



Atraídos por lo humilde



Facultad de Teología

Memoria de síntesis del Bachiller en Teología

Tutora: Nurya Martínez-Gayol

Alumna: Marta Medina Balguerías

Siglas y abreviaturas

- CFF K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona ²2007.
- DH H. DENZINGER y P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- DV CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la divina revelación Dei Verbum*.
- EE IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander 1985.
- GS CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes*.
- LG CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium*.
- PG J.P. MIGNE (ed.), *Patrologiae series graeca*, Petit-Montrouge, 1857.
- SC CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la divina liturgia Sacrosanctum Concilium*.
- S.Th. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid 1948 (tomo I), 1955 (tomos X y XII), 1957 (tomo XIII).

Índice

I. LA HUMILDAD: OFRECERSE Y ACOGERSE EN VERDAD DESDE LA DELICADEZA DEL AMOR	7
1. Breve recorrido por la Escritura y la Tradición	8
2. Aproximación sistemática.....	14
II. LA HUMILDAD DE CRISTO: RESPUESTA A LA PREGUNTA DEL SER HUMANO POR SÍ MISMO.....	19
1. La pregunta que el hombre es	19
2. Humildad del hombre Jesús	20
2.1. Pretensión de verdad en el ministerio de Jesucristo.....	20
2.2. Delicadeza misericordiosa.....	21
2.3. Verdad y delicadeza en la muerte de Cristo	23
3. Humildad del Dios Hijo	24
3.1. La Resurrección: Exaltación del humilde	24
3.2. El Jesús humilde es Mesías, Señor e Hijo de Dios.....	25
3.3. El misterio de la encarnación	26
3.4. La humildad de la soteriología cristiana	29
3.5. Humildad revelada en Cristo: corazón divino y camino para el hombre.....	31
III. LA HUMILDAD DEL DIOS TRINITARIO: ORIGEN, FUNDAMENTO Y DESTINO DE LA REALIDAD.....	33
1. El mundo anhela verdadera comunión.....	33
2. La revelación del Dios humilde en la Sagrada Escritura	33
2.1. El misterio pascual: revelación de la humildad suprema de Dios	33
2.2. La Trinidad en la vida de Cristo a la luz del misterio pascual.....	35
2.3. Lectura de la humildad del Dios veterotestamentario desde su plena revelación en el Nuevo Testamento.....	36
3. Pensando teológicamente la Trinidad humilde	39

3.1. Clarificación dogmática en los concilios.....	39
3.2. Acercamiento sistemático a la Trinidad desde la categoría de humildad.....	39
4. El hombre ante el Misterio del Dios humilde.....	42
IV. LA HUMILDAD: CAMINO POSIBILITADOR DE PLENITUD HUMANA.....	47
1. La amenaza de la soledad.....	47
2. La gracia: sobreabundancia de un don humilde.....	47
2.1. Gracia creadora.....	47
2.2. Creados a imagen y semejanza de la humildad divina, llamados en ella a la comunión.....	50
3. La humildad: acogida del don divino como tarea humana.....	51
4. La humildad de la gracia ante la soberbia del pecado.....	55
5. Humildad: fundamento de comunión.....	60
V. TESTIMONIO HUMILDE DE LA VERDAD RECIBIDA.....	63
1. El ser humano busca la verdad.....	63
2. La luz verdadera que ilumina a todo hombre.....	63
3. La Palabra se hizo carne.....	66
3.1. La revelación cristiana.....	66
3.2. Transmisión de la verdad que constituye la Iglesia.....	67
4. Les dio poder de hacerse hijos de Dios.....	69
VI. LA IGLESIA: HUMILDAD CREYENTE, TESTIMONIO PARA EL MUNDO.....	73
1. Ante el peligro del fundamentalismo.....	73
2. María, testimonio de humildad creyente.....	74
3. El ser de la Iglesia: sacramento de la humilde comunión divina.....	76
3.1. Significado teológico de la Iglesia.....	76
3.2. Naturaleza de la Iglesia.....	78
4. Humildad eclesial en acción.....	81
4.1. Servicio evangelizador.....	82

4.2. <i>Culto para la gloria de Dios y la salvación del hombre</i>	83
4.3. <i>El testimonio de la Palabra</i>	84
VII. LA HUMILDAD DE LA PRESENCIA SACRAMENTAL	85
1. Anhelos de belleza.....	85
2. La sacramentalidad: transparencia divina en la humildad de la creación.....	86
3. La vida humana, receptora de la gracia divina en los sacramentos	89
3.1. <i>Bautismo y confirmación</i>	89
3.2. <i>Reconciliación y unción de los enfermos</i>	91
3.3. <i>Orden sacerdotal y matrimonio</i>	92
3.4. <i>Eucaristía</i>	93
4. Llamado a contemplar, custodiar y transparentar la belleza.....	94
VIII. VIVIR COTIDIANAMENTE DESDE LA HUMILDAD.....	97
1. Deseo de bien.....	97
2. La Sagrada Familia como modelo de las relaciones en humildad.....	97
3. «Aterrizando» la humildad en la vida.....	100
3.1. <i>La humildad, posibilitadora de la búsqueda del Bien en la acción humana</i> .	101
3.2. <i>La familia: escuela de humildad</i>	103
3.3. <i>Una sociedad a imagen y semejanza del Dios humilde</i>	105
3.4. <i>La humildad: apertura a la Vida</i>	107
IX. EL <i>ESCHATON</i> : LA COMUNIÓN CONSUMADA EN EL DIOS HUMILDE.....	111
1. Sed de eternidad.....	111
2. La Parusía: acogida plenificadora de la creación por la Trinidad humilde.....	112
3. La humildad de Dios ante la libre auto-determinación del ser humano	114
4. La vida y la muerte: camino en tensión escatológica y puerta al <i>eschaton</i>	117
Epílogo	123
Bibliografía.....	125

I. La humildad: ofrecerse y acogerse en verdad desde la delicadeza del amor

«El amor es paciente, el amor es benigno, no tiene envidia, no es jactancioso, no es engreído, no se comporta indecorosamente, no va buscando lo suyo, no se exaspera, no anota lo malo en la cuenta, no se alegra de la injusticia, sino que se alegra de la verdad; soporta siempre, cree siempre, espera siempre, aguanta siempre. El amor jamás desaparecerá» (1Cor 13,4-8a).

La humildad es un atributo del amor. Como lo define Pablo en 1Cor 13, el amor verdadero es delicado, exquisito, de una generosidad y un tacto tales que todo lo aguanta con tal de no imponerse y no violentar. La humildad está relacionada con esta actitud propia del amor y Dios es amor (cf. 1Jn 4,8.16); así, no parece muy descabellado preguntarse si el fundamento de la humildad no estará en el corazón divino.

No obstante, si ya resulta audaz aplicar a Dios cualquier categoría humana, cuánto más la de «humildad», que solemos vincular con la necesidad de reconocer nuestros límites para poder avanzar en nuestro desarrollo personal y espiritual. ¿Cómo va a ser Dios humilde si no tiene límites que reconocer? Aquí recorreremos el camino contrario: partiendo de la revelación del Dios todopoderoso en su amor, un amor que es humilde hasta el extremo, nos preguntaremos por la posibilidad de hablar analógicamente de una humildad humana, imagen y semejanza de la divina¹.

Inevitablemente partimos de un concepto que tiene muchas connotaciones debido a su uso a lo largo de la historia. Es más, se trata de un concepto que ha sido principalmente utilizado para hablar del ser humano y no tanto de su creador. Nosotros, partiendo de la intuición inicial a la que señala la palabra, iremos profundizando en la verdad teológica que se esconde detrás y que es principio y fundamento de la verdad antropológica. Todo concepto es humano y por eso habremos de dar un salto analógico para poder utilizarlo en el sentido divino. Hemos elegido este término porque nos ha parecido el mejor para encarnar la realidad a la que queremos hacer referencia en este trabajo. Por otra parte, los distintos matices e incluso significados de la palabra harán posible manejar una mayor riqueza de contenido.

Como desarrollaremos en este capítulo inicial, pensamos que la humildad es un concepto muy fecundo que permite profundizar en lo más íntimo de Dios y del ser

¹ Como señala Rahner, «los conceptos humanos [...] sólo retornan plenamente a sí mediante traslación a lo divino», K. RAHNER, *Escritos de Teología*, VII, Madrid 1967, 352.

humano. Por eso proponemos hacer una síntesis de los principales tratados de la teología sistemática teniendo esta categoría como motor e hilo conductor. Empezaremos recorriendo parte de lo que se ha dicho sobre la humildad en la Biblia y la Tradición y después ofreceremos una síntesis sistemática propia que será el marco donde se situará el trabajo.

1. Breve recorrido por la Escritura y la Tradición

En el Nuevo Testamento se utilizan dos grupos de palabras que hacen referencia a distintos aspectos de la humildad: «πραῦς» y «ταπεινός»².

«πραῦς» es el manso, apacible, no violento, que actúa con suavidad y benevolencia. Es un concepto opuesto a la violencia, la ira y la autoafirmación, en una palabra, a la soberbia. En ocasiones traduce al hebreo «‘ānī» –miserable, pobre, humilde– y sobre todo su forma «‘ānāw» –humilde, suave–. El hebreo hace más hincapié en la subordinación e inferioridad de la persona humilde, que precisamente es la defendida y preferida por Dios (cf., por ejemplo, Éx 22,24-26; Dt 24,14s; Is 3,14s; Zac 7,10; Sal 25,9; 51,19...). El término griego del NT se utiliza en este sentido semítico (cf. Mt 11,28-30) pero también en una línea más helenística, como virtud del comportamiento cristiano que no es sólo tarea humana sino también don divino (cf. Gál 5,22s, donde es considerado un fruto del Espíritu; Ef 4,1-3; 1Pe 3,4; Sant 3,17...). En Mt 5,3/Lc 6,20 (primera bienaventuranza) vemos ambos sentidos: es signo de la vida del discípulo pero también se refiere a los pobres que sufren opresión, de los que habla el AT.

«ταπεινός» significa bajo, humilde, y hace referencia a la humillación y sumisión obediente. En Grecia tenía un sentido negativo por su mentalidad antropocéntrica; no así en los LXX, debido a su imagen teocéntrica del hombre: ésta debe ser la actitud de quien tiene una adecuada relación con Dios y con el prójimo. Por su parte, Dios humillará al soberbio y enaltecerá al humilde (cf. 1Sm 2,7ss; Sof 3,12; Is 49,13; Sal 10,17s...). En el NT aparece en 34 ocasiones. Mt y Lc lo utilizan muy ligado al anuncio de la irrupción escatológica del reino de Dios (cf. Lc 1,46-55). Además el fundamento de la promesa escatológica y de la exhortación a la humildad radica en el propio camino de Jesús (cf.

² Para lo que sigue, cf. L. COENEN, E. BEYREUTHER y H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca 1980, 314-321 y H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II (λ-ω), Salamanca 1998, 1113-1116.1678-1686.

Mt 11,28-30; 18,1-5), que es el camino para la alegría y la bienaventuranza³. Como el AT, el NT pone de relieve que quien se humille será ensalzado y viceversa, pero esta vez basándose en el ejemplo de Cristo (cf. Mt 23,12; Lc 14,11...). En la misma línea se sitúa Pablo en el himno de Flp 2,6-11. Cristo se autohumilla y por eso es exaltado por Dios; de esta manera, se convierte en virtud algo que parecía todo lo contrario: la bajeza, la debilidad. De ahí que luego exhorte a los cristianos a la misma actitud (cf. Rm 12,16; Ef 4,2; Col 3,12; 1Pe 5,5ss; Sant 4,6s...). El adjetivo se suele referir a los de baja condición, a los pequeños. Es el sustantivo, «ταπεινοφροσύνη», el tecnicismo que se utiliza en las cartas para designar la humildad cristiana, servicio y amor abnegado al Señor y a la comunidad.

En suma, la Biblia maneja una idea de humildad que tiene dos sentidos relacionados entre sí: por un lado, la mansedumbre o delicadeza con la que se trata a los demás; por otro, la pequeñez o pobreza que caracterizan a alguien. La Escritura considera a estos pobres, pequeños y débiles como los que tienen mayor posibilidad de acceso a Dios, no sólo porque únicamente él puede salvarlos de su condición, sino también porque la conciencia de su pequeñez les permite poner sus esperanzas en el Señor sin centrarse en sí mismos y sus propias fuerzas. Aquí radica su humildad: el descentramiento, que se relaciona con la mansedumbre, puesto que ésta es un requisito necesario para conseguirlo. El NT radicalizó esta cuestión al entender que Cristo encarna la pobreza y desposesión de sí, viviéndose desde y para el Padre y en servicio a los demás y demostrando en su resurrección que el camino de la humildad es el verdadero camino de la salvación: el que se humilla es ensalzado.

La Tradición posterior ha desarrollado mucho el concepto de humildad como camino humano para la verdadera comunión con Dios –que pasa por asumir los propios límites y la propia pobreza– y por tanto como virtud indispensable para acoger la gracia. Sin embargo no se ha explorado demasiado la humildad como categoría teológica, pues aunque se habla con frecuencia de la humildad de Cristo, a la hora del estudio teológico sistemático se ha preferido, por lo general, el concepto de «kénosis». Veamos, como botón de muestra, lo que algunos autores cristianos han reflexionado a lo largo de la historia sobre la categoría de humildad.

³ Los padres apostólicos desescatologizaron la humildad, perdiendo parte de su perspectiva bíblica y reduciéndola a una actitud de penitencia y ayuno y su expresión externa (cf. 1Clem y Herm).

Para la patrística era muy importante que el ser humano se desarrolle a través de las virtudes, entre las cuales se encuentra la humildad. Concedía un gran valor al hecho de que el hombre reconozca su pequeñez respecto a Dios y solía relacionarlo con el ejemplo de Cristo. Juan Crisóstomo, que valoraba mucho la humildad como camino para el hombre, también la refería a Dios (en esta cita, en clave kenótica): «¿Qué es, pues, la *synkatábasis* [abajamiento/condescendencia]? Ésta tiene lugar cuando Dios no aparece como es, sino que se muestra tal como es capaz de verle el que le contempla, proporcionando su manifestación a la cortedad de vista de sus contempladores»⁴.

Agustín de Hipona tuvo una especial sensibilidad a la hora de apreciar la importancia de la humildad en la vida cristiana, considerándola una verdadera novedad del cristianismo frente al paganismo y el judaísmo. En su propia historia personal verificó que sólo podía hacer sitio a Dios si se vaciaba de su soberbia, madre de todos los males. Este camino le fue enseñado por Cristo, el verdadero maestro de humildad, que se humilló por nosotros para darnos la salvación⁵. Al aplicar la humildad al hombre, Agustín la entiende como un camino de perfección; al aplicársela a Dios, se refiere a su aparecer en forma de siervo en la encarnación, y por tanto parece apuntar a la idea de kénosis⁶.

Gregorio Magno consideraba que «aun cuando a alguno acompañen algunas buenas obras, éstas no tienen valor alguno si no están sazonadas con la humildad; porque la acción más admirable, acompañada de soberbia, no eleva, antes rebaja; quien, pues, reúne virtudes sin humildad es como el que lanza polvo al viento, que de donde piensa ganar algo, de ahí se ciega más»⁷.

Otro padre que meditó largamente sobre la humildad fue Isaac de Nínive. Para él, la humildad «es el vestido de la divinidad», y por eso todo el que se recubre de humildad se asemeja a aquel «que ha escondido el esplendor de su grandeza y ha velado su gloria, para que la creación no pereciera al verle»⁸. La humildad humana no consiste en

⁴ JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus anomoeos*, hom. III (PG 48,722), cita en J.M. CASCIARO, *¿Podemos hablar de «humildad» en Dios?*, en T. TRIGO (ed.), *«Dar razón de la esperanza»*, Pamplona 2004, 253-268, nota 32.

⁵ Cf. P. LANGA, *La humildad en la cristología de San Agustín*, en E. REINHARDT (dir.), *Tempus Implendi Promissa*, Pamplona 2000, 301-330.

⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, §IX, 20: «Cuánta sea la potencia de la humildad de Dios, que apareció en forma de siervo, contra la soberbia de los demonios...».

⁷ GREGORIO MAGNO, *Homilías sobre los evangelios*, en *Obras de san Gregorio Magno*, Madrid 1958, 563 (homilía 7).

⁸ ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, Salamanca 2007, 138-139.

regocijarse en las propias miserias sino en saberse polvo, pequeño, necesitado de Dios. Por eso nace tanto del conocimiento de Dios como de sí mismo.

Tomás de Aquino valoró la humildad de Cristo como una virtud necesaria para nuestra salvación y de la cual tenemos que tomar ejemplo: «con esto [la pasión] nos dio ejemplo de obediencia, humildad, constancia, justicia y demás virtudes manifestadas en la pasión, que son necesarias para la salud humana. Por esto dice San Pedro: “Cristo padeció por nosotros y nos dejó ejemplo para que sigamos sus pisadas”»⁹. Aunque etimológicamente el humilde es el pegado a la tierra, el más bajo, el Aquinate considera que esta bajeza no es castigo si, en vez de ser algo extrínseco, se trata de un movimiento interno del alma por el que uno se rebaja a sí mismo¹⁰. El humilde, según esta segunda acepción, es quien viendo sus defectos se considera pequeño, como Abraham en Gn 18,27.

Aunque tiene una visión marcadamente teológica de la humildad, pues se trata de la sujeción del hombre a Dios y es en honor suyo que se humilla sometiendo también a otros, Tomás piensa que hay otras virtudes más excelentes que ella: las que llevan directamente a Dios, como la caridad. La humildad, que para él está emparentada con la magnanimidad y la modestia, es una disposición para el libre acceso del hombre a los bienes espirituales y divinos¹¹.

Igual que ha reflexionado sobre la pequeñez ontológica y moral del ser humano respecto a Dios, la Tradición ha tratado sobre su pequeñez a nivel intelectual. Es la exhortación de la teología negativa a la docta ignorancia, al reconocimiento de que nuestro intelecto no puede abarcar a Dios. Esta corriente, surgida con el Pseudo-Dionisio, ha mantenido su influencia en autores como Gregorio de Nisa o Tomás de Aquino. Nicolás de Cusa, ya en el Renacimiento, se propuso profundizar en esta docta ignorancia o humildad de la razón: «...a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante»¹².

Para los místicos la humildad es un eje fundamental de la vida espiritual. Teresa de Jesús la consideraba lo más importante para un camino de oración: «Solos tres cosas me

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, III, q.46, a.3.

¹⁰ Cf. *ibid.*, II-II, q.161, a.1.

¹¹ Cf. *ibid.*, aa. 4-5.

¹² NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, Buenos Aires 21961, 27.

extenderé a declarar [...]: la primera cosa es amor unas con otras; la segunda, desasimiento de todo lo criado; la última es verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es muy principal y las abraza todas»¹³. Es interesante la vinculación que hace de esta categoría con la de verdad (aplicando ambas al ser de Dios): «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsome delante [...] esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en Verdad»¹⁴.

Como Teresa, Ignacio de Loyola concedía un lugar importante a la humildad. En sus *Ejercicios Espirituales* la humildad es el arma de Cristo, frente a la soberbia, que es la de Lucifer¹⁵. Ignacio llega a distinguir tres maneras de humildad que se hallan en gradación. La más perfecta tiene lugar cuando

«...siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobrios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo»¹⁶.

Las demás confesiones cristianas también valoran la humildad como reconocimiento por parte del hombre de su pequeñez. Al subrayar que la justificación es absolutamente gratuita, Lutero puso de relieve la radical dependencia del ser humano respecto de Dios. Por su parte, la tradición oriental siempre ha hecho hincapié en la importancia de la humildad para la oración y la espiritualidad, entendida como un reconocimiento de los propios límites y pecados, una percepción de lo bueno como don de Dios y una actitud que toma ejemplo en Cristo mismo¹⁷.

Algunos autores contemporáneos han empezado a pensar la humildad más sistemáticamente como categoría teológica. Hans Urs von Balthasar ha profundizado en la kénosis divina –muy relacionada con la humildad, aunque no son exactamente lo mismo– y ha llegado a la conclusión de que Dios nos ha mostrado su gloria en el mayor

¹³ TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, §IV.4.

¹⁴ TERESA DE JESÚS, *Las moradas*, 6M, §10,7.

¹⁵ Cf. EE [136-147].

¹⁶ EE [167].

¹⁷ Cf. T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano*, Burgos 2004, 119-122.

abajamiento posible, pues al entregársenos ha revelado la grandeza del amor que él es y comparte en su Trinidad:

«...en la humildad de su abajamiento obediente hasta la muerte en la cruz es idéntico al exaltado a la condición de Kyrios: la continuidad la establece el amor absoluto de Dios al hombre, amor que se muestra activo en ambos lados (y por tanto en el hiato mismo), y la condición de posibilidad de ese amor al hombre es su amor trinitario en sí mismo»¹⁸.

La capacidad de entregarse, de no aferrarse a lo propio, queda fundamentada aquí en el corazón del Misterio divino. Por eso Cristo pudo realizarlo humanamente para nuestra salvación.

François Varillon ha pensado la humildad como el secreto más profundo del misterio de Dios¹⁹. Varillon entiende que no podemos aplicar el adjetivo «humilde» a Dios de la misma manera que lo aplicamos a los hombres. Pero, si Dios se revela como él es, y «la Encarnación es acto de humildad, es que Dios es ser de humildad»²⁰. Este autor entiende la humildad divina como un atributo de su amor, como su aspecto más radical: el amor que crea libertades y las respeta, con todo lo que ello comporta. La humildad y la pobreza no son, para Varillon, condiciones sociales, sino maneras de ser (ontología). Dios *es* radicalmente humilde, Cristo también; nosotros estamos llamados a serlo.

