosa CONFER* 56 (2017): 533-549.

_____ “Oyentes. La Escritura como canon de la Iglesia”, en *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la Dei Verbum*, editado por Agustín del Agua, 283-313. Madrid: BAC Maior, 2017.

_____ “Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de relación”. *Estudios eclesiásticos* 91 (2016): 503-539.

García Granados, Carlos. “Cumplimiento y exégesis figurativa en P. Beauchamp”. *Estudios bíblicos* 64 (2006): 19-29.

Jeremias, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1974.

Juan Pablo II. *Carta apostólica Novo millennio ineunte*, n.45. Consultado el 2 de mayo de 2023.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html

Kasper, Walter. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989.

LaVerdiere, Eugene. *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas*. Santander: Sal Terrae, 2002.

Madrugal, Santiago.

_____. *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002.

_____. “La Iglesia y su misterio”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 395-496. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

Martín Moreno, Juan Manuel. “Teología de la Biblia”. En *Apuntes del profesor*, 7. Universidad Pontificia de Comillas.

https://www.upcomillas.es/personal/jmmoreno/escritura/teologia/teologia_biblica

Martínez-Gayol Fernández, Nurya. “Escatología”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 631-711. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

Martínez-Gayol. “Virtudes teologales”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 713-753. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

O'Donnell, C. y S. Pié-Ninot. *Diccionario de Eclesiología*. Madrid: San Pablo, 2001.

Pikaza Ibarrondo, Xabier. *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.

Pontificia Comisión Bíblica. *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, n.64. Consultado el 9 de enero de 2023.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html

Rahner, Karl. *Escritos de Teología*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

Rodríguez Panizo, Pedro. “Teología fundamental”. En *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla Pérez, 17-86. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

Sicre, José Luis. *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

Testaferri, Francesco. *La parola viva. Commento teológico alla Dei verbum*. Asís: Cittadella Editrice, 2009.

Uríbarri Bilbao, Gabino:

_____Apuntes de clase (cristología). C.V. Apéndice: la autoridad de Jesús, 3.

_____“Cristología-Soteriología-Mariología”, en *La lógica de la fe* editado por Ángel Cordovilla, 277-391. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

_____ *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2016.

Vanhoye, Albert. *Jesús, modelo de oración*. Bilbao: Mensajero, 2014.

Zenda libros. “Javier Marías <<Escribir tiene algo de anómalo, de extraño>>” de Victoria R. Ramos. Consultado el 27 de mayo de 2023.

<https://www.zendalibros.com/javier-marias-escribir-algo-anomalo-extrano/>