En la actualidad sigue estando más extendida la comprensión antropológica, moral y espiritual de la humildad pero hay algunos autores que también apelan a su raigambre teológica. Benjamín González Buelta, por ejemplo, habla directamente de la humildad de Dios, que aplica a cada persona trinitaria: la humildad del Padre es asumir el riesgo de crear; la del Hijo, servir desde abajo; la del Espíritu, inspirar desde dentro²¹. Este autor tiene una visión muy positiva de la humildad: no la considera una debilidad, sino una fortaleza, y advierte contra falsos modos de humildad (como la infravaloración).

En la misma línea, Jean-Louis Chrétien ha reflexionado sobre la humildad inspirándose en el estudio de esta categoría en san Bernardo y añadiendo matices propios²². Para este autor la humildad puede decirse de Dios, de Cristo y del ser humano,

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Madrid 2000, 69.

¹⁹ Cf. F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, París 1974.

²⁰ *Ibid.*, 59. Original en francés.

²¹ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, Santander 2013.

²² Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, Salamanca 2005, 11-47.

pero de distintas formas. En su opinión, ser humilde es «saber quién es el otro, una imagen única e inasible de Dios, sin intentar jamás ser uno mismo la medida ni de su ser ni de su vida, y sin pretender estar en posesión de la verdad de lo que es el otro»²³. Como veremos, se mueve en una comprensión de la humildad muy próxima a la que aquí utilizaremos.

En general, la humildad sigue manteniéndose como virtud que Cristo llevó al extremo y como exigencia para todos los que le siguen, pero falta una sistematización teológica rigurosa de la categoría, pues –quitando los ejemplos mencionados, que no son tratados del todo sistemáticos– se ha utilizado más el concepto «kénosis».

2. Aproximación sistemática

Como veíamos en la aproximación bíblica, la persona humilde es mansa. No somete al prójimo ni se impone a él. También es quien acepta su propia verdad; en el caso del ser humano, su condición de criatura limitada y referida radicalmente a su Creador. Finalmente, el humilde es capaz de ponerse en segundo lugar en beneficio del prójimo²⁴. Estas características pueden referirse a Dios mismo si se utilizan de forma analógica. Dios es el Amor puro, absoluto y omnipotente que no se cierra sobre sí: en su mismo ser es apertura y respeto al otro, comunión perfecta de la alteridad (Trinidad, cf. capítulo III, §3.2)²⁵. Se derrama amorosamente sobre la obra de su creación pero sin imponérsele y respetando su autonomía. La humildad divina es la delicadeza de su amor. Un amor que no puede imponerse porque desea una comunión plena en libertad. Como dijo bellamente Platón,

«[Eros] anda y habita entre las cosas más blandas que existen, ya que ha establecido su morada en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres. [...] En consecuencia, al estar continuamente en contacto, no sólo con sus pies, sino con todo su ser, con las más blandas de entre las cosas más blandas, ha de ser necesariamente el más delicado. [...] además es flexible de forma, ya que, si fuera rígido, no sería capaz de envolver por todos lados ni de pasar inadvertido en su primera entrada y salida de cada alma. [...] ni padece de violencia, si padece de algo, ya que la violencia no toca a Eros, ni cuando hace algo, lo hace con violencia, puesto que todo el mundo sirve de buena gana a Eros en todo...»²⁶.

²³ *Ibid.*, 25.

²⁴ De hecho, todas estas dimensiones aparecen en la definición de «humildad» del DRAE: «1. Virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades [verdad] y en obrar de acuerdo con este conocimiento [mansedumbre]. [...] 3. Sumisión, rendimiento [entrega por el otro]».

²⁵ En adelante se indicará entre corchetes el capítulo en números romanos seguido del epígrafe en números arábigos.

²⁶ PLATÓN, *Banquete*, en *ÍD.*, *Diálogos*, vol. III, Madrid 2000, 231s.

El amor divino es sumamente delicado y nunca violento. Y, al mismo tiempo, no puede dejar de ofrecerse en su más íntima verdad. Como decía Pablo en 1Cor 13, el amor se alegra de la verdad. También lo señalaba Teresa de Jesús, al afirmar que la humildad es andar en verdad. El amor divino es la Verdad que no se impone pero tampoco se falsea. En palabras de Isaac de Nínive,

«... aquel que ha saboreado la verdad no litiga ni siquiera por la verdad. Aquel que se comporta de un modo celoso con los hombres a causa de la verdad, todavía no ha aprendido la verdad, tal como ella es. Cuando de hecho aprende realmente la verdad, desiste incluso de tener celo por ella»²⁷.

Dios, la Verdad por antonomasia, no se impone de modo celoso, no litiga con el ser humano, pero no deja de ofrecerse como verdad. Por tanto, la humildad divina tiene dos características que no pueden separarse: 1) Dios se muestra en verdad como él es, pero 2) con la delicadeza del amor que no se impone. Esta delicadeza lleva a Dios a entregarse en Cristo por su criatura, para ofrecerle la salvación desde dentro de su condición humana [II.3.4].

El ser humano, creado a imagen y semejanza del Creador [IV.2.2], está llamado a realizarse en esta humildad: en apertura de su ser a los otros y al Otro sin imponerse al prójimo y sin falsearse a sí mismo. Reconocer su verdad comporta, para el hombre, reconocer su pequeñez y debilidad, así como su radical dependencia de Dios. Desde aquí se percibe por qué la humildad humana es sólo un reflejo de la divina. También se nos muestra como camino de constante descentramiento y salida de sí para dejarse hacer por quien es el principio y fin de nuestra existencia. De entrada, este camino se nos antoja duro e incluso indeseable porque nos parece que requiere renunciar a nuestra voluntad, pero Cristo nos ha enseñado que es el verdadero camino de nuestra realización.

Las pinceladas que hemos dibujado nos permiten entrever que estamos hablando de la humildad en el nivel del ser y no sólo del hacer. Queremos darle al concepto una mayor hondura ontológica, así como teológica. La humildad dice mucho del misterio de la realidad; tanto del Misterio con mayúscula que es Dios como del misterio con minúscula que somos nosotros. Y es en este ser donde se fundamenta nuestro hacer humilde. Francesc Torralba habla de esta humildad ontológica –refiriéndose a la humana, no a la

²⁷ ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, 91.

divina– como «la experiencia de pequeñez que uno siente frente al vasto universo»²⁸, la experiencia de nuestra irrelevancia cósmica. Torralba entiende la categoría «humildad» como Dag Hammarskjöld:

«La humildad es lo contrario de la humillación de sí en la misma medida en que lo es la exaltación de sí. La humildad consiste en *no compararse*. Al reposar en su realidad, el yo no es ni mejor ni peor, ni más grande ni más pequeño, que otra cosa o que los demás. Es, pero no es nada, siendo, a la vez, uno con todo. En este sentido, la humildad es una desaparición de uno mismo, en la humildad, y sin embargo encarnar, en virtud de la misión recibida, todo *su* peso y *su* autoridad; esta es la actitud de quien posee una vocación. Entregar a los hombres, al trabajo, a la poesía y al arte, todo lo que el yo puede transmitir y aceptar, simple y libremente, todo lo que le corresponde en virtud de su identidad interior. Los elogios y las censuras, los vientos del éxito y de los reveses soplan sobre esta vida sin dejar huellas y sin romper su equilibrio»²⁹.

Esta definición tiene la virtud de ser muy equilibrada y mostrar una comprensión positiva de la humildad. Es cierto que desde la concepción bíblica y cristiana no podemos prescindir del aspecto de renuncia o abajamiento que la humildad comporta. No obstante, es importante tener en cuenta que dicho abajamiento es una consecuencia de la actitud humilde del amor verdadero y delicado: es una renuncia a uno mismo para que el otro sea. Dicho de otra manera, es relacional y porta consigo un camino de realización. En nuestra opinión, no tiene sentido un abajamiento que no sea posibilitador de la alteridad, ni es humilde una humillación exenta de amor, pues sería rencorosa o falsearía la verdad. Desde aquí se puede iluminar la relación entre «kénosis» y «humildad»: la humildad es la condición de posibilidad de la kénosis, pero no son exactamente la misma cosa. Nosotros manejaremos más bien el aspecto de mansedumbre y de verdad como esenciales en la humildad, aunque la mantendremos íntimamente relacionada con sus consecuencias prácticas: la renuncia a uno mismo en virtud de los otros (renuncia que, como hemos visto con Hammarskjöld, no supone perder sino encontrar la propia identidad y misión). Hablaremos preferiblemente de esta renuncia en términos de entrega y servicio.

En suma, la humildad es entregarse o acogerse en verdad –reconociendo y ofreciendo quien uno es– desde la delicadeza del amor –posibilitando que el otro sea él mismo y mantenga su libertad–. La humildad de Dios es ser Amor infinitamente delicado

²⁸ F. TORRALBA, *Creyentes y no creyentes en tierra de nadie*, Madrid 2013, 286.

²⁹ Cita en *ibid.*

e inclinado por su criatura, ofreciéndose a ella en profundo respeto de su libertad y asumiendo el riesgo de tener que «abajarse» por ella. La humildad del ser humano es un camino para ser plenamente humano: reconocerse criatura necesitada de Dios y, fiel a su propia verdad, abrirse a la relación con los otros y el Otro desde la delicadeza del amor.

Nuestro recorrido por la teología «atraídos por lo humilde» (Rm 12,16) comenzará con Cristo. Él nos ha mostrado la humildad no sólo como vía de realización humana (como respuesta a la pregunta que late en nosotros sobre el sentido de nuestra existencia) sino también como perteneciente al corazón de la condición divina (Cristología). Seguiremos profundizando en los dos aspectos revelados por él: el Misterio del Dios humilde (Trinidad) y el misterio del ser humano (Antropología Teológica) que se encamina hacia el amor humilde de Dios a través de la fe, la esperanza y la caridad (Virtudes). A continuación trataremos sobre la revelación y su transmisión (Teología Fundamental), que posibilita que la humildad acontecida en la historia de la salvación sea siempre fuente viva para los cristianos. Veremos seguidamente cómo María respondió humildemente a la vocación divina (Mariología), de manera que es testimonio perenne para los creyentes, que en comunidad –la Iglesia– buscamos responder también (Eclesiología). Después nos asomaremos a la vida de los creyentes, que ha de encarnar la humildad en su quehacer eclesial y cotidiano (Sacramentos, Moral) y finalmente, recuperando la dimensión escatológica neotestamentaria, advertiremos que la humildad nos mantiene en camino esperando el cumplimiento pleno de la promesa en el fin de los tiempos (Escatología).

II. La humildad de Cristo: respuesta a la pregunta del ser humano por sí mismo

«Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os proporcionaré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11,28-30).

1. La pregunta que el hombre es

El ser humano experimenta en su vida un deseo de infinitud, de transcendencia. Hay en él un impulso infinito que lo lleva siempre más allá de lo puramente dado. Casi podría decirse que él mismo *es* ese deseo³⁰, esa constante inadecuación entre su voluntad más profunda y las elecciones en las que la va ejerciendo (Blondel). En suma, se experimenta a sí mismo como una pregunta radical (Rahner) sobre el sentido de su propio ser y del resto del universo.

En ocasiones, el hombre entrevé que este sentido que busca está íntimamente relacionado con una gran paradoja: cuanto más se da, más recibe; cuanto más renuncia, más gana; cuanto más posibilita el ser del otro, más edifica su propio ser. Pero entrar en esa dinámica no le es sencillo, pues requiere mucho esfuerzo y mucha humildad. Contra el esfuerzo arremete la pereza, contra la humildad, la soberbia.

El ser humano quiere una buena relación con sus semejantes, pero no renunciar a su libertad. Por eso, cuando siente que está amenazada por la libertad ajena tiene la tentación de afirmarla despóticamente. Pero si consiente entrar en esta dinámica y se mantiene en ella acaba sumido en la soledad y la tristeza. Al fin y al cabo, parece que la paradoja era cierta...

Así, la vida humana se mueve entre la soberbia y la humildad, a veces más próxima a la generosidad y la entrega y en ocasiones presa de su propio egoísmo. El hombre se pregunta por qué se encuentra en medio de esta paradoja, por qué ha de sufrir si elige la humildad y por qué si escoge la soberbia sufre de igual manera. ¿Qué sentido tiene su vida si nunca logra lo que desea y cuando lo logra no le satisface? ¿Por qué su libertad nunca es plena y se encuentra siempre influenciada por la libertad ajena? En definitiva,

³⁰ Así lo expresa poéticamente Pedro Panizo, hablando del hombre como saeta y de Dios como cumbre (inspirado en un verso de Borges): «La cumbre [...] está presente en ella por el impulso infinito de su *ser-de-ir-hacia-la-cumbre*. La pequeña saeta consiste en volar, ir, amar a la cumbre», P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial*, Madrid 2013, 151; cursivas del autor.

¿cómo puede afirmarse a sí mismo sin negar su propia verdad y sin menoscabo del prójimo?

Blondel ha entendido que esta pregunta por la infinitud que lleva en sí el ser humano finito sólo puede ser respondida por la infinitud misma, dándosele de forma que él pueda asimilarla:

«...existe un infinito presente en todos nuestros actos voluntarios [...]. Para captarlo y producirlo como queremos, es necesario, pues, que este principio secreto de toda acción se nos dé bajo una forma que nos permita entrar en comunión con él, recibirlo y poseerlo en nuestra pequeñez. Tenemos necesidad del infinito finito; y no está en nuestras manos el limitarlo, pues de hacerlo así, lo estaríamos reduciendo a nuestra propia medida. Sólo a él le corresponde ponerse a nuestro alcance y condescender con nuestra poquedad para exaltarnos y adecuarnos a su inmensidad. La realidad de este don queda [...] fuera de la influencia del hombre...»³¹.

A pesar de su perplejidad, el ser humano tiene un motivo para la esperanza: el infinito finito se le ha revelado en la Historia.

2. *Humildad del hombre Jesús*

Jesús de Nazaret fue un hombre humilde que no renunció a la verdad pero que tampoco quiso imponerla por la fuerza. Su ministerio siempre estuvo marcado por una total seguridad en sí mismo y en su misión, a la vez que por un absoluto respeto del otro y delicadeza para con él: «en él hay vigor y valor para afirmar su propuesta y, al mismo tiempo, ternura y amor para las personas que encuentra»³². Como vemos en el texto de Mt 11,28-30, Jesús se presenta como el manso y humilde –delicadeza– pero también con la autoridad de quien es capaz de proporcionar descanso y de enseñar –verdad–. Estudiaremos estas características en su ministerio para después desentrañar su sentido último a raíz de su muerte y resurrección.

2.1. PRETENSIÓN DE VERDAD EN EL MINISTERIO DE JESUCRISTO

Jesucristo mostró una gran seguridad en su misión, que siempre tuvo una clara pretensión de verdad. Hablaba con autoridad (cf. Mc 1,22.27) y se situaba con una gran libertad frente a la ley (por ejemplo, frente a la obediencia del sábado –cf. Mc 3,16 y par.– o a hacer una interpretación nueva de la ley en el sermón del monte), las costumbres (cf. Mc

³¹ M. BLONDEL, *La acción*, Madrid 1996, 470.

³² L. BOFF, *San José*, Santander 2007, 41.

7,1-23 y par.) y el Templo. Destaca su acción profética al expulsar los mercaderes del Templo (cf. Mc 11,15-19 y par.; Jn 2,13-22): con ello criticaba un culto falso por no estar acompañado de obras de misericordia pero también indicaba que empezaban los tiempos nuevos y que la relación con Dios sería de forma distinta. El Templo ya no era necesario, no cumplía su función.

La nueva forma de relación con Dios estaba ligada a la irrupción del Reino de Dios, cuestión que aparecía constantemente en la predicación de Jesús y que él vinculaba con su propio ministerio. Los exorcismos y curaciones que hacía eran signos de esta llegada del Reino, que suponían una liberación para las personas y que iban acompañados del perdón de los pecados. Jesucristo entendía que su misión era dirigirse a las ovejas descarriadas de Israel para que volvieran su corazón a Dios y por ello fue congregando a un grupo de discípulos. Los llamaba al seguimiento con exigencias radicales y era un verdadero maestro para ellos.

En suma, Jesús entendía que el Reino de Dios había llegado y que de alguna forma esto estaba relacionado con su propia misión³³. Por eso hablaba de sí mismo como «hijo del hombre», figura que en Daniel tiene un marcado cariz escatológico. Esta conciencia de su misión le dotó de una gran autoridad. Con todo, la seguridad que tenía en sí mismo no sería entendible sin aludir a un aspecto central de su persona: su íntima relación con Dios, a quien llamaba Padre, *Abbá* (cf. Mc 14,36) y al que se dirigía constantemente en oración. La autoridad de Cristo tenía su fundamento en la misión encomendada por el Padre y a la que él respondía con absoluta obediencia filial (relación Padre-Hijo en la que ha profundizado especialmente el evangelio de Juan). Precisamente esta especial relación con Dios, que a su vez llevaba a una relación determinada con los hombres, es lo que caracteriza la verdad más profunda de Cristo, como luego veremos³⁴.

2.2. DELICADEZA MISERICORDIOSA

En el primer capítulo decíamos que la humildad consiste en ofrecerse y acogerse en verdad desde la delicadeza del amor. El ministerio de Jesús de Nazaret responde totalmente a esta definición, pues además de la fidelidad a su verdad y su vocación se caracterizó por una entrega radical a los otros desde la mayor delicadeza posible; es más,

³³ Por este motivo se separó de Juan el Bautista y comenzó su propio ministerio con un estilo diferente.

³⁴ La humildad entendida desde la verdad requiere la conciencia de quién es uno mismo. En este sentido, Cristo tuvo que tener conciencia de su relación íntima y especial con Dios Padre. Esto no significa que su conocimiento fuera perfecto, pues aunque es Dios, es también verdadero ser humano [*infra*, §3.3].

esta delicadeza amorosa es el núcleo más verdadero de su ser³⁵. En palabras del Concilio Vaticano II, Jesús «dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían, pues su reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad [...] y crece por el amor con que Cristo [...] atrae a los hombres a Sí mismo»³⁶.

Jesús se muestra como el manso y humilde de corazón que no ha venido a ser servido sino a servir. Su profunda humildad posibilita su actitud de servicio radical, tan central en su praxis y predicación. Sólo quien respeta la libertad ajena y se dirige a ella con delicadeza es capaz de entregarse sinceramente para posibilitar su expansión. Su objetivo es que los demás sean, y sean en plenitud. Por eso come con los pecadores, perdona los pecados y sana a los enfermos. El Reino de Dios que él predica es el de un Padre bueno que perdona al hijo que lo ha defraudado sin rencor de ningún tipo (cf. Lc 15,11-32), proporciona la alegría de haber encontrado un tesoro por el que uno lo vendería todo (cf. Mt 13,44), es como un banquete en el que todos –malos y buenos– comen y beben felices (cf. Mt 22,1-10).

En suma, el Reino trae la plenitud a todos, y especialmente a los más necesitados. Por eso los pobres y los que sufren siempre tuvieron un lugar privilegiado en el ministerio de Jesús, tanto en su praxis (curaciones, comida con pecadores, exorcismos) como en su predicación (bienaventuranzas, parábolas). Cristo enseña que quien se encuentre en necesidad será colmado por Dios y que quien tenga un corazón pobre espiritualmente será más capaz de acoger al Señor como lo único a lo que puede aferrarse.

El servicio y la entrega de sí –siempre en favor de los otros y por amor a ellos– que Jesús vivía (uno de los ejemplos más bellos es el lavatorio de los pies, cf. Jn 13,1-20) y enseñaba («el que se humille será ensalzado», como tanto repetía –cf. Mt 23,12–, o «si alguno quiere ser el primero, sea el último de todos, y servidor de todos», Mc 9,35) tenía su fundamento en la relación íntima que lo unía al Padre, de manera que concebía este servicio a los hombres (perspectiva «horizontal») como misión encargada por Dios («vertical»). El exegeta Schürmann ha integrado ambas perspectivas en el concepto de «pro-existencia», que a su juicio es la característica más propia del ser de Cristo y de su

³⁵ François Varillon ha puesto de relieve que la autoridad de Jesús no puede entenderse sino desde su profunda humildad: cf. F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, 144.

³⁶ *Dignitatis humanae*, §11.

misión³⁷: ser y vivir *por* los otros (Reino) y *por* el Otro (Dios Padre); según nuestra categoría de humildad, vivir para que los otros sean (delicadeza del amor) porque esa es su vocación y misión (verdad). Además, la pro-existencia es un concepto puente entre la predicación escatológica del Reino que hemos visto en el ministerio de Cristo y la entrega radical de sí en la cruz, donde no sólo se mostrará su propia misión, sino su verdadero ser: el Hijo de Dios encarnado, revelador del Padre.

2.3. VERDAD Y DELICADEZA EN LA MUERTE DE CRISTO

La actitud de Cristo chocó a muchos de sus contemporáneos. Los judíos no entendían cómo podía predicar la irrupción del Reino y que éste no se tradujera en una liberación política. Tampoco entendían que viniera de parte de Dios y se relacionara con los pecadores. Podríamos decir que, en suma, no comprendían cómo la salvación puede venir por la vía de la humildad, del ofrecimiento no impositivo, de la delicadeza máxima del amor. Quizá porque no entendían que el verdadero poder es el poder del amor, y el verdadero amor es humilde por naturaleza.

Esta incapacidad para entender (Jn 1,11: «Vino a los suyos, mas los suyos no lo recibieron») culminó en la traición y entrega de Jesús por parte de los judíos al poder político romano para que lo condenase a muerte. Y este, mostrando su corrupción, lo condenó y crucificó para mantener la estabilidad política.

La muerte de Jesús fue una ratificación de su humildad y del pecado que lo rodeaba. La salvación que traería la irrupción del Reino (soteriología escatológica) tuvo que cumplirse de manera estaurológica: si Cristo quería ser fiel a la misión que el Padre le había confiado y si quería ofrecer la verdad sin dañar a los hombres no podía dejarse llevar por la lógica de la fuerza. Por eso se entregó libremente a la cruz, aunque no dejó de proclamar su inocencia y de mostrar el pecado de quien lo condenaba (cf. Jn 18,23). Esta entrega fue asumida como entrega *por* los demás (como corroboran las numerosas fórmulas *hyper* que se encuentran asociadas a su muerte en el NT). Es decir, de alguna manera, Jesús sabía que era una entrega salvífica y así lo transmitió a sus discípulos en la última Cena³⁸.

³⁷ Cf. H. SCHÜRMAN, *La «pro-existencia» como concepto cristológico fundamental*, en ÍD., *El destino de Jesús*, Salamanca 2003, 267-301.

³⁸ En opinión de Schürmann, Jesús dio un sentido salvífico a su propia muerte (soteriología implícita) pero no es claro si la interpretó como expiación vicaria, aunque existen indicios de que pudo ser así. Cf. H. SCHÜRMAN, *La originalísima comprensión de Jesús de su propia muerte*, en *ibid.*, 163-209.

Las palabras y los gestos de la Cena anticipan lo que va a suceder en la cruz desde una disposición previa que Cristo comunicó a los suyos: estaba dispuesto a dar la vida por todos y para detener el mal (cf. Mc 14,22-25 y par.). Al ofrecerse a sí mismo entendía que sellaba la nueva alianza de Dios con los hombres. La eucaristía es la entrega anticipada de su vida; una entrega que, arraigada en la humildad, va más allá, en la línea de la kénosis, puesto que supone la renuncia total a sí mismo para que otros se salven.

3. Humildad del Dios Hijo

3.1. LA RESURRECCIÓN: EXALTACIÓN DEL HUMILDE

La resurrección de Cristo fue un acontecimiento totalmente inesperado para sus discípulos. El sepulcro vacío no dejaba de ser un signo ambiguo, que invitaba a la fe en la resurrección pero no podía probarla. Más determinantes fueron las apariciones, la experiencia de encuentro con el Resucitado que llenó a los apóstoles de la certeza de que su Señor vivía y estaba presente entre ellos de una manera nueva³⁹. La recepción del Espíritu Santo que Cristo resucitado les envió en Pentecostés (cf. Hch 2) los capacitó para continuar la misión del Maestro. Todo el epistolario paulino incidió posteriormente en la pertenencia al Resucitado que se da a través del bautismo y de la recepción de su Espíritu.

Con la resurrección no sólo comienza el tiempo de la misión de la Iglesia, sino también la reflexión de los cristianos sobre lo que verdaderamente había acontecido en Cristo. La resurrección suponía el «sí» radical del Padre a la entrega salvífica del Hijo, el cumplimiento de las promesas, la ratificación de su pretensión y de la humildad como camino para el hombre pero también como característica fundamental del amor divino. Dicho de otra forma, la resurrección hizo leer la historia de Cristo viendo en ella la humildad de Dios encarnada. Andrew Murray lo expresa bellamente:

«En el cielo, donde se hallaba [Cristo] con el Padre, en su nacimiento, en su vida, en su muerte, en su estar sentado en el trono, todo Él es humildad y nada más que humildad. Cristo es la humildad de Dios encarnada en la naturaleza humana; el Eterno Amor humillándose, vistiéndose de humildad y mansedumbre, para ganarnos, servirnos y salvarnos. Como el amor y condescendencia de Dios le hace el benefactor y ayudador y

³⁹ Una forma de presencia que suponía continuidad con la anterior, pues el Crucificado es el Resucitado (y por eso se habla del «cuerpo» resucitado, necesario para la verdadera humanidad del Señor, aunque ahora transfigurada), al tiempo que discontinuidad (es un cuerpo glorioso y espiritual –cf. 1Cor 15–, al que no se accede con los sentidos –cf. Jn 20,17–) [IX.2].

siervo de todos, asimismo Jesús, por necesidad era la Humildad Encarnada. Y así es todavía, en medio del trono, el humilde y manso Cordero de Dios»⁴⁰.

En suma, si el ser humano es una pregunta radical por el sentido, la resurrección es la ratificación por parte de Dios de que la humildad de Cristo –verdad absoluta en la delicadeza máxima– es la respuesta. Es la certeza de que el amor triunfará pero no coactivamente sino desde la delicadeza y la entrega, porque si no se falsearía a sí mismo.

3.2. EL JESÚS HUMILDE ES MESÍAS, SEÑOR E HIJO DE DIOS

Como confirma la resurrección de Cristo, el eje dinámico, que se aproxima a su vida y ministerio, no es suficiente para dar cuenta de su ser más íntimo: es imprescindible profundizar en el eje ontológico. Así lo hizo el NT al postular que, si Jesús era el exaltado a la derecha de Dios con un señorío escatológico absoluto [IX.2], tenía que tener el mismo señorío protológicamente y por tanto ser preexistente.

Esta profundización teológica se dio especialmente en el ámbito litúrgico con los himnos cristológicos, que son algo así como una «dogmática cantada»⁴¹. En ellos se pone de relieve la preexistencia de Jesucristo y su señorío sobre la historia y el cosmos: Jn 1,1-18, Cristo como *Logos* divino; Flp 2,6-11, la kénosis del Hijo en la encarnación y en la cruz y la posterior exaltación y señorío; Col 1,12-20, creación en, por y para Cristo, que es imagen de Dios, y Ef 1,3-14, que muestra el designio histórico-salvífico de Dios manifestado en su Hijo y su Espíritu.

Así, la naciente comunidad cristiana empezó a atribuir diversos títulos a Jesús que daban cuenta de algún aspecto de su identidad ontológica. El Jesús humilde es, en primer lugar, el Mesías esperado desde el AT (por ello ungido por el Espíritu en su bautismo, cf. Mc 1,9-11 y par.), sólo que su mesianismo no se impuso por la fuerza sino al modo de la humildad sufriente del siervo de Yahveh que muchos judíos no supieron comprender (razón del secreto mesiánico marcano). Este mesianismo tenía un marcado tinte escatológico al vincularse el mismo Cristo con el Hijo del hombre, figura escatológica en Dn 7.

En segundo lugar, Cristo es Señor, exaltado y entronizado a la diestra de Dios Padre y con un señorío cósmico. Se le atribuye el Salmo 110 y se espera su venida en gloria al

⁴⁰ A. MURRAY, *Humildad: Hermosura de la santidad*, Barcelona 1980, 20. Aunque aquí Murray parece no distinguir entre humildad y kénosis, nosotros sí delimitaremos ambos conceptos a continuación.

⁴¹ Cf. M. HENGEL, *Hymns and Christology*, en ÍD., *Between Jesus and Paul*, Philadelphia 1983, 78-96.

final de los tiempos (cf. 1Cor 16,22: «Marana tha»). Mientras aguarda su parusía, la comunidad vive en el Señor, que tiene autoridad sobre ella y la guía a través de su Espíritu. Es importante tener en cuenta que la exaltación es inseparable de su «abajamiento» en la cruz, como muestra el himno de Flp 2,6-11.

Finalmente, Jesús es Hijo de Dios. Es quizá el título que más claramente dice el ser de Cristo: su ser consiste en recibirse del Padre y entregarse a él en la perfecta comunión del Espíritu Santo. Y esto se pone de relieve en la humanidad de Jesús porque es la verdad de su divinidad. Aquí tenemos el mayor misterio de toda la cristología: la encarnación de Dios en Jesucristo o, con otras palabras: Cristo es Dios hecho hombre. Veámoslo más despacio.

3.3. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

Venimos diciendo que la resurrección de Cristo puso de relieve su auténtica divinidad y señorío universal. Por tanto, la humildad del hombre Jesús estaba revelando, en realidad, la humildad de Dios. Pero es que, además, el que Dios se haya hecho hombre sólo se entiende desde su radical humildad. El himno de Flp 2,6-11 apunta a ello: «[Cristo], aunque era de condición divina, no consideró un tesoro aprovechable el ser igual a Dios, sino que se despojó (*ἐκένωσεν*) a sí mismo adoptando [la] condición de esclavo, haciéndose semejante a [los] hombres» (vv. 6-7*). Estamos ante la encarnación entendida desde la categoría de kénosis: Dios, en la persona del Hijo, se despoja de su divinidad para asumir la humanidad. Esta kénosis tiene su condición de posibilidad en la humildad del amor divino: el amor intratrinitario, que siempre deja un espacio al otro y se dona y acoge desde la verdad y la delicadeza [III.3.2], se abaja cuando se dirige al ser humano, que no está en su mismo nivel ontológico. Es decir, nos encontramos ante una circularidad hermenéutica: Cristo nos ha revelado la humildad divina y, con ello, nos ha hecho entender que esa misma humildad es la que ha hecho posible la venida del Hijo en la encarnación.

Como también muestra Filipenses, hay una segunda kénosis: la cruz, también posibilitada por la humildad del Hijo [*supra*, §2.3]: «y, presentándose como hombre en lo externo, se rebajó (*ἐταπείνωσεν*) a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, ¡y una muerte en cruz!» (Flp 2,7b-8). Así, la humildad divina es condición de posibilidad de la kénosis de la encarnación del Hijo, y la humildad de Cristo es condición de posibilidad de su kénosis en la cruz. Esto es así porque la verdadera entrega radical renunciando a sí

mismo (kénosis) sólo es posible desde el amor delicado que desea el bien del otro (humildad) [III.2.1]. Y es este amor entregado el que no muere y tiene sus frutos en la eternidad: «Por eso Dios a su vez lo elevó sobre [todo] y le otorgó ese nombre [que está] sobre todo nombre» (Flp 2,9).

Ahora bien, la encarnación no es un momento puntual de la vida de Cristo, sino que se va realizando a lo largo de toda ella, es un proceso (Ireneo). Asumir la humanidad significa nacer, vivir y morir como hombre, es decir, asumir la historicidad. Significa ser igual a nosotros en todo, excepto en el pecado (Heb 4,15). Significa, también, que lo que Cristo era ontológicamente –Hijo eterno de Dios Padre– tuvo que realizarlo históricamente en su humanidad –mediante la obediencia (Heb 5,8). Aquí se articulan el eje ontológico y el eje dinámico de la cristología: Cristo era Hijo de Dios (ontológico) pero tuvo que hacerse Hijo en su humanidad a través de la obediencia (dinámico). El nacimiento virginal (cf. Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) salvaguarda el primer polo: el Hijo se encarnó por obra del Espíritu Santo, es verdaderamente Dios hecho hombre. El bautismo de Jesús (cf. Mc 1,9-11 y par.) y su transfiguración en el monte Tabor (cf. Mc 9,2-13) también apuntan a esta verdad: Jesús es el Hijo querido del Padre. Por su parte, las tentaciones (cf. Mc 1,12-13; Mt 4,1-11 y par.) señalan más bien al segundo eje, el dinámico: Cristo se vio sometido a la tentación y libremente eligió la voluntad de Dios [IV.4], como en Getsemaní (cf. Mc 14,32-42 y par.). En esta línea, Gabino Uríbarri explica la unción de Cristo por el Espíritu Santo en el bautismo diciendo que Jesús tuvo que consumir su humanidad (*teleiosis*) y por tanto necesitó la intervención del Espíritu en ella para la santificación⁴². Desde esta clave del dinamismo encarnatorio, se entiende por qué la obediencia al Padre fue tan importante en la vida de Jesús.

Ahora bien, ¿cómo es posible lo anterior? ¿No resta divinidad a Cristo el haber sido tentado? ¿Cómo se puede mantener que ya era Hijo y que al mismo tiempo tuvo que hacerse Hijo a través de la obediencia? Durante los primeros siglos del cristianismo, la reflexión teológica profundizó en estas cuestiones para salvaguardar la verdad del kerigma de la fe. El concilio de Nicea (año 325; DH 125ss) recalcó la divinidad de Jesucristo: el Hijo es de la misma naturaleza (*homoousios*) que el Padre, esto es, divino. En Constantinopla I (381; DH 150ss), además de declarar la divinidad del Espíritu Santo, se tomó conciencia de que la humanidad de Cristo es integral y no debe ser recortada,

⁴² Cf. G. URÍBARRI, *La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación*, en J. GARCÍA DE CASTRO Y S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando*, Madrid 2011, 493-510.

puesto que «lo que no ha sido asumido no ha sido salvado»⁴³. En el concilio de Éfeso (431; DH 250ss) se subrayó la unidad de la persona de Cristo, que permitía hablar de una comunicación de los idiomas, es decir, podían aplicarse categorías divinas a la humanidad de Cristo y humanas a su divinidad en virtud de su unidad. Por eso podía llamarse a María «madre de Dios» (*Theotokos*) [VI.2]. En Calcedonia (451; DH 300ss) se ratificaba la unidad de la persona pero señalando al mismo tiempo la diversidad de las naturalezas, que se hallan en Cristo unidas sin confusión ni mezcla pero al mismo tiempo sin división ni separación. En Constantinopla II (553; DH 421ss) se da un vínculo más explícito de la cristología con la teología trinitaria: la naturaleza humana de Cristo se encuentra en una hipóstasis divina, que es una de las personas de la Trinidad. Pero al mismo tiempo, no se encuentra separada de ella, y la naturaleza humana queda, de hecho, singularizada por la unión hipostática. Finalmente, en Constantinopla III (681; DH 550ss) se vincula la cristología a la antropología. Siguiendo el pensamiento de Máximo el Confesor, el concilio declara que hay que mantener la integridad de las dos naturalezas en Cristo y para ello hay que mantener que hubo en él dos voluntades. Como la humanidad está creada con un dinamismo tendente hacia Dios [IV.2.2], una voluntad humana no tiene por qué estar en contradicción con la voluntad divina. Además, la libertad de Cristo es auto-determinativa, esto es: es verdadera libertad por guiarse siempre por el bien y no pecar.

En suma, estos primeros concilios de la Iglesia quisieron salvaguardar la singularidad de Jesucristo como Dios y hombre al mismo tiempo: en él hay dos naturalezas –divina y humana– unidas sin separación ni confusión en una persona –divina, la hipóstasis del Verbo–. Desde esta profundización teológica se entiende algo mejor el dinamismo encarnatorio de Cristo al que nos veníamos refiriendo: su libertad humana es verdadera y completa, por eso fue tentado y tuvo que elegir en su vida; pero al mismo tiempo se trataba de una libertad unida a la hipóstasis del Hijo, y por tanto era una libertad caracterizada por elegir el bien, esto es, auto-determinativa, según la terminología de Máximo⁴⁴. En otras palabras, tuvo que realizar en su naturaleza humana mediante su libertad la humildad ontológica que caracterizaba su ser divino.

⁴³ GREGORIO DE NAZIANZO, *Epístola 101*, PG 37 §87.

⁴⁴ En esta línea, Rahner hablará de la libertad como «la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable» y por tanto no como «la capacidad de revisar siempre de nuevo», CFF, 123.

3.4. LA HUMILDAD DE LA SOTERIOLOGÍA CRISTIANA

La humildad de la economía de la salvación radica en la enorme delicadeza de Dios a la hora de ofrecer al hombre su camino salvífico. Dios nunca se impone al ser humano: ni antes de Cristo, ni en Cristo, ni después de él. Y, ante la imposibilidad del hombre de salvarse a sí mismo, Dios prefiere efectuar la salvación desde dentro de la naturaleza humana, para así salvaguardar su autonomía e idiosincrasia. Por ello primero se encarna, para auto-comunicarse a los hombres (perspectiva de Rahner), y luego, ante la incapacidad del ser humano para abrirse a su buena nueva, se entrega hasta el final en la cruz (perspectiva de Balthasar), mostrando ahí la grandeza de su amor y destruyendo la muerte desde dentro de ella misma.

Cristo es el perfecto mediador por ser verdadero Dios (el único que puede traer la salvación) y verdadero hombre (quien acoge la salvación por Dios ofertada)⁴⁵. En él la voluntad divina y humana coinciden, haciendo posible que el proyecto divino se haga historia en la vida de Jesús de Nazaret: la oferta del amor divino en su infinita delicadeza encuentra en él la acogida humilde y obediente de la criatura. La salvación cristiana no podría entenderse sin alguna de las dos claves fundamentales, la ascendente y la descendente, ya que el fundamento de la soteriología es la perfecta unión de ambas en Cristo. Es importante señalar que el hecho de que Cristo no pecara no le quita humanidad y, precisamente, hace posible la salvación, pues sólo puede ser solidario con los demás quien no se encuentra separado de ellos por el orgullo del pecado [IV.4]⁴⁶.

A esto se refiere Balthasar al hablar de la ida de Cristo a los muertos: se trata de llegar hasta el lugar más dominado por el pecado para abrir el camino a la salvación a los que allí se encuentran. En palabras del autor, se trata de hacer una «colocación en la muerte eterna de un manifiesto de la vida eterna»⁴⁷, de convertir «en “camino” lo que era “prisión”»⁴⁸, y esto gracias a que Cristo, por no ser pecador, pudo ser verdaderamente solidario con los que sí lo eran adentrándose verdaderamente en la muerte.

El cristianismo entiende la salvación como un sacrificio redentor de Cristo por la humanidad. En efecto, la salvación es la liberación del poder del pecado y de la muerte

⁴⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1986, 281-336.

⁴⁶ Varillon señala que el que Cristo no pecara no es problema para entender su kénosis radical y su verdadera solidaridad con la humanidad pecadora, sino todo lo contrario, puesto que precisamente el pecado es la incapacidad de entregarse y de solidarizarse: el orgullo. Cf. F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, 144.150.

⁴⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 155.

⁴⁸ *Ibid.*, 151.

(aunque no sólo, cf. IV.2-3), pero, ¿por qué hizo falta que Cristo se sacrificara? La obra de Albert Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo*, es bastante clarificadora al respecto. Para empezar, el autor señala que sacrificar es hacer santo y no debería transmitir la idea de una privación, sino de un enriquecimiento, y para ello hace falta una comunicación de la santidad divina. En palabras de Vanhoye:

«El sacrificio de Cristo consistió en colmar de amor divino su sufrimiento y su muerte, hasta el punto de obtener la victoria del amor sobre la muerte. [...] con la fuerza interior del amor, Jesús transformó su sufrimiento y su muerte en fuente de una nueva vida, una vida de perfecta unión con Dios en la gloria. La transformación realizada en la pasión produjo la resurrección»⁴⁹.

Es decir, el sacrificio no es un precio exigido sádicamente por Dios para nuestra salvación, sino una entrega generosa –recordemos, posibilitada por la humildad– de Cristo de su propio ser para vencer a la muerte y al pecado desde dentro con el amor solidario y humilde de Dios. Desde su resurrección, los creyentes podemos participar de una nueva forma de relación con Dios al participar de la vida de Cristo por el bautismo. Así, la salvación designa no sólo el acontecimiento salvador del misterio pascual, sino también la vida nueva del creyente que participa en la vida del Señor [IV.3; VII.3]. La siguiente cita de Balthasar nos ayuda a resumir todo lo dicho, integrando la perspectiva objetiva y subjetiva de la soteriología cristiana:

«...los grandes aspectos soteriológicos del *mysterium paschale*: la reconciliación de la creación entera con Dios; la exaltación del Mediador por encima de todos los poderes mundanos cósmicos e históricos [...]; el cumplimiento en él de la Alianza en otro tiempo establecida con Israel [...]; Cristo es, como Dios y hombre, la Alianza personificada en su perfección, y por eso nueva y eterna; y quien vive en él (mediante la entrega de fe de la existencia, Ga 2,19-20) participa de esta justicia de Dios y de la paz que en ella reina entre Dios y mundo»⁵⁰.

A pesar de que Cristo es el único mediador de la salvación y el creyente participa de ella insertándose en él, no hay que olvidar que la delicadeza del amor divino encuentra otros

⁴⁹ A. VANHOYE, *Tanto amó Dios al mundo*, Madrid 2005, 6. En esta obra, el autor profundiza en diversos significados del sacrificio de Cristo desde una perspectiva bíblica: se trata de un sacrificio de acción de gracias (pues dio gracias a Dios al entregarse, antes de ser resucitado); de purificación (Cristo hace perfecta la naturaleza humana al acoger obedientemente en la muerte la acción transformadora del Espíritu); de liberación (libera de la esclavitud del pecado porque lo venció, no cayendo en él); de alianza (instaura una nueva alianza entre Dios y el ser humano al ofrecernos su corazón colmado del Espíritu para que participemos de él); de consagración sacerdotal (fue el perfecto mediador entre Dios y el hombre).

⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 222.

caminos para salvar a quienes no son explícitamente cristianos. Así lo ha puesto de relieve el Concilio Vaticano II: «La divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a aquéllos que inculpablemente no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en alcanzar la vida recta» (LG 16).

3.5. HUMILDAD REVELADA EN CRISTO: CORAZÓN DIVINO Y CAMINO PARA EL HOMBRE

Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, ha revelado la humildad como un aspecto fundamental del amor divino (fuente de todo amor) y del humano (respuesta y camino). Su vida, su muerte y su resurrección son fundamentales para entender tanto el Misterio de Dios como el misterio del hombre, en los que a continuación profundizaremos. El Dios trino, como amor infinitamente delicado y posibilitador de la alteridad –intradivina, en primer lugar, y creada, en segundo–, crea una criatura capaz de responder humildemente –esto es, en reconocimiento de su ser creatural y desde la apertura al creador y a sus semejantes– a su llamada y su designio salvífico: la comunión con él. Por tanto, Cristo, mediador perfecto, responde perfectamente al anhelo del ser humano por una comunión humilde (perspectiva ascendente) con el amor divino revelado en su persona (perspectiva descendente). El hombre ve, así, respondida su pregunta por el infinito en el «infinito-finito» del que nos hablaba Blondel; como señala Rahner:

«El hombre es la pregunta radical acerca de Dios, la cual, creada por Dios como tal, puede también tener una respuesta, una respuesta que como manifestada en la historia radicalmente aprehensible es el Dios-hombre y es respondida en todos nosotros por Dios mismo. [...] Cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre. Con ello el hombre no queda situado en lo simplemente cotidiano, sino que queda introducido en el misterio siempre incomprensible de Dios. Pero el hombre es tal misterio, ya que así se convierte precisamente en aquel que participa del misterio infinito de Dios, a la manera como la pregunta participa de la respuesta, por cuanto la pregunta está sustentada solamente por la respuesta como posible en sí misma. Sabemos esto por el hecho de que conocemos al *Logos* encarnado en nuestra historia y decimos: aquí la pregunta que somos nosotros está respondida por Dios mismo en forma históricamente aprehensible»⁵¹.

⁵¹ CFF, 267.

III. La humildad del Dios trinitario: origen, fundamento y destino de la realidad

«...hay en ella [la sabiduría] un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, suave, ágil, penetrante, incontaminado, diáfano, inofensivo, amante de lo bueno, agudo, sin trabas, bienhechor, filántropo, seguro, firme, sin cuidados, que todo lo puede, todo lo vigila, que penetra todos los espíritus...» (Sab 7,22b-23).*

1. El mundo anhela verdadera comunión

El mundo que el ser humano habita busca la armonía pero no la logra plenamente. Cada ser tiene que afirmarse para existir, y muchas veces pareciera que esto sólo es posible a costa de los otros seres. Por eso el león se come a la gacela y ésta se alimenta con la hierba a la que arrebató vida para poder mantener la suya, igual que su depredador hace con ella. Hay un instinto de conservación en cada especie que la impulsa a autoafirmarse sobre las demás. E incluso hay un instinto en cada individuo que lo lleva, en ocasiones, a autoafirmarse sobre los de su propia especie.

Sin embargo hay un deseo de verdadera comunión en la realidad material. Cuando ésta toma autoconciencia de sí misma en el ser humano, cuando la materia se hace espíritu (Rahner), experimenta el anhelo de estar en conexión pacífica con el resto de la naturaleza, de manera que la afirmación de la vida de cada ser (verdad) no necesitara la imposición despótica sobre los demás (delicadeza). Sabiéndolo o no, anhela la humildad que posibilita la verdadera comunión. Y la respuesta a este anhelo –porque es al mismo tiempo su origen, fundamento y destino último– es la comunión humilde del Dios uno y trino, en el que la afirmación de la alteridad se logra, precisamente, desde la máxima delicadeza del amor. Este Dios es el que se nos ha revelado plenamente en Cristo.

2. La revelación del Dios humilde en la Sagrada Escritura

2.1. EL MISTERIO PASCUAL: REVELACIÓN DE LA HUMILDAD SUPREMA DE DIOS

¿Es posible hablar de «humildad» en Dios? Si el que ha visto al Hijo ha visto al Padre (cf. Jn 14,9) y si Cristo nos ha revelado la radicalidad del amor humilde [II], tiene sentido plantearse la humildad como un concepto importante a la hora de pensar a Dios⁵². Si, además, consideramos la humildad como un atributo del amor [I] y Dios es amor (cf. 1Jn 4,8.16), esta vinculación entre el ser de Dios y la humildad parece ganar credibilidad.

⁵² Cf. J.M. CASCIARO, *¿Podemos hablar de «humildad» en Dios?*, 253-268.

Así, para poder hablar de la humildad divina es imprescindible partir de su máxima revelación en Cristo, que aconteció en el misterio pascual⁵³. Como dijimos anteriormente [II.3.4], en la cruz Dios se entrega amorosamente a la muerte para la salvación del ser humano en la persona de su Hijo. El Hijo, por tanto, no sólo revela al Padre como amor, sino que entrega ese amor a la humanidad para su salvación.

En la muerte de Cristo se da una triple entrega, es decir, se entrecruzan tres libertades⁵⁴. La verdad que Dios ofrece en Cristo a los hombres como proyecto salvífico es rechazada por ellos, quienes entregan al mismísimo Hijo de Dios a la cruz (primera libertad en juego: la humana). Este rechazo es posible porque Dios se ha ofrecido en su Hijo de forma delicada y no impositiva. Y esta delicadeza de su amor lo lleva a la entrega radical de sí mismo en la cruz, que supone una kénosis en Dios puesto que se trata de asumir algo –la muerte– no divino por naturaleza (segunda libertad: la del Hijo)⁵⁵. Por su parte, Dios Padre acepta libremente (tercera libertad) esta entrega del Hijo, lo que a veces se ha denominado el «abandono» de Jesús por parte del Padre. No obstante, debemos manejar el término con cuidado. Desde la luz de la resurrección de Cristo por parte del Padre no puede hablarse de un abandono como ausencia de interés y cuidado, sino de una renuncia o entrega por amor al ser humano y para su salvación. La humildad divina, lejos de producir una negación total de sí, produce la afirmación a través de esa negación. Con esto no nos referimos a una necesidad dialéctica al modo hegeliano, sino a que la renuncia tiene como fundamento el amor y como objetivo la salvación del hombre, por lo que asume algo negativo –renuncia: kénosis en la cruz– en virtud de una afirmación mayor –salvación y divinización del hombre y su comunión con Dios–.

Por tanto, visto el misterio pascual en su completitud, por un lado Dios ha muerto en la cruz y por otro lado no, lo cual sólo es explicable desde la teología trinitaria. En efecto, el Hijo se ha entregado a la muerte para salvación de los hombres, pero Dios Padre no ha muerto en la cruz y es quien posibilita que esa entrega sea salvífica al resucitar a

⁵³ Eberhard Jüngel puso de manifiesto que la muerte de Dios nos interroga sobre la problematización de su esencia y no tanto de su existencia, de ahí que sea tan importante pensarla con profundidad teológica. Cf. E. JÜNGEL, *El habla de la muerte de Dios en cuanto expresión de la aporía que afecta a la reflexión moderna sobre Dios*, en ÍD., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 67-142 (137).

⁵⁴ A juicio de Balthasar, «La teología de la entrega sólo se puede elaborar en perspectiva trinitaria», H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 96: la entrega del Hijo por parte del Padre, del Hijo mismo, y de los hombres (quienes, a su vez, realizan una triple entrega: los cristianos a los judíos, los judíos a los paganos y estos a la muerte, de forma que queda implicada toda la humanidad).

⁵⁵ Podemos afirmar esto porque, en virtud de la unión hipostática de las dos naturalezas en la encarnación, las propiedades de una de ellas pueden atribuírsele a la otra (comunicación de propiedades en Dios, llamada «communicatio idiomatum»).

Cristo. A esta salvaguardia de la integridad y omnipotencia divinas se quiere aludir con el término de «impasibilidad» cuando se le aplica a Dios Padre.

«En la muerte del Hijo el Padre queda como garantía de que Dios puede asumir la negatividad de la historia y el pecado de los hombres hasta la muerte en su Hijo, y así puede responder sin que su ser quede comprometido, salvando y otorgando vida a su Hijo (Rom 1,3) y a los hombres (Rom 8,11) por medio de la fuerza de su Espíritu»⁵⁶.

Quien sufre y muere en la cruz es el Hijo en cuanto que ha asumido una naturaleza humana y también la muerte que ésta comporta, y el Padre se compadece pero sin sufrir la misma suerte. Esta profunda comunión entre Padre e Hijo tiene lugar en el Espíritu, que posibilita la entrega obediente del Hijo al Padre y la respuesta del Padre resucitando al Hijo.

Hablábamos hace un momento de la afirmación a través de la negación. Esto es fundamental para entender lo acontecido en el misterio pascual. La resurrección pone de relieve la verdad del amor del Dios humilde. Este amor es lo único verdaderamente omnipotente porque vence a la muerte y al pecado, pero esta victoria pasa por la renuncia (kénosis), que a su vez está posibilitada por la humildad de quien no quiere imponerse sino que deja el espacio al otro incluso a costa de su propia vida (entrega del Hijo en la cruz). Y es que no se puede vencer a la muerte y al pecado desde su propia lógica, sino desde la delicadeza y abnegación del amor. Esto significa la resurrección del Hijo: que el amor omnipotente de Dios, entregado radicalmente en la cruz, triunfa sobre el mal⁵⁷. En palabras de Balthasar: «En la muerte, descenso a los infiernos y resurrección de Jesucristo sólo hay una cosa que ver, en el fondo: el amor del Dios trino al mundo, y dicho amor sólo se puede percibir con amor a ese amor»⁵⁸. Más adelante veremos cómo esto tiene su condición de posibilidad en la vida intradivina [*infra*, §3.2].

2.2. LA TRINIDAD EN LA VIDA DE CRISTO A LA LUZ DEL MISTERIO PASCUAL

Decíamos en el capítulo anterior que la resurrección llevó a los cristianos a profundizar en el ser de Cristo desde una perspectiva ontológica. De manera análoga, hizo tomar conciencia del Misterio de la Trinidad que se había puesto de relieve con especial fuerza

⁵⁶ Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid 2012, 176.

⁵⁷ Nos parece importante recalcar que la omnipotencia divina no puede ponerse nunca en cuestión. Lo que ocurre es que sólo el amor es omnipotente, y los seres humanos, tan inseguros y tan necesitados de autoafirmación, no lo entendemos como tal si no responde a lo que para nosotros es el poder.

⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 222.

en el misterio pascual, pero que también permite entender la vida de Cristo en toda su hondura.

La relación de intimidad entre Jesús y Dios Padre se entiende en toda su radicalidad teológica a la luz del Misterio trinitario: si Dios es la comunión perfecta de tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), la obediencia filial del Hijo hacia el Padre y la confianza plena del Padre hacia el Hijo al encomendarle la misión por el Reino no son solamente expresión de la comunión entre el ser humano Jesús y su Padre Dios, sino, más radicalmente, la expresión de la comunión intradivina entre el Padre y el Hijo en el Espíritu (Espíritu de filiación que posibilita la obediencia del Hijo, Espíritu de mandato por parte del Padre) que se expresa económicamente en la vida y misión de Cristo y posteriormente en su muerte y resurrección. De esta manera, la relación de Cristo con el Padre –en su cercanía, diferencia y misión encomendada por Él– sólo se entiende desde el Misterio del Dios trinitario.

Lo mismo puede decirse de la relación entre Cristo y el Espíritu. El Espíritu hace posible la encarnación del Hijo (cf. Mt 1,18.20; Lc 1,35) y unge la humanidad de Cristo en el bautismo (cf. Mc 1,9-11 y par.) para capacitarlo para su misión (cristología pneumatológica). A su vez, el Espíritu es el Espíritu del Resucitado, que éste entrega a sus discípulos en Pentecostés para alentar su misión como Iglesia (cf. Hch 2,1-13; pneumatología cristológica). El Espíritu es la comunión entre el Padre y el Hijo que posibilita la entrega de éste y la respuesta de aquél a dicha entrega, como ya hemos señalado [*supra*, §2.1]. Después profundizaremos en esta comunión del Padre y el Hijo en el Espíritu desde una perspectiva ontológica y sistemática para ver que tiene su condición de posibilidad en la humildad divina [*infra*, §3.2].

2.3. LECTURA DE LA HUMILDAD DEL DIOS VETEROTESTAMENTARIO DESDE SU PLENA REVELACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento transmite una comprensión trinitaria de la revelación divina, aunque sus textos son incipientemente trinitarios y hará falta que la teología clarifique posteriormente este Misterio (concilios de Nicea y Constantinopla I). Ejemplos de estos textos son Mt 28,19 y 2Cor 13,13. Por su parte, los himnos cristológicos [II.3.2] ponen de relieve que en Dios hay alteridad: Cristo es su Palabra (Jn 1), su Imagen (Col 1) y su Hijo (Ef 1). El Espíritu también aparece en relación con el Padre y el Hijo, como puede verse en Ef 1,13-14.

Aunque la emergencia del monoteísmo trinitario señala una discontinuidad del NT respecto del AT, puede decirse que esta revelación tiene una parte de continuidad con el Primer Testamento y otra que se encontraba al menos prefigurada en él. Respecto a la continuidad, destacaremos varios puntos. En primer lugar toda la Escritura es unánime en la comprensión monoteísta de Dios que Israel expresaba en el *Shemá* (cf. Dt 6,4-6), sólo que a la luz de lo acontecido en Cristo se entiende que ese Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo (cf., por ejemplo, Ef 1,3a).

En segundo lugar, ambos testamentos ponen de relieve la intervención histórica de Dios para la salvación de su pueblo –el AT al elegir Yahveh a Israel y liberarlo de la esclavitud (cf. Éx 6,6-7; Dt 5,6); el NT al entregar a su Hijo para la salvación del hombre de la muerte y el pecado (cf. 1Jn 4,9-10; Rm 3,22ss)– y la esperanza del pueblo en el cumplimiento definitivo de las promesas divinas llegada la plenitud escatológica de los tiempos –para el NT, a diferencia del AT, con la parusía o venida gloriosa de Cristo [IX.2]–.

Un tercer factor de continuidad es la comprensión de Dios como presente y ausente al tiempo, es decir, un Dios siempre trascendente –y por tanto más allá de la comprensión del creyente–, pero al mismo tiempo solidario con su pueblo y actuante en su realidad para liberarlo (es decir, immanente)⁵⁹. Un Dios que es personal y del que no interesa tanto investigar su «ser en sí» sino «para nosotros», su relación salvífica con el pueblo (aspecto también presente en ambos testamentos).

La principal discontinuidad se refiere al modo como el AT y el NT entienden la presencia de Dios entre su pueblo –y por tanto el ser de Dios, ya que, como hemos señalado, el acceso de la Escritura a Dios es siempre a su ser-para-nosotros–. El segundo da un salto a la concepción trinitaria mientras que el primero se queda en una afirmación del monoteísmo clásico. No obstante en el AT hay una prefiguración de lo que en el NT serán las personas divinas, al comprender que Dios, aunque es uno, tiene diversas formas de relacionarse con su pueblo que vienen personificadas en tres figuras de mediación: la Palabra de Yahveh, su Espíritu y su Sabiduría. Estas figuras serán leídas por la tradición cristiana posterior desde una clave trinitaria.

⁵⁹ Esta absoluta indisponibilidad de Dios que, no obstante, se pone a disposición del ser humano se pone de relieve en Éx 3,13-15, al revelar Yahveh su nombre a Moisés: con ello, se pone a disposición de Israel para que lo invoque y tenga una relación con él.

Ilustremos lo anterior deteniéndonos en la Sabiduría divina. Salvando las distancias, podemos decir que la Sabiduría de Dios anticipa ciertos aspectos de la comprensión trinitaria del monoteísmo cristiano. Aunque parece distinta a Dios –cf. Prov 8,22, donde dice que fue creada por Yahveh–, en la mayoría de los textos tiene un carácter divino. En unos textos se subraya la inmanencia de la Sabiduría en la creación (cf. Sab 7,24b), en otros, su carácter mediador (así Prov 8,27ss), en otros, su trascendencia (Sab 7,25-27*). Esta personalización de la Sabiduría en los textos del AT, al tiempo que su carácter divino o casi divino, ayudó a que el cristianismo después la vinculara con las personas trinitarias del Hijo y el Espíritu. Su aspecto inmanente se asoció al Espíritu Santo, basándose, sobre todo, en Sab 7,22ss. El aspecto mediador de la Sabiduría lo puso fácil para una lectura cristológica de la misma, en la que también influyó su preexistencia (los padres pre-nicenos hicieron una lectura cristológica de Prov 8,22ss: el engendrado –eternamente y de su misma naturaleza, se aclarará tras Nicea– por Dios es el Hijo, Jesucristo).

En la cita con la que comenzábamos el capítulo, Sab 7,22b-23*, se dice que la Sabiduría es un espíritu «único» y «múltiple». Esto también recuerda a la unicidad y multiplicidad de la Trinidad divina como el cristianismo la entiende. Esta cita también nos sirve para ver, de forma prefigurada, la humildad divina tal y como la hemos descrito [I] y la hemos interpretado en lo acontecido en Cristo [II]: en efecto, la Sabiduría es un espíritu santo (divino, podríamos decir nosotros) que se muestra, al tiempo, suave, inofensivo, bienhechor, filántropo (es decir, delicado), y seguro, firme, que todo lo puede y lo vigila (es decir, se muestra en su verdad divina, que es omnipotente, pero una omnipotencia «suave» porque es del amor). El corpus sapiencial promete constantemente al hombre una vida plena si actúa conforme a la Sabiduría, pero esta nunca se le impone sino que se abre como un camino atractivo para su libertad (aspecto muy claro en el Libro de la Sabiduría).

La lectura que hemos hecho de la Sabiduría nos permite entrever aspectos del Dios trinitario y humilde que Cristo nos ha revelado en plenitud, pero no puede decirse que la pretensión del AT fuera transmitirlo así. No obstante, esta delicadeza del amor divino, que nunca falsea su propia verdad ni la del ser humano al que se dirige, es consistente con la experiencia religiosa de Israel: Yahveh tiene autoridad sobre su pueblo y permanece siempre indisponible, hasta el punto de enfadarse con la infidelidad de Israel y querer castigarla (cf. Éx 32,31-35), pero es un Dios sobre todo misericordioso, como muestra la fórmula de gracia (cf. Éx 34,5-7). Es decir, su verdad incluye su radical trascendencia,

autoridad e indisponibilidad, pero sobre todo su misericordia en favor de sus criaturas, es decir, la delicadeza de su amor.

3. *Pensando teológicamente la Trinidad humilde*

3.1. CLARIFICACIÓN DOGMÁTICA EN LOS CONCILIOS

El Misterio del Dios uno y trino es tan incomprensible que la razón humana siempre ha tenido la tentación de «adaptarlo» a sus límites. Ya en el siglo IV Arrio sintió la necesidad de afirmar la monarquía absoluta del Padre y considerar al Hijo como divino por adopción y, de alguna manera, divino «en segundo orden» (a semejanza del esquema del platonismo medio). Para salvaguardar la fe de la Iglesia, es decir, su comprensión del Misterio tal y como lo transmite la Escritura interpretada por la tradición apostólica, se reunió un concilio en Nicea en el año 325 (DH 125ss). Nicea declaró la divinidad del Hijo diciendo que es de la misma naturaleza que el Padre (*homoousios*). Unas décadas después (381), a raíz del movimiento pneumatómaco (que consideraba que el Espíritu Santo no es divino), se reunió un nuevo concilio, esta vez en Constantinopla (DH 150ss). Allí se declaró la divinidad del Espíritu Santo apelando a categorías más doxológicas y bíblicas –por inspiración de los padres capadocios, especialmente Basilio– para evitar los problemas terminológicos surgidos en la recepción de Nicea.

Las problemáticas con las que estos concilios dialogaron ponen de relieve que resulta muy difícil mantener la unidad divina del monoteísmo cristiano y, al mismo tiempo, su especificidad trinitaria. La teología posterior las ha ido clarificando al comprender que el ser de Dios es relación, haciendo de esta manera más asequible para el ser humano hablar de un Dios único en el que, no obstante, hay alteridad.

3.2. ACERCAMIENTO SISTEMÁTICO A LA TRINIDAD DESDE LA CATEGORÍA DE HUMILDAD

La revelación de las dos misiones divinas *ad extra* –el Hijo y el Espíritu– llevó a la teología a pensar las procesiones divinas *ad intra* que las fundan –la eterna generación del Hijo y la eterna procesión del Espíritu Santo–, es decir, a efectuar el paso de la Trinidad económica a la Trinidad inmanente: cómo Dios se relaciona con la humanidad nos habla de cómo es Él en sí mismo⁶⁰.

⁶⁰ El conocido axioma de Rahner relaciona ambas dimensiones de la Trinidad: «la Trinidad dada en la historia de la salvación y de la revelación es la “inmanente”, porque en la autocomunicación de Dios a su creación por la gracia y la encarnación Dios se da y aparece realmente como es en sí», CFF, 169; cursivas del autor.

Las procesiones llevaron a pensar que en Dios hay relaciones: del Padre con el Hijo, de éste con el Padre, de cada uno con el Espíritu y viceversa. Por otra parte, desde los padres pre-nicenos se utiliza el nombre de «persona» para cada una de las personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu⁶¹. Los teólogos medievales intentaron dar una definición adecuada de lo que son las personas divinas, entre las que destacan la de Boecio: «substancia individual [...] de naturaleza racional»⁶², y Ricardo de san Víctor: persona, aplicado a Dios, es la «existencia incomunicable de la naturaleza divina»⁶³. Fue santo Tomás quien unió ambos conceptos (persona y relación) al declarar que «la persona divina significa la relación en cuanto subsistente»⁶⁴. Este vínculo ha sido determinante para comprender el ser de Dios como relación en sí mismo, cuestión que tiene su incidencia en la comprensión del ser humano:

«La afirmación: “Las personas son relaciones” es antes de nada una afirmación sobre la trinidad de Dios, pero de ella se sigue también algo decisivo sobre el ser humano como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es autárquico “ser en sí” (sustancia) ni autónomo e individual “ser para sí” (sujeto), sino ser desde Dios y para Dios, ser desde los demás y para los demás; solo vive humanamente en el seno de relaciones yo-tú-nosotros. El amor se revela como el sentido de su ser»⁶⁵.

En suma, la relación, el amor, se revela como el sentido del ser. El Dios-amor es la respuesta al anhelo de comunión de la realidad creada porque de él proviene [*supra*, §1]. Y ese amor se caracteriza por su delicadeza no impositiva. El Padre se da completamente al Hijo, sin egoísmo ni miedo, es decir, sin reservarse nada para sí y posibilitando que el Hijo esté al mismo nivel ontológico que él (como intuyó Hilario de Poitiers). A su vez, el Hijo se recibe completamente del Padre y se entrega por completo a él. La comunión de ambos se realiza en el Espíritu, que, según Oriente, procede del Padre *por* el Hijo, y según Occidente, procede del Padre y del Hijo⁶⁶.

⁶¹ El concepto estuvo en un inicio vehiculado con términos distintos: Hipólito utilizó por primera vez *prósopon*, Tertuliano *persona* y Orígenes *hypóstasis* referido a las personas divinas. Cf. Á. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 457-458.

⁶² Cita en *S.Th.* I, q.29, a.1.

⁶³ Cita en *ibid.*, a.3.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *ibid.*, a.4.

⁶⁵ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Santander 2013, 445.

⁶⁶ Estamos ante la famosa disputa del «Filioque» entre Oriente y Occidente, en la que no sólo intervinieron discrepancias teológicas sino políticas y jurídicas. En todo caso, cada perspectiva tiene su legitimidad y subraya aspectos válidos del Misterio divino (Oriente: el Espíritu no debe estar subordinado al Hijo; Occidente: el Espíritu es un don del Hijo y del Padre).

Esta comunión perfecta en el amor se ha llamado desde antiguo «perijóresis», inhabitación mutua. Una comunión semejante sólo es posible si la afirmación de cada persona divina no supone un menoscabo para las otras, sino todo lo contrario: la alteridad está posibilitada por la delicadeza del amor, que no empequeñece al amado sino que le permite ser en su singularidad. En opinión de François Varillon, el dogma de la Trinidad hace posible que Dios se pueda amar a sí mismo pero sin amarse egocéntricamente, puesto que ama la alteridad que hay en Él. Así se salvaguardan al mismo tiempo la simplicidad y la humildad divinas⁶⁷.

Por tanto, retomando el texto de Sab 7,22b-23* (en la particular lectura que estamos haciendo del mismo), Dios es único y múltiple, es decir, uno y trino, y todo lo puede en su firmeza y seguridad, aunque esto es necesariamente desde la «suavidad» de su amor. La unidad de la divinidad queda salvaguardada en la persona del Padre, origen sin origen que se entrega amorosa y eternamente, pero sin menoscabo de la Trinidad, que también es eterna, puesto que el Hijo y el Espíritu se reciben eternamente de él y a él lo retornan todo. La verdad divina es el amor entregado y compartido, que fundamenta la perfecta comunión en la alteridad.

Como hemos mencionado anteriormente [II.3.3], la kénosis de la encarnación y muerte en cruz del Hijo está posibilitada por esta humildad intradivina. Dicho de otra forma: «El misterio de la encarnación, así como el misterio pascual, sólo son inteligibles desde el fenómeno originario: el misterio trinitario de Dios, porque la capacidad de Dios de poder llegar a ser en lo otro (encarnación) reside en que en sí mismo es comunicación y alteridad»⁶⁸. Como bien señala Balthasar,

«...la Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir (...) de implicarse en el proceso del mundo y de la cruz»⁶⁹.

⁶⁷ F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, 98.

⁶⁸ Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios*, en ÍD. (ed.), *La lógica de la fe*, Madrid 2013, 89-169 (168).

⁶⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. IV, Madrid 1995, 299-300. No obstante, no emplearíamos el término «kénosis» –que es económico: cf. Flp 2,7– para la Trinidad inmanente, como hace posteriormente el autor, ya que supone un abajamiento que no vemos pertinente aplicar a la relación entre personas –las divinas– que están en el mismo nivel ontológico en virtud de su perfecta comunión de amor.

La humildad del amor intradivino es la condición de posibilidad de su kénosis: la delicadeza del amor que él es y vive plenamente en su vida intradivina, al dirigirse a la creación, que no está en su mismo nivel ontológico, se abaja en la kénosis de la encarnación –asumiendo el Hijo una naturaleza humana y por tanto finita– y de la cruz –asumiendo la muerte, que por esencia no pertenece a su divinidad–. Esta kénosis tiene como objetivo la salvación y divinización del hombre, y para ello se adecúa a nuestra necesidad (recordemos la cita de Blondel: necesitamos el infinito finito, pero nosotros no podemos reducirlo a nuestra medida, sino que él condesciende a nuestra poquedad).

En suma, la Trinidad divina es una comunión perfecta en la que la delicadeza del amor –que es la verdad compartida– permite la verdadera alteridad porque respeta su singularidad y no se impone sino que se entrega y acoge en perfecta libertad. Esta humildad divina, este ofrecerse y acogerse en verdad desde la delicadeza del amor, posibilita que Dios sea capaz de «abajarse» cuando su delicadeza se dirige hacia seres creados que no pueden corresponder a ese amor como corresponden las personas divinas⁷⁰.

4. El hombre ante el Misterio del Dios humilde

«Si se interpretan las pruebas de la existencia de Dios como el esfuerzo de la razón por alcanzar con sus ideas y reflexiones el santuario de la divinidad, que, como ha mostrado Kant, es inalcanzable, por no darse en el ámbito de la experiencia, entonces hay que reconocer que, efectivamente, la razón fracasaría, como Ícaro, al intentar acercarse al sol. Pero ¿y si, frente a esta interpretación prometeica de la razón, frente a esta concepción ascensional de los argumentos especulativos, fuese posible concebir el movimiento justamente contrario? ¿Y si, en lugar de esfuerzo y conquista, tenemos en ellos donación gratuita de una realidad absolutamente indebida e inalcanzable? Que el hombre pueda concebir el concepto del Ser por antonomasia, es decir, que pueda albergar en sí algo que lo sobrepasa infinitamente, no es sino tener conciencia de que, como hemos visto, podemos pensar lo impensable»⁷¹.

En opinión de Castela, que podamos pensar lo impensable, es decir, a Dios, no se debe a que nosotros podamos conquistarlo con la fuerza de nuestra limitada razón –pues

⁷⁰ Con todo, este «abajamiento», al que denominamos así por tratarse de la asunción de los límites (encarnación) y del pecado (muerte en cruz) humanos por parte de Dios, no «abaja» ni empequeñece la perfección de su amor. «Kénosis» es un concepto que, de ser utilizado sin la debida cautela, puede llevar a proyectar sobre Dios las preconcepciones humanas.

⁷¹ P. CASTELAO, *La visión de lo invisible*, Santander 2015, 108.

estaríamos ante una suerte de «pelagianismo especulativo»— sino a que esa idea de Dios es una visitación suya a nuestra razón, a lo que denomina «teofanía especulativa»⁷². Y es que el Dios buscado por la razón, por la filosofía, es el Dios que se nos ha revelado en Cristo. Sólo que cualquier acceso a su realidad que no parta de su donación a nosotros como gracia acaba falseando a Dios y tratando de reducirlo a los moldes de nuestra razón.

El ser humano se topa con Dios como Misterio, como realidad que desborda completamente sus límites, que está siempre más allá, y ante la que tiene que tomar una decisión: o cree en ella, o no cree. O da el salto de la fe, o postula su inexistencia debido a lo insólito de su presencia ausente. Dios no es una realidad que la mente humana pueda contener, puesto que es más bien la realidad que la contiene a ella, está siempre en el horizonte de la trascendencia y no puede ser nunca reducido a un objeto más de la realidad creada. Pero si Dios es en sí mismo humilde, su revelación ha de serlo también, así como su presencia en la creación. Esta es la gran paradoja: que, siendo Dios la verdad suprema, se revele en la humilde llamada del bien que deja libertad al ser humano hasta para negarle.

Con todo, el hombre puede tener experiencia de Dios, aunque ésta remita más allá de sí misma. Es una experiencia caracterizada por la inmediatez mediada: siempre hay algo que vehicula la experiencia, que tiene un papel mediador, pero al mismo tiempo con la intuición de que Dios mismo está dándose en ella de forma inmediata. Una tensión que quisiéramos ver rota, como bellamente expresa san Juan de la Cruz:

«¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!,
pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro.»⁷³

El carácter insólito de esta experiencia, debido a que es experiencia de quien está necesariamente más allá de toda experiencia, hace que el ser humano sólo pueda hablar de ella —y, consiguientemente, de Dios— de manera analógica. La analogía apunta hacia quien Dios es, de manera que el discurso no es equívoco, pero tampoco del todo unívoco, porque apunta sin poder dominarlo ni encasillarlo. Si Dios ha creado al hombre a su

⁷² Cf. *ibid.*, 109ss.

⁷³ JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, en *ÍD.*, *Obras completas*, Madrid 62009, 83.

imagen y semejanza [IV.2.2], y ha querido comunicarse a sí mismo en él (en Cristo), entonces es posible para la criatura saber y decir algo de su creador, aunque siempre consciente de que «no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza»⁷⁴.

Que el hombre puede conocer a Dios a través de la creación –eso sí, no de forma perfecta– o bien negarse a ello está en la misma Escritura (cf. Sab 13,1ss; Rm 1,18ss). Aunque el desconocimiento de Dios puede ser no culpable, sí lo es que el ser humano no escuche la voz de su conciencia, porque así se cierra al plan de Dios para su salvación. Es decir, la negación de Dios –ateísmo– no sólo acontece en el plano categorial –es decir, como explícita negación de la existencia de Dios– sino también y sobre todo en el trascendental –esto es, un «ateísmo práctico», que vive como si Dios no existiera, o que vive de una forma contraria al plan del creador–.

Con todo, casi más dramática que la negación de Dios es la perversión que de él hace la idolatría humana, a la que el pueblo de Israel fue siempre más sensible (cf. el pasaje paradigmático de Éx 32). Adolphe Gesché hace un análisis muy fino e ilustrativo al respecto⁷⁵. Señala que hay tres tipos de idolatría: el falso dios ético, que consiste en absolutizar lo que es relativo; el falso dios filosófico, que consiste en pretender hacer a Dios a la propia medida, y el falso dios teológico, que es quizá el más grave, puesto que se trata de relativizar al Absoluto, esto es, poner a Dios al servicio del hombre. Mientras que en los dos primeros se trata como verdaderos a los falsos dioses, en el último caso se trata como falso al verdadero Dios. Y todo esto ocurre porque el ser humano confunde la dinámica del deseo –siempre infinito y que mantiene en constante camino– con la de la necesidad –que busca la satisfacción instantánea–, de manera que intenta colmar el deseo de Dios –que es el más hondo– al modo de necesidades. Blondel ha escrito unas líneas de gran hondura al respecto:

«...en el corazón mismo de la acción es donde reside un misterio, y no escapamos al deseo de convertirnos en dueños de él. [...] ¡Extraña condición! Lo que el hombre no puede abarcar, expresar ni producir, es precisamente lo que proyecta fuera de sí para convertirlo en objeto de culto; como si, no pudiéndolo alcanzar en sí mismo, esperara alcanzarlo mejor poniéndolo en el infinito. Y, por un movimiento contrario pero también sorprendente, lo que pone infinitamente por encima de él, es lo mismo que pretende dominar, acaparar o

⁷⁴ CONCILIO IV DE LETRÁN, DH 806.

⁷⁵ A. GESCHÉ, *Sobre la idolatría siempre posible*, en ÍD., *Dios*, Salamanca 2010, 155-165.

absorber; como si no lo hubiera divinizado más que para exigir imperiosamente una respuesta adecuada a la llamada creadora de un corazón ávido. Por eso queremos realizar en el exterior lo que se escapa en el interior, con la secreta intención de encerrar de alguna manera el infinito en la finitud de un objeto real, con la íntima esperanza de que se trata de la verdadera manera de conquistarlo, y de haber obtenido al fin, con una acción perfecta, la conclusión, la seguridad y el reposo codiciados»⁷⁶.

Como veremos a continuación, ésta es la constante tentación para el hombre: querer ser el centro y poner a Dios a su disposición, o buscarse dioses más «cómodos» que no requieran tanto de él como el Dios verdadero, un Dios Amor, pero un Dios que siempre es y permanece radicalmente Otro. Cuando consiente al verdadero Dios que lo visita, su vida encuentra el sentido para el que fue creada y descubre en estos versos del poeta la voz divina:

«Para esto vine al mundo, y a esperarte;
Para vivir por ti, como tú vives
Por mí, aunque no lo sepas,
Por este amor tan hondo que te tengo»⁷⁷.

Aunque no lo sepa, el hombre vive por Dios y para él. Por eso experimenta un anhelo de comunión que sólo Dios, verdadera comunión humilde, puede colmar.

⁷⁶ M. BLONDEL, *La acción*, 352.

⁷⁷ L. CERNUDA, *Sombra de mí*, fragmento, en ÍD., *Antología*, Madrid 142007, 300.

IV. La humildad: camino posibilitador de plenitud humana

«No se gloríe el sabio por su sabiduría, ni se gloríe el fuerte por su fuerza, ni se gloríe el rico por su riqueza; sino que en esto se ha de gloriarse quien desee gloriarse: en tener inteligencia y conocerme, pues Yo soy Yahveh, que ejerzo piedad, derecho y justicia en la tierra, porque en estas cosas me complazco» (Jr 9,22-23).*

1. La amenaza de la soledad

Como dijimos anteriormente, ante la libertad ajena el ser humano puede ver amenazada la suya propia. Y a menudo, para escapar al peligro de verse sometido, consiente a la tentación de auto-afirmarse egocéntricamente: gloriándose por su sabiduría, su fuerza o su riqueza, como dice el profeta Jeremías (cf. *supra*), y, en ocasiones, imponiéndose con despotismo y violencia. Piensa que brillando ante los demás éstos lo querrán y no estará solo. No se da cuenta de que envanecerse, alimentando su soberbia y su egoísmo, no hace más que encerrarlo en sí, separándolo de su propio ser, de los otros y de Dios. Está tan lleno de sí mismo que no cabe nadie más. Como consecuencia, el hombre se siente solo. Y esa soledad está preñada de tristeza. La soberbia promete lo que no puede dar: con ella de la mano, ni hay felicidad, ni hay fraternidad, ni verdadera filiación. Lo que consigue es corromper al hombre, llevarlo a hacer y hacerse daño y volverle insoportable para sí mismo y sus semejantes.

Con todo, el ser humano no ha sido creado para la soberbia ni para la soledad. Ha sido creado para la comunión. Pero si se encierra en sí mismo no puede abrirse al amor, que es su verdad más profunda. ¿Cómo salir de semejante soledad? Sin duda la humildad marca una vía para poder amar y ser amado. Mas, ¿cómo afrontar el riesgo de hacerse humilde, cuando le hace parecer vulnerable? ¿Lo querrán los demás al conocer quién es de verdad –con su pobreza, sus límites, su pequeñez...–? Como hemos visto, Dios ha contestado a estas preguntas haciendo vida humana su humildad divina y ofreciendo al ser humano participar de ella. Así, el hombre sólo tiene que consentir a este don para dejarse transformar por él... ¿podrá?

2. La gracia: sobreabundancia de un don humilde

2.1. GRACIA CREADORA

La existencia del ser humano es gratuita e inmerecida, además de contingente: podría no ser, pero es, y eso le hace preguntarse por qué. Esta experiencia de contingencia puede llevarlo –y de hecho lo ha llevado– a pensar que Alguien le ha regalado la existencia.

Dice Von Balthasar: «Si su condición de absoluta gratuidad condiciona la latencia del donante, esta latencia sin embargo no puede ser total. En la ley interna, proveniente del “estar emplazado y centrado en el camino”, puede reconocer el don del donante»⁷⁸. Esa latencia de Dios, el creador, se debe a la humildad de su amor: «La invisibilidad de Dios es su humildad respetuosa de nuestra libertad»⁷⁹. La presencia de Dios en su creación, por tanto, sólo puede entenderse en clave de humildad: como la verdad que sustenta todo lo real y que se muestra en su máxima delicadeza no impositiva. Totalmente presente en ella (inmanencia) y, sin embargo, radicalmente más allá (trascendencia), Dios se sitúa sin distancia y con toda distancia, de manera que pueda ser encontrado en sus criaturas sin que pueda identificársele con ninguna⁸⁰.

El cristianismo entiende que el concepto de creación hace remitir «el ser del mundo a Dios como su origen»⁸¹. El acto creador es un acto absolutamente libre por parte de Dios y, por tanto, el mundo es contingente. Si Dios es Trinidad, tiene sentido pensar que en su acto creador se exterioriza su vida trinitaria. Pannenberg ha estudiado esta cuestión y ha propuesto ciertas atribuciones a las personas divinas respecto a la tarea creadora que se basan en la propia vida intradivina⁸². El Padre es el fundamento del ser de las criaturas, como es el fundamento del ser divino. El Hijo, al ser el principio de alteridad en la Trinidad, es el fundamento de la creación de lo finito como distinto de Dios y, a la vez, posibilitador de la particularidad de cada ente creado frente a los demás. El Espíritu, por su parte, al ser la comunión del Padre y el Hijo es también el fundamento de la comunión entre Dios y las criaturas. Así, añadimos, la comunión intradivina de amor, posibilitada por la humildad de las divinas personas, es el origen y fundamento de la alteridad creada, llamada a la misma comunión por la vía de la humildad creatural. En suma, para Pannenberg la creación es un «acto libre de Dios porque no surge de una necesidad procedente unilateralmente del Padre, [...] sino que se debe a la libre comunión del Hijo con el Padre por el Espíritu en el acto de su autodistinción respecto al Padre»⁸³.

⁷⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. II, Madrid 1992, 261.

⁷⁹ F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, 66; original en francés.

⁸⁰ Cf. P. CASTELAO, *La visión de lo invisible*, 115ss; A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación*, Santander 1997, 43ss.

⁸¹ W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, Madrid 1996, 1. Es importante entender este «origen» como origen ontológico de todo lo real. No se trata de una explicación de cómo tuvo lugar el inicio del universo, sino de una afirmación teológica-ontológica.

⁸² Cf. *ibid.*, 20-35.

⁸³ *Ibid.*, 32.

La creación por tanto tiene su origen en el Dios trino, que le ha regalado el ser en un acto libre de amor. Y, al hacerlo, la ha dotado de una consistencia y una autonomía propias que le permiten abrirse o cerrarse a la llamada de comunión del creador. La tradición ha entendido que la creación no es sólo un momento puntual en el que Dios llamaría al ser a lo que no era. Más bien, se refiere a la relación ontológica de dependencia de todo lo real respecto a su fuente, que es Dios. Para poner de relieve la gratuidad de dicha relación se ha hablado de *creatio ex nihilo*: Dios ha creado de la nada todo cuanto existe (cf. 2Mac 7,28; Rm 4,17) porque no ha necesitado nada para crear, todo viene de su libre y omnipotente amor. Para subrayar el carácter de vínculo de dependencia se ha hablado de *creatio continua*: Dios no sólo crea, sino que mantiene a las cosas en el ser («si el soplo les retiras, mueren», Sal 104,29*). Pero estas dos perspectivas estarían incompletas si no mencionáramos la *consumatio creationis*: el amor todopoderoso de Dios no puede abandonar a las criaturas a su suerte ante la corrupción y aniquilación (cf. Rm 8,19ss) [IX.2].

Si Dios sostiene y guía a la creación hacia su consumación es porque se encuentra verdaderamente activo en ella, dinamizándola desde dentro de sí misma. Para explicar cómo es esto posible, Rahner acuñó el concepto de «auto-trascendencia activa»⁸⁴: la fuerza que dinamiza (*activa*) la evolución está realmente presente en lo finito (*auto*) pero no se identifica con lo finito mismo (*trascendencia*). Con este concepto Rahner explica cómo la materia ha evolucionado dando lugar al espíritu (es decir, el ser humano, que es libre y tiene capacidad de trascendencia). Esto tiene su condición de posibilidad en el axioma rahneriano de las relaciones entre el creador y la criatura: a mayor dependencia de Dios, mayor autonomía creada. Por eso la mayor autonomía de la creación se puede lograr en el ser humano, al comprenderse éste a sí mismo como radicalmente dependiente de Dios (dependencia que Cristo vivió totalmente, cumpliendo así el axioma en su máximo exponente). En nuestros términos, se logra al hacerse el hombre humilde para reconocer que está referido al creador.

«Dios vio todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien» (Gn 1,31*). Todo es ontológicamente bueno porque tiene su origen en la bondad creadora de Dios. Por eso a la creación sólo le cabe alabar a Dios agradecida, como hace a través del hombre en la liturgia:

⁸⁴ Cf. CFF, 222ss.

«Realmente es justo y necesario, es nuestro deber y salvación alabarte, celebrarte en himnos, bendecirte, adorarte, glorificarte, darte gracias a Ti, creador de toda creatura, visible e invisible.

A Ti, caudal de los bienes eternos, fuente de vida e inmortalidad, Dios y Señor de todas las cosas»⁸⁵.

2.2. CREADOS A IMAGEN Y SEMEJANZA DE LA HUMILDAD DIVINA, LLAMADOS EN ELLA A LA COMUNIÓN

Para vivir en plenitud el ser humano debe abrirse al proyecto salvífico que Dios le ofrece. Imposible hacerlo sin humildad, que empieza por reconocer y acoger su verdad para poder abrirse a la delicadeza del amor divino. Reconocer su verdad comporta saberse criatura amada por Dios y que se recibe totalmente de él. Una criatura que, como el resto de la creación, es necesariamente limitada, pero también una criatura marcada por la huella infinita del creador, que la creó para la comunión con él.

El hombre encuentra en sí una tensión entre los dos polos que acabamos de mencionar. Por una parte, es una criatura más de la creación, *adam* que viene de la *adamah* y que comparte con ella su carácter limitado, contingente y ambiguo [*infra*, §4]. Por otra parte, está marcado por la sobreabundancia de la gracia de un modo especial: Dios lo ha creado a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,26-27) y lo bendice. Por haberle dado esta gracia también le otorga una responsabilidad mayor: le entrega el resto de la creación para que la cuide (cf. Gn 1,28). La tradición ha hablado de «cuerpo» y «espíritu» para explicar esta especial constitución del hombre: es un organismo vivo que ha surgido del mundo material (cuerpo) pero tiene la capacidad de trascendencia e interioridad (espíritu). No obstante, la presencia de estas diferentes dimensiones en el ser humano no anula su unidad, como muestra la comprensión bíblica y como ha ratificado el Magisterio⁸⁶. El hombre es una unidad psicosomática multidimensional que, apareciendo en el continuum de la evolución, surge como radical novedad, pues ha sido creado para la auto-comunicación de Dios en Cristo (Rahner).

⁸⁵ *Anáfora griega de Santiago*, cita en C. GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, Salamanca 2012, 125.

⁸⁶ El Concilio de Vienne defendió el hilemorfismo sustancial tomista, según el cual el cuerpo y el alma no pueden separarse porque se encuentran sustancialmente unidos, cf. DH 902. Cf. también GS 14, que sigue una línea parecida.

La creación del hombre a imagen y semejanza de Dios puede entenderse como creación en Cristo⁸⁷: Dios creó al hombre mirando al Hijo, quien vivió divinamente la humanidad. Por eso «el misterio del hombre no queda esclarecido de verdad sino dentro del misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Y si el Verbo encarnado ha vivido en plenitud la delicadeza del amor (recibido y entregado), a esto mismo está llamado el hombre: a acoger ese amor de Dios y entregarlo a sus hermanos, retornándolo, así, al creador [*infra* §3]. Es importante recalcar que, pese a ser imagen de Dios, el ser humano es criatura y por tanto no igual al creador. Esto subraya el término «semejanza»⁸⁸.

El destino del hombre es la comunión con Dios, que lleva consigo la comunión con sus semejantes y con la creación. Y esto es así por pura gracia, es decir, porque Dios lo ha querido libremente. El ser humano se encuentra desbordado por la gracia divina, no sólo por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, sino porque él mismo se le entrega en Cristo por el Espíritu para atraerlo a la comunión con él. El ofrecimiento de la gracia divina, del amor de Dios al hombre, es totalmente inmerecido e independiente de la respuesta de éste y, a su vez, respeta totalmente su libertad de decirle que no. Este es el dinamismo de la gracia: que, siendo don siempre primero, gratuito e inmerecido, se ofrece humildemente al hombre, en verdad y delicadeza, aceptando la apertura o cerrazón del corazón humano ante su visita. Por tanto, aunque el destino del hombre es la comunión con Dios que él mismo le regala, el hombre tiene que responder. Como enseguida veremos, la respuesta humana a la gracia divina no empequeñece su libertad sino que, al contrario, la engrandece y lleva a su culmen: «la cercanía y la lejanía, la dependencia [de Dios] y el poder propio de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida»⁸⁹.

3. La humildad: acogida del don divino como tarea humana

«La humildad libre es aquélla que el amor improvisa perpetuamente, no la que nosotros desciframos con tanto esfuerzo, compás tras compás, en la partitura de pruebas y humillaciones. Esta humildad de corazón, cálida y alegre, permite franquear la separación [...] entre la humildad del hombre y la humildad de Dios [...]. Nada podría acercarlas ni reunir las si no es el contagio y la propagación de la humildad de Cristo [...]. Ella es el

⁸⁷ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Santander ³1987, 89.

⁸⁸ Esta comprensión de la imagen y la semejanza no es incompatible con la tradicional concepción de que el hombre tiene la imagen y debe caminar hacia la semejanza (Ireneo), pues aunque subrayemos la radical diferencia entre creador y criatura, ésta está llamada a la divinización (que recibe por gracia) [IX.2].

⁸⁹ CFF, 268.

camino mismo que la verdad se abre a cada instante y se inflama cada vez más con el amor que la ha hecho nacer»⁹⁰.

Si el hombre pretende ser humilde con sus solas fuerzas, es muy probable que acabe falseando su humildad o frustrándose por no conseguirlo. Como bien apunta Chrétien, la humildad verdadera y libre, que trae consigo la alegría, es «contagio y propagación» de la humildad de Cristo. Cuando el ser humano se incorpora al Señor por la fe, por la adhesión completa a él, experimenta que él lo va cambiando y lo va conformando con su persona; por tanto, también lo conforma con su humildad. Para entrar en esta dinámica teologal en la que el hombre se deja hacer por Dios es necesario que primero consienta ante él como Señor y desista de sus propias fuerzas; que reconozca que todos sus dones provienen de Dios y los retorne a él y que no se ponga en el centro a sí mismo, sino a su creador y Señor: «tomad, Señor, y recibid, toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, y toda mi voluntad. Vos me lo disteis. A vos, Señor, lo torno. Disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta»⁹¹.

Al ponerse en manos de Dios, el hombre no ve menguada su libertad, sino todo lo contrario, como antes veíamos. El descentramiento no tiene como objetivo negar su propia identidad humana y personal, sino más bien negar los proyectos que falsean su verdad más honda, puesto que se dejan contaminar por el deseo de seguridad y éxito y hacen imposible la comunión de amor a la que está llamado. Así, la renuncia es en realidad una afirmación mayor de sí mismo, porque deja a Dios que libere verdaderamente su libertad y le muestre cuál es su camino de realización, su vocación concreta encarnada en su vida. Por eso dice Blondel:

«Al parecer, queríamos hacerlo todo desde nosotros mismos; pero he aquí que, a través de este propósito, nos vemos obligados a reconocer que no hacemos nada, y que sólo Dios, al actuar en nosotros, nos permite ser y hacer lo que queremos. Por tanto, cuando queremos plenamente, es a él, es su voluntad lo que queremos realmente. Le pedimos que sea, que sostenga, que complete, que retome desde la base todas nuestras operaciones. Sólo nos pertenecemos para requerirle y entregarnos a él. Nuestra verdadera voluntad es no tener otra que la suya; y el triunfo de nuestra independencia está en nuestra sumisión. [...] lo que debemos conseguir es que nuestra voluntad se regule en función de la suya, y no a la

⁹⁰ J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, 38.

⁹¹ EE [234].

inversa. Y cuando reconocemos, por medio de esta libre sustitución, que él lo hace todo en nosotros, pero por nosotros y con nosotros, entonces nos concede haberlo hecho todo»⁹².

En suma, el ser humano debe abrirse a la gracia divina para ser plenamente humano –ya sea temática o trascendentalmente–, pero esto no es así por necesidad sino porque Dios lo ha creado para comunicarle su amor⁹³:

«El ser humano ha sido creado para ser colmado en la libre acogida del amor divino. Tal meta ni se le impone, ni la alcanza con el normal desenvolvimiento de sus posibilidades naturales, sino le es ofrecida a su libertad como gracia, que puede acoger o rechazar, aun cuando aquello que excluya constituya su más radical esencia y plenitud»⁹⁴.

Por lo tanto, la tarea de la libertad humana es la acogida del don divino sin apropiarse del mismo. Así lo transmite la Escritura, que presenta como modelo de creyente a quien confía plenamente en Dios, apoyándose en él, obedeciéndole, amándolo y esperándolo todo de él (un ejemplo paradigmático es Abraham, cf. Gn 15 y Gn 22). Estas distintas dimensiones de la respuesta creyente al don de Dios se han expresado en el Nuevo Testamento con la tríada de las que la Tradición ha denominado «virtudes teologales»: fe, esperanza y amor/caridad. La fe se actúa en las obras del amor, porque sólo quien ama es verdaderamente creyente (cf. Gál 5,5; St 2 14-26; 1Jn 4). Además, la fe no es un mero asentimiento intelectual a determinadas verdades, sino una respuesta existencial de toda la persona que se entrega al Dios que se le dona. Esta fe es el fundamento de la esperanza en que el amor de Dios no defraudará (cf. Heb 11,1; 1Pe 1,20-21; Rm 15,13). A partir de las binas fe-amor y fe-esperanza se constituyó la tríada «fe, esperanza, amor» como resumen condensado de la vida cristiana (cf. 1Cor 13,13; Heb 10,22-24; Col 1,3-5).

En las virtudes teologales se pone de relieve el dinamismo entre la gracia divina y la respuesta humana al que antes aludíamos. Pues la fe, la esperanza y el amor son, en primer lugar, dones divinos: Dios se dice a sí mismo como revelación, se otorga como promesa y se dona como amor. En segundo lugar, la tríada manifiesta las estructuras antropológicas del ser humano, que desde el principio de su vida se va configurando como

⁹² M. BLONDEL, *La acción*, 475.

⁹³ A esto se refiere Rahner con el concepto «existencial sobrenatural», cf. CFF, 159ss. Cf. también H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. II, 286-290, donde señala que el hombre puede cerrarse a Dios pero que, si lo elige, se elige también a sí mismo, entendiendo así que la inmanencia de Dios en él como gracia no le es extraña.

⁹⁴ N. MARTÍNEZ-GAYOL, *La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor*, en Á. CORDOVILLA PÉREZ, J.M. SÁNCHEZ CARO, S. DEL CURA ELENA (dir.), *Dios y el hombre en Cristo*, Salamanca 2006, 559-583 (561).

un ser fiducial, expectante y amante. Así, el triforme don de Dios llega a las estructuras del ser humano (dimensión descendente), quien por la fe, la esperanza y el amor puede acogerlo (dimensión ascendente). Tras la acogida del don (que es la gracia: Dios mismo dándose al hombre) éste se va haciendo connatural en el hombre, potenciando sus capacidades y transformándolo interiormente de manera que lo inclina a un obrar virtuoso que surge de la comunión con Dios. La gracia va configurando a todo ser humano con Cristo (paradigma de creyente, esperante y amante), y al mismo tiempo potencia lo más específico de cada uno en su individualidad: su vocación como persona y como cristiano. Como ya señalamos, la gracia no anula sino que plenifica la libertad y la unicidad de cada hombre.

Este encuentro entre Dios y el ser humano es posible si en él se dan cita dos humildades: la humildad de la gracia divina, que se oferta como amor sin violentar la libertad humana, y la humildad del hombre, que consiste en consentir y acoger este don para ser plenamente humano y plenamente libre. La primera siempre se dona gratuita y libremente, por lo que depende de la segunda que la comunión de ambas sea posible, pues el hombre puede negarse al don de Dios o abrirse a él.

Al tratarse de un encuentro personal en el que toda la persona queda englobada, no podemos separar sus dimensiones (fe, esperanza y caridad), sino entenderlas como unidad interrelacionada:

«La existencia cristiana, dibuja así una única dinámica que brota del único –aunque triforme– don de Dios y alcanza la triple estructura del único sujeto humano (ya sea individual o eclesial), unificada en la raíz común de la *confianza básica*, a partir de la cual se despliegan los tres dinamismos del creer, esperar y amar, que están fundidos en una única tríada y que encuentran en *la confianza de la criatura en Dios* su irremplazable base común. Dinamismos que, a su vez, orientan hacia una única y definitiva convergencia: la comunión de Amor con el Padre, en la participación de la filiación del Hijo por la fuerza del Espíritu [...] Están en la raíz de Dios y están en la raíz del hombre, y definen en su unidad pericorética la existencia cristiana. Por eso su unidad se fundamenta *desde Dios, desde el ser humano y desde Cristo*»⁹⁵.

En síntesis, el hombre, en su verdad radical, es criatura –y por tanto limitada– creada a imagen y semejanza de Dios y llamada a la comunión con él. Su salvación

⁹⁵ N. MARTÍNEZ-GAYOL, *La existencia cristiana...*, 579-580; cursivas de la autora.

consiste en abrirse a este don a través de la fe, la esperanza y el amor a Dios. Un amor al creador que está íntimamente vinculado al amor al prójimo:

«...para responder a la forma cómo el Cristianismo entiende la unidad inseparable y diferenciada entre amor a Dios y al prójimo, podemos decir que el amor de Dios en nosotros sostiene una experiencia trascendental de la gracia en todas las acciones cotidianas de la vida, pero ofrece, desde su visibilidad en el amor proexistente y representativo de Cristo, la posibilidad gratuita y la llamada urgente de vivir ese amor al prójimo en la misma actitud proexistente y representativa que Cristo vivió por los hombres delante de Dios»⁹⁶.

No hay verdadero amor a Dios sin amor al prójimo, aunque no podamos reducir el primero al segundo. El amor del hombre –a Dios y a los demás– es importante para su salvación porque ésta no puede operarse sin su libertad (debido a la humildad divina, como ya hemos señalado), ya que es una oferta de comunión a la que debe dar su «sí» o su «no»⁹⁷. En palabras de Chauvet:

«...llenar a alguien de sobreabundantes riquezas gratuitas dadas “sin deseo de devolución” significa despojarlo del inalienable deber de respuesta que exige todo reconocimiento de los otros como sujetos; significa alienarlo, ignorarlo como “otro”. [...] la gratuidad del don implica [...] el contradón de una respuesta. Por consiguiente, teológicamente la gracia exige no sólo esa gratuidad primera de la que depende lo demás, sino también la graciosidad del conjunto del circuito, y sobre todo del contradón. Esta graciosidad califica el contradón requerido como sin precio, sin cálculo; en suma, como respuesta de amor»⁹⁸.

Matizando que esto no es así por exigencia, obligatoriedad o necesidad sino por la libertad del amor divino, es interesante recoger la idea de Chauvet de que Dios deja un espacio al hombre para que éste pueda acoger su amor y responder a él. El creador, debido a la humildad de su amor, evita que su don sobrepase de tal manera al hombre que le impida una respuesta de amor libre.

4. La humildad de la gracia ante la soberbia del pecado

«Jesús es el Hijo de Dios y él confía humildemente. Su confianza es la manifestación del secreto de su ser. En la confianza de Jesús no hay rastro de pretenciosidad; es muy humilde. Jesús no intenta forzar a Dios para que intervenga en su nombre de manera que pueda saltar

⁹⁶ Á. CORDOVILLA, *La unidad de amor a Dios y amor al prójimo*, *Gregorianum* 90,1 (2009) 29-50 (48).

⁹⁷ Esto no invalida la salvación por la fe pues, correctamente entendida, la fe es la respuesta existencial de todo el hombre a Dios. Esta respuesta incluye la adhesión al Señor que el ser humano hace en su libertad que, si es sincera, transforma el ser y el obrar humano [VIII.2-3.1].

⁹⁸ L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 115.

al vacío sin peligro. Aunque él es Hijo de Dios, Jesús “camina humildemente con su Dios” (Miq 6,8). Según el profeta, esto es lo que Dios pide a toda persona. [...] La confianza humilde tiene consecuencias. Humilló a Jesús ante el diablo; lo humillará de nuevo durante la prueba de la cruz»⁹⁹.

En el texto citado el hermano Richard de Taizé analiza la humanidad del Hijo de Dios y la nuestra desde el texto evangélico de las tentaciones. En su opinión, las tentaciones pusieron a Jesús ante la debilidad de su humanidad, pues todo ser humano es débil y limitado por naturaleza. Ahora bien, en vez de renegar de esa debilidad, Cristo se mantuvo fiel a Dios desde ella, de manera que «abrió un camino en el que somos bendecidos y amados en lo que somos»¹⁰⁰, es decir, en nuestra limitación y debilidad. Jesucristo puso su confianza en Dios, reconoció humildemente que no lo podía todo y tuvo la paciencia necesaria para esperar que la meta se realizara en su debido momento y no «aquí, ahora y de la manera más fácil», como prometía el diablo, la tentación.

Como apunta el autor, Dios pide esta fidelidad a todo ser humano, pero no todos responden así porque es un camino costoso. Abrirse a la gracia requiere humildad, y la humildad es un camino de constante conversión que el hombre no siempre está dispuesto a transitar. Cuando se aparta, cae en la soberbia del pecado.

Encontramos aquí otro punto irrenunciable para la humildad humana: que el hombre reconozca su pecado¹⁰¹. Para el pueblo de Israel, «confesar» comporta alabar la fidelidad de Dios y también reconocer el pecado propio, la propia infidelidad¹⁰². El fin del ser humano es lo primero, por eso lo hemos abordado antes en nuestra exposición. Ahora bien, esto no significa que lo segundo no sea importante, puesto que, cuando el hombre peca, reconocer su pecado ante Dios es necesario para que pueda alabarlo y abrirse a él plenamente¹⁰³.

⁹⁹ H. RICHARD DE TAIZÉ, *Blessed in Our Human Frailty*, Short Writings from Taizé n°11, 17/08/2009, <http://www.taize.fr/en_article8847.html>; original en inglés. Acceso 13/01/2016.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 23.

¹⁰¹ Andrew Murray advierte que reconocer el propio pecado no equivale a centrarse en el mismo: «El ocuparnos con el yo, incluso cuando más nos aborrecemos, es algo que nunca nos librará de este yo. Es la revelación de Dios, no sólo por medio de la ley que condena el pecado, sino por la gracia que nos libra del mismo, lo que nos hará humildes. [...] No es el estar ocupado con el pecado, sino el estar ocupado con Dios lo que nos libera de nuestro yo», A. MURRAY, *Humildad...*, 60.

¹⁰² Cf. C. GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, 31. «...los otros dos significados que tiene la palabra “confesión” en el culto: la alabanza exultante y la manifestación de nuestros pecados [...], desde la verdad de Dios y desde nuestro andar en verdad», P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la liturgia*, Salamanca/Madrid 2005, 277.

¹⁰³ En mi opinión, se trata de un matiz teológico importante. En muchas ocasiones se vincula el concepto de «humildad» exclusivamente al reconocimiento del pecado, cuando es mucho más amplio. El hombre

Como acertadamente señaló Rahner, el pecado es la condición de posibilidad de la libertad humana¹⁰⁴, y esta libertad participa del carácter de todo lo finito: es limitada, contingente y ambigua. De ahí que pueda abrirse a la salvación que Dios le ofrece o que, por el contrario, se incline por el auto-centramiento egoísta: el pecado. No está predeterminada a tomar ninguno de los dos caminos. El camino del bien, de Dios, es el camino para el que ha sido creada, pero el camino del pecado, de la tentación, es el más fácil. La tentación ofrece la inmediatez, como vimos en las tentaciones de Cristo y como podemos ver también en el relato genesíaco. La serpiente tienta a Eva ofreciéndole colmar sus deseos al instante si come del fruto: «seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gn 3,5). Y lo que promete es, precisamente, usurpar el lugar de Dios, pues propone adquirir por la vía de la propia fuerza aquello que se le ofrece como don divino: la divinización. De esta manera, la tentación falsea la verdad del hombre: que es criatura. Por este motivo el pecado es soberbio, pues pone al individuo en el centro en vez de poner en el centro al único que es Señor.

Pablo constató que el pecado, aunque es un camino elegido por el hombre, es un poder en cierto modo independiente de él que ejerce sobre su vida una influencia real: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (Rm 7,15). Agustín –y tras él toda la Tradición– intentó pensar teológicamente cómo es esto posible: que el hombre se vea inclinado a pecar incluso cuando no quiere y que la salvación de Cristo sea necesaria para todo ser humano. Como respuesta a esta problemática ideó la teoría del pecado original, que acabó llevando a callejones sin salida cuando los teólogos se centraron tanto en los detalles de esa doctrina que olvidaron la cuestión de fondo que con ella se quería esclarecer. Pannenberg señala que lo importante de la doctrina agustiniana es el interés por subrayar la manifestación empírica del pecado y la radicalidad de éste, que se descubre enteramente a la luz de la

está destinado a compartir la vida divina, y *para ello* tiene que reconocer el mal que comete e intentar apartarse de él. Pero no es el único ejercicio de humildad: también tiene que agradecer los dones de Dios en su vida. Por tanto, la salvación no es sólo una liberación del pecado, sino una liberación, una conversión, una acogida de una oferta de vida, etc., destinada a la comunión, la plenitud, el logro definitivo de la existencia, que es el verdadero fin. Además, al anteponer la dimensión de acogida de la gracia a la dimensión de reconocimiento del pecado damos un mayor valor a la gracia, que es siempre realidad primera, frente al pecado, que es realidad segunda (sin que esto signifique negar su gravedad y la necesidad de ser liberado de él).

¹⁰⁴ Cf. CFF, 133s.

gracia: «el pecado no es solamente la transgresión de un mandamiento de Dios, sino, al mismo tiempo [...] el malograrse el hombre a sí mismo»¹⁰⁵.

Este dato esencial debe ser mantenido sin caer en los problemas de la tradicional doctrina del pecado original: la interpretación literal del Génesis, la idea de una transmisión de la culpa de Adán al resto de la humanidad, la privación de gracia nada más nacer, etc. Pannenberg ofrece una propuesta que, en consonancia con el avance de las ciencias (tanto exegéticas como biológicas) en la actualidad, permite preservar la verdad agustiniana de fondo. En su opinión, el hombre tiene cierta inclinación al mal debido a sus condicionamientos naturales: es un ser que se percibe como centro de su propio mundo, o más bien que percibe lo demás en torno a sí mismo. En suma, un ser con una organización central. Al mismo tiempo, tiene un destino excéntrico. Su naturaleza esencial está hecha de forma que tiene que superar estos condicionantes naturales para realizarse plenamente como hombre. Para ello debe poner su centro en Dios y no en sí mismo. Ahora bien, muchas veces el ser humano se inclina por el auto-centramiento. Por eso podemos decir que sus condicionamientos naturales lo inclinan al pecado (que es lo que se quería defender con la doctrina del pecado original), pero no es cierto que el hombre tenga una naturaleza en sí misma pecaminosa, puesto que su verdadero destino es la comunión excéntrica (plenamente realizado en Cristo) y no el cerramiento sobre sí. Como decíamos antes, el camino del pecado, de la auto-afirmación del yo, es más fácil y más directo. El propio instinto de supervivencia inclina a él, en muchas ocasiones. Ahora bien, el verdadero camino del hombre es el bien, que además es un camino donde debe abrirse a la gracia y donde no valen sus solas fuerzas. Es el camino que lo saca de sí (excentricidad) y lo lleva al encuentro de Dios y de los otros.

Para Pablo, para Agustín y para muchos teólogos después de ellos, lo fundamental de este análisis del pecado es subrayar la necesidad de la salvación por Cristo para todos los seres humanos. El pecado, el mal, el auto-centramiento, tienen tanta fuerza que el hombre no puede salir solo de ellos (menos aún si tenemos en cuenta que además de pecado personal existe el pecado estructural, aquel en el que el hombre participa muchas veces sin saberlo siquiera): necesita la gracia. No tanto porque el ser humano no pueda elegir el bien por sí mismo, cuanto porque el destino de su naturaleza es la gracia, de

¹⁰⁵ W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 118. Con todo, este malogramiento lo veía Agustín como el castigo del pecado, mientras que el pecado en sí sería la perversión del orden del universo (cf. *ibid.*, 119).

manera que, si se cierra a ella (ya sea implícita o explícitamente), estará poniendo su centro en sí mismo y por consiguiente dejándose dominar por el pecado.

«Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,20). Dios no sólo crea y se ofrece al hombre en humildad, sino que también acoge con humildad la soberbia del pecado. Por eso, cuando el ser humano le niega, él se ofrece como perdón humilde: un perdón que llega delicadamente al pecador, pero un perdón que pone en evidencia la verdad de ese pecado, sin ocultarla. Esto es precisamente lo que ocurrió en grado sumo en la cruz de Cristo [II.3.4]. La parábola de los dos hermanos (cf. Lc 15,11-32) pone de relieve cómo es el amor del Padre que ofrece su perdón gratuito e inmerecido, tanto al hijo que pecó por buscarse desordenadamente a sí mismo en el placer otorgado por las cosas materiales y olvidando a Dios (peligro pagano) como al hijo que pecó por buscarse desordenadamente a sí mismo en la satisfacción del deber cumplido ante él (peligro judío)¹⁰⁶. La gracia que oferta el Padre no es sólo liberadora del pecado, sino además posibilitadora de una vida nueva, que hace al hombre feliz.

El pecado, como acabamos de ver, puede explicarse como una cerrazón del hombre al proyecto de Dios para él. Ahora bien, ¿qué ocurre con el mal que no proviene de la libertad humana? ¿Por qué lo «permite» un Dios que es todo amor? Como bien ha señalado Torres Queiruga, hay que distinguir la explicación del porqué del mal de la postura de Dios ante ese mal¹⁰⁷.

Ante el mal, Dios se muestra como el bien máximo que se ofrece en la máxima humildad (lo cual constituye para el hombre una gran paradoja). El porqué del mal hay que buscarlo en la finitud de la creación. Como agudamente vislumbró Agustín, «son buenas todas las cosas que son. Y el mal [...] no es una sustancia, porque, si fuera sustancia, sería un bien»¹⁰⁸. Por tanto, el mal es privación de bien. Si la creación fuera perfecta, sería Dios. Para mantener la verdadera autonomía de lo creado Dios lo creó finito. A causa de esta limitación experimentamos que no todo es como querríamos que fuese; experimentamos lo que podríamos denominar con la terminología de Leibniz «mal físico», que es distinto del «mal moral» o pecado, porque en éste interviene la libertad humana –que, como ya hemos señalado, también está afectada por la finitud–. Con todo es importante resaltar que Dios no es indiferente ante este mal y que se hace responsable

¹⁰⁶ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 202ss.

¹⁰⁷ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Esperanza a pesar del mal*, Santander 2005.

¹⁰⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, VII, §18.

de él, pues va conduciendo a la creación a su definitiva consumación [IX.2]¹⁰⁹. Dicho de otra forma, la seriedad del amor de Dios es el respeto por nuestra autonomía, que hace que no nos evite los problemas manipulando la creación como nosotros manipularíamos un objeto. En palabras de Varillon, esto significa que Dios no nos ama con paternalismo¹¹⁰.

Como decíamos anteriormente, el hombre se salva por la gracia. Ésta lo libera de su pecado y lo lleva a su destino: la conformación con Cristo y la comunión con Dios. Como también señalábamos, aunque la gracia y la salvación por ella posibilitada son absolutamente gratuitas y no dependen del mérito humano sino de la bondad de Dios, la actitud del hombre ante este don no es irrelevante de cara a su propia realización como ser humano [IX.3]. Así lo reconoció el Magisterio en el Concilio de Trento, aunque sin dar muchos detalles ni entrar en discusiones de escuela: la salvación se recibe inmerecidamente pero el hombre debe disponerse a su propia justificación «asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia»¹¹¹. Según Trento, no se puede decir que el hombre no hace nada al recibir la gracia, porque puede rechazarla. Como venimos diciendo, *acoger el don es la tarea humana* [*supra* §3]. El hombre se salva, es decir, encuentra su destino último, cuando es humilde para acoger a Dios:

«...el humilde, arrancado de sí mismo, tiene el campo libre para todo lo que es grande, demasiado grande para él. Lo que es demasiado grande para el hombre, Dios sólo puede esperarlo de los humildes, pues sólo ellos se apoyan únicamente en sus fuerzas»¹¹².

5. *Humildad: fundamento de comunión*

El hombre se preguntaba cómo salir de la soledad. Dios, en Cristo, le propone el camino de la humildad, pues sin humildad no hay verdadero amor y sin verdadero amor no hay comunión, que constituye su destino último. El ser humano, a imagen y semejanza de Dios, ha sido creado para amar y ser amado. Para ello debe no poner el centro en sí mismo y no elegir el camino fácil del pecado. Debe dejar que sea Dios quien libere su libertad y lo atraiga con su gracia por el camino del amor humilde hacia sí mismo, sus hermanos, la entera creación y, por encima y englobándolo todo, hacia Dios mismo. Un Dios que está presente en la realidad creada como foco de atracción del deseo del hombre hacia el bien

¹⁰⁹ Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 183.

¹¹⁰ Cf. F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, 124.

¹¹¹ CONCILIO DE TRENTO, *Sesión VI, sobre la justificación*, §5; DH 1525.

¹¹² J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, 43.

supremo y pleno (Padre), como alteridad y camino visible de realización humana (Hijo) y como vínculo de comunión entre los hombres y de estos con él (Espíritu). Un Dios presente en la latencia humilde que posibilita la autonomía de la creación y que, al mismo tiempo, no deja de ofertarse como don sobreabundante al hombre, invitándole al camino que en principio le es más costoso pero que se vuelve gozoso cuando se encuentra impulsado por su gracia: el camino del amor. En este camino Dios no promete la ausencia de sufrimiento, pero sí promete la consumación del deseo más profundo del ser humano [IX.2]. Por tanto, el único esfuerzo que tiene que hacer el hombre es consentir al don y dejarse transformar e impulsar por el Espíritu para transitar la vía de su plenitud.

V. Testimonio humilde de la verdad recibida

« La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a su casa, y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre [...]. Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,9-12.14).

1. El ser humano busca la verdad

Además de buscar la felicidad –el logro de su vida–, el hombre busca la verdad (a ello aludíamos en el capítulo II al decir que el ser humano es pregunta que busca su respuesta)¹¹³. Si la verdad es Dios manifestado en Cristo, el hombre al buscar la verdad está buscando a Dios, y en Cristo tiene la respuesta sobre el creador y sobre sí mismo [II.3.5]. Además, el ser humano está hecho a imagen y semejanza del Dios uno y trino [IV.2.2], es decir, está hecho para él, para buscar y encontrar la verdad que le ofrece. Por tanto el Dios que busca su razón es el mismo Dios que en Cristo se le entrega como respuesta que, además, ha posibilitado su pregunta [III.4].

Como dice san Juan, «la Palabra es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9). Lo sepa o no, esa luz que ilumina a toda persona humana es Cristo, que es la Palabra del Padre. El mundo ha sido creado por ella y para ella; ella es la respuesta que late en el corazón humano en forma de pregunta. Por ello, la revelación cristiana es relevante para la vida humana: el hombre es *capax Dei* porque así lo ha creado Dios, para comunicársele en su Hijo: «Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria» (Jn 1,14).

La humanidad ha ido encontrando distintas respuestas a esta búsqueda a lo largo de su historia. Que Cristo sea la verdadera respuesta, ¿invalida el resto de respuestas de los hombres, que se han acercado al Misterio de formas diversas? Y, si no las invalida, ¿puede decirse que trae verdadera novedad? Como ahora veremos, podemos contestar a esta cuestión teniendo en cuenta que la verdad se caracteriza por su delicadeza humilde [I.2].

2. La luz verdadera que ilumina a todo hombre

La verdad se ofrece humildemente, con la delicadeza propia del amor. Por eso, aunque el hombre está hecho para ella (es decir, para el Dios revelado en Cristo), la verdad no se le

¹¹³ Al hablar de «verdad» a lo largo del capítulo nos referimos a la verdad última y trascendente de todo lo real; por tanto manejaremos el término con una connotación religiosa.

impone, sino que lo ilumina con su luz para atraerlo hacia sí, al tiempo que respeta su libertad. La verdad divina habita la creación con una presencia ausente, una sonoridad callada, una invitación abierta que mantiene cierta ambigüedad para no forzar la libertad humana. Al mismo tiempo, se trata de una presencia que lo llena todo, convirtiéndolo en signo, habitáculo, sacramento suyo, para ser descubierta por los ojos que sepan mirar¹¹⁴.

La revelación es Dios mismo dándose al ser humano como verdad [IV.3]. Un modo de acoger esa revelación es ir abriéndose poco a poco a ella en un proceso en el que el hombre va «descorriendo velos» y viendo cada vez con mayor claridad la presencia del amor de Dios donándosele. Pero la revelación también puede ser recibida como irrupción en momentos puntuales que marcan un antes y un después¹¹⁵. Las narraciones de numerosas personas a lo largo de la historia han puesto de relieve este carácter de acontecimiento concreto, bien enmarcado en un lugar y un tiempo determinados, de las experiencias de revelación. Así narra Manuel García Morente la suya:

«En el relojito de pared sonaron las doce. La noche estaba serena y muy clara. En mi alma reinaba una paz extraordinaria. Me parece que debía sonreír. [...]. Aquí hay un hueco en mis recuerdos tan minuciosos. Debí quedarme dormido. Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que me despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en el mismo momento, sin tardar. Me puse de pie, todo tembloroso, y abrí de par en par la ventana. Una bocanada de aire fresco me azotó el rostro. Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí. [...] Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo [...]. Y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones»¹¹⁶.

Si la concepción estética de la revelación enfatiza su carácter de acontecimiento concreto e inesperado que cambia la existencia, la ciencia de las religiones subraya el aspecto «descendente» de la revelación, pues pone de relieve que ésta es divina y no

¹¹⁴ Esto posibilita que el ser humano pueda elevarse hacia el creador a partir de la creación, como sostiene la doctrina de la analogía [III.4].

¹¹⁵ Estamos ante el sentido estético de la revelación, que se da en el acercamiento teológico a la verdad y que también puede darse fuera de él (es decir, desde otros accesos a la verdad; por ejemplo, el filosófico).

¹¹⁶ M. GARCÍA MORENTE, *El «Hecho Extraordinario» y otros escritos*, Madrid 1986, 49-50.

humana, por más que utilice como mediación una realidad terrena. Esta revelación es dada por la divinidad a la humanidad para su salvación.

Por su parte, la concepción estrictamente teológica de la revelación la contempla de forma cristocéntrica: Cristo es la revelación última y definitiva de Dios; por tanto la revelación es la auto-comunicación del Dios trino en Jesucristo. Podríamos decir que esta revelación que es Cristo –para el cristianismo, la definitiva– no anula sino que incluye los anteriores sentidos. Pues toda irrupción de la verdad en que Dios se manifiesta al ser humano será irrupción de la luz de Cristo, se sepa o no. Desde este punto de vista, lo acontecido en el Hijo encarnado es el criterio último para discernir todo otro acercamiento a la verdad, como pone de relieve Karl Rahner:

«...en el suceso pleno e insuperable de la propia objetivación histórica de la comunicación de Dios mismo al mundo en Jesucristo, se da un acontecimiento que como escatológico está sustraído en principio y absolutamente a una depravación histórica [...]. Por eso, a partir de Jesucristo [...] se da un criterio para distinguir en la historia concreta de la religión entre lo que es una tergiversación humana de la experiencia trascendental de Dios y lo que constituye su interpretación legítima»¹¹⁷.

Por tanto, puede haber verdad en todas las religiones –pues el carácter humilde de la presencia de Dios permite que cada pueblo se acerque a él de forma distinta, ya que no se impone de una manera determinada–, pero también hay que afirmar que lo acontecido en Cristo introduce una verdadera novedad, pues en él se nos ha dado de forma definitiva la auto-comunicación del Dios uno y trino. En todo caso, en la revelación se manifiesta la humildad de Dios hacia el ser humano, que ni siquiera en Cristo se le impone [II.3.4]. Acoger esta revelación requiere de la humildad del hombre, que debe reconocerla como don inmerecido, que sobrepasa su propia capacidad y que lo trasciende sin ir contra su razón aunque la lleve más allá de sí misma.

Dios no sólo se da a la humanidad como verdad en la revelación; también como alteridad con la que entrar en relación. La fe es la respuesta del ser humano al don de Dios y se configura en la religión, que le permite orientar su vida al Misterio divino. Para ello el hombre necesita mediaciones que le posibiliten ordenar su vida hacia Dios¹¹⁸: «la

¹¹⁷ CFF, 193.

¹¹⁸ Mientras que la descripción fenomenológica de la religión se quedaría sólo en el punto anterior (la religión como mediación simbólica en que el ser humano entra en relación con el Misterio), la comprensión teológica de la misma hace irrenunciable el polo que acabamos de mencionar: la relación redentora con el Dios que se dona y se revela.

verdad del sujeto creyente en su relación con Dios sólo puede efectuarse [...] en el seno de la mediación»¹¹⁹. La relación con Dios es siempre una inmediatez mediada [III.4], por eso está caracterizada por una constante ausencia o falta, como bien señala Chauvet: «Consentir en la presencia de la falta significa consentir en no poder salir de la mediación, la del orden simbólico que siempre le precede»¹²⁰. El símbolo participa de aquello hacia lo que apunta; por eso la mediación simbólica permite al hombre participar de alguna manera de la vida divina, como después veremos [VII].

3. La Palabra se hizo carne

3.1. LA REVELACIÓN CRISTIANA

«Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa, después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (Heb 1,1-3).

Como decíamos anteriormente [*supra* §1-2] el ser humano siempre ha buscado a Dios y ha tenido experiencias de revelación en las que se ha asomado a su Misterio. También señalábamos que en Cristo se nos ha dado la revelación plena y última de Dios, sin que ello invalide las demás experiencias de revelación al tiempo que situándolas en dependencia respecto a ella. Como dice la Carta a los Hebreos, Dios ha hablado de muchas maneras en el pasado, pero finalmente nos habló en su propio Hijo, quien, «siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia», nos ha podido mostrar con verdad quién es Dios: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9).

La misma Palabra que «ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9) «se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros» (Jn 1,14). Con sus palabras y obras Jesús reveló y trajo el amor de Dios; él es la Palabra del Padre, la revelación definitiva. Como dice la constitución dogmática *Dei verbum*:

«En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras

¹¹⁹ L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 116.

¹²⁰ *Ibid.*, 105.

intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación del hombre se nos manifiesta, por esta revelación, en Cristo, que es al mismo tiempo Mediador y plenitud de toda la revelación» (DV 2).

Cristo no es sólo el revelador sino también la propia revelación. En él hay una unidad perfecta entre lo divino y lo humano, entre la gloria de Dios y la salvación del hombre que en él se han revelado y efectuado [II.3.4.-3.5.].

Dios se dice y se da a sí mismo al hombre en Cristo como revelación, promesa y amor. Como veíamos anteriormente [IV.3], el ser humano puede acoger y responder a este don entregándose totalmente al Padre en Cristo y por el Espíritu en la fe (cf. DV 5), la esperanza y la caridad.

3.2. TRANSMISIÓN DE LA VERDAD QUE CONSTITUYE LA IGLESIA

Desde su venida, su vida, su muerte y resurrección y el don de su Espíritu, «Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la Misa [...]. Está presente con su fuerza en los Sacramentos [...]. Está presente en su palabra [...]. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos» (SC 7). La Iglesia va profundizando en la revelación a través de su participación en esta presencia multiforme de Cristo, guiada por el Espíritu de la verdad (cf. Jn 16,13) hacia su consumación [IX.2].

La revelación de Dios en Cristo ha constituido la Iglesia y a su vez requiere de la fiel y creativa transmisión por parte de ésta. Así lo expresaba san Pablo: «Pues os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las Escrituras» (1Cor 15,3-4). Igual que ha de acoger con humildad la tradición recibida, la Iglesia ha de transmitirla con humildad, porque no es ella su medida sino su custodia.

«La Iglesia apostólica transmite y manifiesta la Revelación por medio de dos mediaciones queridas por Dios: la Tradición y la Escritura. La Tradición, iniciada por la Iglesia apostólica, se continúa en la vida de la Iglesia de todos los tiempos. La Escritura, recibida en parte por la Iglesia apostólica de su prehistoria, es decir, el Antiguo Testamento, y escrita, en parte, por la misma Iglesia apostólica, el Nuevo Testamento, está constituida por

ambas partes, que, de manera distinta, dan testimonio del mismo misterio y la misma Revelación: Cristo»¹²¹.

Como dice el Concilio Vaticano II, «la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas entre sí» (DV 9) ya que proceden de la misma fuente. La Escritura ha de ser leída en el mismo Espíritu en que fue escrita; por ello debe ser leída en la Tradición, guiada desde el tiempo apostólico por el Espíritu Santo. Y a su vez la Tradición debe ser juzgada a la luz de la Escritura. Por medio de ellas la Iglesia transmite con fidelidad la revelación. Ésta es custodiada por el Magisterio, intérprete auténtico de la palabra de Dios y que debe estar humildemente a su servicio (cf. DV 10).

Desde su nacimiento la Iglesia ha entendido que la Sagrada Escritura es inspirada, es decir, que tiene a Dios por autor y porta su Palabra (cf. 2Tim 3,14-17). Por eso se habla de ella como Palabra de Dios en palabras humanas, ya que su inspiración no resta importancia a la actividad de los hagiógrafos. La *Dei verbum*, citando a Juan Crisóstomo, pone de manifiesto que esto es consecuencia de la condescendencia de Dios –en nuestros términos, de su humildad–:

«...en la Sagrada Escritura, salva siempre la verdad y santidad de Dios, se manifiesta la admirable “condescendencia” de la Sabiduría eterna, “para que conozcamos la inefable benignidad de Dios, y cómo ha adaptado su modo de hablar en atención a nuestra naturaleza”. Las palabras de Dios, pues, expresadas por lenguas humanas, se han hecho semejantes al habla humana, como un día el Verbo del Eterno Padre, se hizo semejante a los hombres, tomando la carne de la debilidad humana» (DV 13).

En analogía con el misterio de la encarnación, la inspiración de la Escritura nos muestra el deseo de Dios de hablar a su criatura de un modo que ella pueda entender, poniéndose a su alcance y contando con ella misma. Podría decirse que la revelación es la verdad que Dios ofrece al ser humano de modo humilde. Así, la Escritura contiene sin error la verdad para nuestra salvación (cf. DV 11), pero esa verdad se nos narra a través de un lenguaje que, por ser humano, es necesariamente limitado (cf. DV 12). Su interpretación, por tanto, debe hacerse desde el mismo Espíritu con el que se escribió, atendiendo a la intención de los hagiógrafos y las circunstancias en que escribieron y sabiendo distinguir el objetivo

¹²¹ J.R. BUSTO, *La Sagrada Escritura*, en Á. CORDOVILLA (ed.), *Cristianismo y hecho religioso*, Madrid 2013, 161-216 (196-197).

de cada texto (para lo que hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios)¹²².

La Iglesia considera como sagrados y canónicos todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Ahora bien, el primero es promesa, anticipación o prefiguración de Cristo, mientras que el segundo contiene de modo más pleno la revelación, que es Cristo mismo venido al mundo [III.2.3]. Dentro del NT tienen un valor especial los evangelios, que narran la vida, muerte y resurrección del Señor y el don del Espíritu. De esta manera, la Biblia ha de leerse como una unidad interrelacionada, en la que cada parte tiene sentido en referencia al todo. En esta unidad el Nuevo Testamento funciona como criterio hermenéutico del Antiguo.

La Escritura es alimento de la Iglesia, pues en ella tiene la Palabra de Dios. Por consiguiente es necesario

«...que toda la predicación eclesial, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella. Porque en los Sagrados Libros el Padre que está en los Cielos sale con amor al encuentro de sus hijos y entabla conversación con ellos. Y es tanta la fuerza y eficacia que radica en la palabra de Dios, que viene a constituirse para la Iglesia en soporte y fuerza motriz, y para los hijos de la Iglesia en puntal de la fe, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual» (DV 21).

También la teología debe nutrirse de la Escritura, que debe ser su alma (cf. DV 24), e intentar hacer inteligible la Palabra que en ella se ofrece al hombre en cada tiempo y lugar, desde «la confianza del que se sabe acogido y sostenido por una Palabra preveniente que le sobrecoge y sobrepasa infinitamente» y desde «la seriedad de la inteligencia, porque es la comprensión de Dios mismo y la vocación última del hombre las que están en juego»¹²³. El fin de la teología, como el de la misma Iglesia, es «que todo el mundo, escuchando el mensaje de la salvación, crea; creyendo espere, y esperando ame» (DV 1, citando a Agustín).

4. Les dio poder de hacerse hijos de Dios

La Palabra vino al mundo; muchos la rechazaron y otros muchos la acogieron. A estos, según dice san Juan, «les dio poder de hacerse hijos de Dios» (Jn 1,12). Si son hijos de

¹²² La Iglesia ha rechazado todo fundamentalismo que se apoya en una lectura literalista de la Escritura, como ha puesto de relieve la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA en *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*.

¹²³ Á. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2007, 267.

Dios es porque reciben la filiación adoptiva gracias a que el Padre ha enviado el Espíritu de su Hijo a sus corazones (cf. Gál 4,4-7; Rm 5,5). Este Espíritu opera la comunión de los creyentes entre sí y con Dios, que es el anhelo de todo corazón humano [III.1 y IV.1]. Por eso quienes lo han experimentado no pueden sino anunciarlo:

«...lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo [...]. Y este es el mensaje que hemos oído de él y que os anunciamos: Dios es luz, en él no hay tiniebla alguna» (1Jn 1,3.5).

Como ya hemos señalado, el ser humano está hecho para compartir la vida divina, la luz exenta de toda tiniebla. Por tanto la revelación cristiana, es decir, la auto-comunicación de Dios en Cristo, es la respuesta que el corazón humano anhela. La existencia del hombre se caracteriza por una sed radical de plenitud y por un inacabamiento en todos los ámbitos de su vida¹²⁴ que lo llevan ante el umbral del Misterio:

«...es una sed gratuita porque gratuito y más que necesario es el que la ha puesto en nosotros. Cuando se ha hecho –o, mejor dicho, padecido– la experiencia de la insuficiencia de lo puramente dado, el creyente se desliza hacia el ámbito de la oración y comienza pidiendo con todas sus fuerzas sentir esa sed»¹²⁵.

La teología cristiana, además de profundizar en los fundamentos de su fe, debe mostrar a todo ser humano que el Dios que se nos ha entregado en Cristo y que nos ha enviado su Espíritu es el único que puede colmar esa sed –aunque, al mismo tiempo, continuará acrecentándola atrayéndonos hacia el fin de los tiempos [IX.2]–.

Esta dimensión *ad extra* de la teología no puede ser cultivada sino desde el diálogo humilde con sus interlocutores, como señala la primera carta de Pedro: «...venerad a Cristo como Señor en vuestros corazones, siempre preparados para dar una explicación a todo el que os pida cuentas de la esperanza que hay en vosotros, pero con mansedumbre y respeto, teniendo buena conciencia» (1Pe 3,15-16). Pues, como decíamos, el fin de la teología y, más ampliamente, de la Iglesia, es que la humanidad crea, espere y ame. En palabras de Benedicto XVI:

¹²⁴ Así ocurre con la experiencia estética, la experiencia ética, el amor, la búsqueda de la verdad y la búsqueda religiosa. En todo experimenta el hombre un deseo de más, una «herida ontológica» (P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial*, 149), una sed de infinito que lo finito no puede colmar.

¹²⁵ *Ibid.*, 148-149.

«Cada uno encuentra su propio bien asumiendo el proyecto que Dios tiene sobre él, para realizarlo plenamente: en efecto, encuentra en dicho proyecto su verdad y, aceptando esta verdad, se hace libre (cf Jn 8,22). Por tanto, defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida son formas exigentes e insustituibles de caridad»¹²⁶.

Ofrecer la verdad que hace libres a las personas «en humildad» significa proponerla desde la delicadeza del amor, con respeto y en apertura a lo que el otro ya ha descubierto de la verdad [*supra* 1-2]:

«No hay cosa que impida más el tránsito hacia lo apuntado que la falsa humildad o la arrogancia del significante cuando habla como si estuviera ya en la meta [...]. Cuando el testigo se presenta así, desarmado y humilde, viendo siempre en el otro una imagen única y no manipulable de Dios, sin convertirse en la medida de su ser ni de su vida, ni “pretender estar en posesión de la verdad de lo que es el otro”, renunciando a compararlo con uno mismo, entonces “ve más allá de lo que se ve y de lo que puede verse, lo que significa amar y tener esperanza. La humildad tiene los ojos del amor, que atraviesan la oscuridad pacientemente, pues sabe de qué tinieblas ha sido rescatada por amor...”¹²⁷.

Testimoniar la verdad de la que uno vive es un ejercicio de caridad hacia el prójimo, pues ayuda a que el otro encuentre su propia plenitud. Decíamos antes que la revelación está formada por obras y palabras (es decir, tiene carácter sacramental); del mismo modo el anuncio a los contemporáneos ha de ser mediante las palabras adecuadas pero también con las obras, es decir, con el testimonio de vida. Esta es la dimensión misionera de la Iglesia: transmitir el evangelio –la revelación recibida, que la ha constituido como Iglesia– a todos los hombres –*martyría* [VI.4.3]– comprometiéndose con ellos –*diakonía* [VI.4.1 y VIII.3.3]–.

¹²⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, §1.

¹²⁷ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial*, 264-265 (citas de J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, 25).

VI. La Iglesia: humildad creyente, testimonio para el mundo

«He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

1. Ante el peligro del fundamentalismo

El ser humano no sólo necesita convertirse para creer en Cristo y vivir unido a él. Una vez incorporado al Señor por el bautismo, el creyente sigue teniendo necesidad de conversión. Las dinámicas que lo llevan a centrarse en sí mismo no dejan de acecharle, por lo que el cristiano debe resituarse una y otra vez en el camino de la humildad para responder a lo que Dios quiere de él en vez de intentar que sea Dios quien responda a lo que él quiere. Pues, como ya vimos [IV.3], la voluntad de Dios para el hombre nunca lo lleva a ser menos libre, sino todo lo contrario: lo lleva a su verdadero destino, potenciando al máximo lo que él mismo es y realmente desea.

La soberbia acecha a cada ser humano y a cada creyente; también a todos los creyentes como comunidad. Una de sus formas más peligrosas es el fundamentalismo: el creer que se posee absolutamente la verdad y no tolerar al que se acerca a ella de forma distinta¹²⁸. Además de tratarse de idolatría y por tanto de pecado hacia Dios [II.4], lleva a una cerrazón hacia los demás seres humanos y, en consecuencia, a una imposibilidad de caminar en humildad hacia la comunión con ellos [IV.4].

Así, el cristiano puede preguntarse: ¿cómo ser creyente de manera humilde? ¿Cómo ofrecer la propia verdad –que se sabe arraigado en Cristo y salvado por él– sin violentar a los que no piensan como él (es decir, sin caer en el fundamentalismo)? En suma, el creyente se pregunta cómo estar en el mundo, siendo parte de él pero sin renunciar a lo más propiamente suyo: su fe en el Dios de Jesucristo, que trasciende el mundo mismo. La respuesta que el cristianismo le ofrece es que forme parte de una Iglesia que debe ser icono de la Trinidad, por tanto icono de su amor humilde; que viva en una comunidad que debe responder fielmente a la llamada de Dios en cada momento. Como veremos, el cristiano tiene un ejemplo paradigmático de cómo responder humildemente a esta vocación: María, la madre de Dios. Como ella, la Iglesia, y cada uno de sus miembros,

¹²⁸ Ciertamente la Iglesia se sabe depositaria fiel de la verdad que Dios ha revelado al mundo en Cristo; pero de ninguna manera puede pretender que domina esa verdad o que conoce perfectamente y sin error la realidad del mundo, del hombre y de Dios, ya que la verdad plena sólo será alcanzada en el *eschaton* (cf. Jn 16,13).

han de saber decir a Dios sin reservas «hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38); han de ser un icono de María¹²⁹.

2. *María, testimonio de humildad creyente*

«Engrandece mi alma al Señor y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador,
porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava,
por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada,
porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso» (Lc 1,46-49*).

María es testimonio de humildad creyente porque se abrió totalmente a la voluntad de Dios en lugar de ponerse a sí misma en el centro. Con su «sí» «concibió a su Hijo para la salvación del mundo, y tiene, por tanto, un papel decisivo en la historia salvífica y no sólo en la historia privada de Jesús»¹³⁰. Al entregarse de esta manera al plan salvífico del Padre, no sólo encontró su plenitud como mujer («mi espíritu se alegra en Dios mi salvador [...] todas las generaciones me llamarán bienaventurada», Lc 1,47-48*) sino que también se convirtió en instrumento de Dios para la salvación de toda la humanidad. Así, Karl Rahner consideró que «María es la realización concreta del cristiano perfecto»¹³¹:

«El cristianismo perfecto debe consistir en que el hombre reciba este don del Dios eterno, que es Dios mismo, con una libertad imbuida de gracia; que lo acoja con cuerpo y alma y con todas las fuerzas de su ser, con todo lo que es y lo que tiene, lo que hace y padece a fin de que esta recepción englobe la totalidad del ser del hombre y toda su historia, para introducirla en la vida eterna de Dios»¹³².

María ha recibido plenamente la salvación de Dios y, con ello, ha colaborado para la salvación de todos los hombres. En opinión de Rahner «lo que ella es, debemos llegar a serlo nosotros»¹³³. En ella se cumple de forma paradigmática aquello a lo que todos estamos llamados. Dicho de forma más poética, María es el más bello icono de la teología de la gracia.

Siguiendo la línea de este teólogo, podemos comprender los dogmas marianos desde la teología de la gracia que acabamos de esbozar. El fin de María, su vocación a la

¹²⁹ Esta doble iconalidad de la Iglesia –del Dios trino, por una parte, y de María como paradigma de creyente, en segundo lugar– nos habla de la realidad teándrica que es, siempre referida al misterio de Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios.

¹³⁰ K. RAHNER, *María, madre del Señor*, Barcelona 1967, 41.

¹³¹ *Ibid.*, 45.

¹³² *Ibid.*, 44.

¹³³ *Ibid.*, 49.

maternidad divina, determina también su comienzo humano: que Dios la preservara del pecado (dogma de la inmaculada concepción), que la abrazara con su gracia de una forma especial («Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo», Lc 1,28). Esto no anula su libertad sino que la libera plenamente. Así dice Rahner sobre la impecabilidad de María:

«La exención del pecado en un ser humano que vive en las tinieblas del mundo, presupone más gracia, más redención, un rescate más total y radical que cuando un hombre es arrancado de las tinieblas que había amado para ser arrojado a la luz de Dios. La preservación del pecado es una salvación más gloriosa y más resplandeciente, pero es pura y total redención. El que permanece preservado de pecado no se salva él a sí mismo ni logra por propias fuerzas su exención de la culpa. Toda su justicia es gracia de Dios y toda perseverancia en ella es también gracia que, en definitiva, nadie puede merecer por sí mismo»¹³⁴.

Acoger un don así requiere una especial humildad que no tiene por objeto reconocer el propio pecado, sino reconocer que todo el bien, toda la gracia que hay en uno procede directamente de Dios. Así lo hizo María, que se confesó a sí misma como la «esclava del Señor» (Lc 1,38) dispuesta a cumplir su palabra. A esto se refiere Chrétien cuando dice:

«El hecho de que María, santificada desde su origen, libre de todo pecado, sea la humilde por excelencia, pone de manifiesto que la esencia de la humildad no depende del pecado ni de la consideración de éste. La mayor pureza no se sustenta más allá de la humildad, únicamente brilla, y con resplandor soberano, por la humildad. María dice sí a los designios incomprensibles de Dios sobre ella y sobre nosotros, [...] y esa aceptación de una muchacha desconocida, sin la cual la humanidad no se habría salvado, va por entero, en la alabanza, hacia aquello, hacia aquél a quien ella ha dicho sí, sin guardarse nada para ella»¹³⁵.

La virginidad de María nos habla del carácter imprevisible de la encarnación del Hijo. Como bien apunta Rahner, no se trata de que el amor humano no sea digno o conveniente para el nacimiento del Verbo encarnado. Con el nacimiento virginal Dios subraya que la venida de su Hijo no procede ni siquiera del más puro amor humano, sino que procede totalmente «de arriba», es decir, de Dios mismo. La misión de María es la recepción obediente de la gracia en su maternidad divina.

¹³⁴ *Ibid.*, 98.

¹³⁵ J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, 26.

Desde la concepción rahneriana el dogma de la asunción de María a los cielos se deriva de una comprensión integral de la consumación humana. Si María ha recibido totalmente la gracia de Dios, para Rahner tiene sentido señalar que esta salvación incumbe a toda su persona, con su dimensión corporal.

Finalmente, María es mediadora entre Dios y los demás seres humanos. No porque Dios tenga que ser «movido a compasión» por las entrañas maternas de la Virgen, sino porque al dejarse totalmente en sus manos, María se ha convertido en instrumento suyo para traer la salvación a toda la humanidad. Bellamente señala Rahner:

«Todos son mediadores para todos, nosotros para todos y todos para nosotros. El que piensa, consciente o inconscientemente, de otra forma, hace del reino de Dios, de la comunión de los santos, de la Iglesia eterna, del reino del amor, una mera colección de individuos solitarios que en definitiva no tienen nada que ver unos con otros respecto a su salvación»¹³⁶.

La grandeza de María no debe hacernos olvidar que es una criatura. Una criatura sumamente bella, porque se vació completamente para que Dios la llenara y la hiciera instrumento de salvación para los demás. Pero criatura al fin y al cabo; el Dios uno y trino sigue siendo el único Señor. Con todo, la comunidad de los creyentes tiene en ella un maravilloso testimonio de cómo responder humildemente a la vocación divina: dejándose completamente en sus manos y llevando a cabo valientemente la misión que él le encomienda para gloria de Dios y salvación de sus hermanos. María es también un alimento para la esperanza de la Iglesia: «María es figura de la Iglesia, que espera la consumación de la salvación; y también esperanza para los creyentes, que ven cumplida en ella, la discípula perfecta, la meta que anhelamos. María es el gran modelo de creyente. Refleja tipológicamente con sus actitudes el ser propio de la Iglesia»¹³⁷.

3. El ser de la Iglesia: sacramento de la humilde comunión divina

3.1. SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA IGLESIA

Como hemos visto [IV.3], la salvación del hombre consiste en acoger el don de Dios. Siendo así que el ser humano es un ser social por naturaleza, dicha salvación no está al margen de su relación con sus semejantes. Al hablar sobre María [*supra* §2] señalábamos

¹³⁶ K. RAHNER, *María...*, 133.

¹³⁷ G. URÍBARRI, *Cristología-Soteriología-Mariología*, en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, 277-391 (386).

que todo ser humano puede ser instrumento de Dios para la salvación de otros, como ella lo fue de todo el género humano. Y es que, como también apuntamos anteriormente [V.2], la relación entre Dios y hombre se da –al menos bajo las condiciones de la existencia finita– a través de la mediación, que en muchas ocasiones es una mediación humana.

En suma, Dios cuenta con la dimensión social y con la dimensión corporal del ser humano para la realización de su propia salvación [IX.2]. Esto se debe al dinamismo de la gracia divina, que busca llegar al hombre entero de una manera que él pueda acogerla y responder a ella libremente; por tanto, le llega adaptándose a él en humilde ofrecimiento. Esta adaptación pasa por la corporalidad, por la sociabilidad y por todas las demás dimensiones de lo humano. Contra quien no acepta este «dinamismo encarnatorio» de la gracia advierte Chauvet:

«Chocamos, pues, con el sacramento, como chocamos con el cuerpo, con la institución, con la letra de las Escrituras [...] porque permanecemos dominados por la nostalgia de una presencia ideal e inmediata a nosotros mismos, a los demás y a Dios. Pero [...] la fe, en lo que tiene de más “verdadero”, se realiza en lo más banal de una historia, de una institución, de un mundo y, finalmente, de un cuerpo concretos»¹³⁸.

La gracia se ofrece de múltiples formas y en lugares diversos, como ya hemos dicho [V.2], pero hay un lugar en que sabemos con seguridad que se está ofreciendo y está operando en la vida de los que la acogen: la Iglesia. En Cristo se nos ha dado y revelado Dios plena y escatológicamente, de forma que quienes se incorporan a él y permanecen fieles a su Tradición tienen la confianza de permanecer en la verdad por él revelada. Aunque la verdad no se impone [V.1-2] hay al menos un lugar donde toma cuerpo y se hace presencia histórica y visible, de manera que pueda ofrecerse a toda persona de todo tiempo. Dicho de otro modo:

«Cristo sólo puede ser anunciado si la letra de la cruz [...] reviste por el Espíritu la existencia de los creyentes y se convierte así en testimonio. Allí donde los hombres dan cuerpo a su confesión de fe en el Resucitado, rehaciendo en pos de él el camino de la cruz para la liberación de sus hermanos (y así también para la suya), allí se presenta el cuerpo de Cristo, cuya promesa escatológica en y para el mundo es la Iglesia»¹³⁹.

¹³⁸ L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 161.

¹³⁹ *Ibid.*, 533.

Así, la Iglesia es una mediación querida por Dios mismo en su designio salvífico y prefigurada en el pueblo de Israel (cf. LG 2). Tiene, por tanto, su origen último en la Trinidad, como bien ha señalado Bruno Forte¹⁴⁰, y a ella apunta, como «promesa escatológica» que es. Su origen histórico está en la voluntad de Cristo, que reunió a doce discípulos como símbolo del Israel renovado (cf. Mc 3,13-19 y par.) y los envió a ser continuadores de su misión.

En la Última Cena Jesús realizó de forma anticipada lo que había de suceder en su entrega en la cruz [II.2.3] y selló la nueva alianza entre Dios y su pueblo. Desde aquel momento los apóstoles recordarían lo sucedido en la Cena como algo con valor normativo para la comunidad, que se entendía a sí misma como comunidad de mesa y de vida [VII.3.4]. Pero la comprensión más completa del papel que jugaban como Iglesia de Dios en la historia de la salvación no llegó hasta después del misterio pascual, que marcó una discontinuidad en su forma de entender lo que había sucedido con su maestro [II.3.1]. La recepción del Espíritu en Pentecostés por parte de los apóstoles (cf. Hch 2) dio el impulso necesario para que comenzara el tiempo de la Iglesia, que se sabe acompañada y conducida por el Espíritu del Señor resucitado. Si Cristo la instituyó, fue el Espíritu quien la constituyó¹⁴¹. Desde entonces hasta ahora, la Iglesia se ha caracterizado y se caracteriza por recibir y dar la vida de Dios, en palabras de Bruno Forte:

«...la Iglesia recibe y da la vida de Dios, como lo hace una madre con sus hijos, y de que en la comunión con ella la paternidad de Dios, su amor fiel y misericordioso, asumen los rasgos de la ternura materna para con todos aquellos que quieren abrirse a la fe. A través del misterio de la Iglesia Dios revela su rostro materno: la comunidad que engendra hombres y mujeres a la vida eterna y los alimenta continuamente de ella, que los lleva al seno de la Trinidad y lleva a la Trinidad al corazón de la historia, no es fruto de la carne y de la sangre, sino don que viene de arriba, gracia, paz y unidad en el Espíritu Santo»¹⁴².

3.2. NATURALEZA DE LA IGLESIA

La Iglesia es mediación divino-humana, testigo de Cristo en la Tierra, que puede atar y desatar en su nombre (cf. Mt 18,18). Si su misión es ser signo e instrumento de la salvación de Dios en el mundo, por su propia naturaleza deberá participar en esa salvación, que no es otra cosa que la comunión de los hombres con Dios y entre ellos

¹⁴⁰ Cf. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1996.

¹⁴¹ Cf. referencia en S. MADRIGAL, *La Iglesia y su misterio*, en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, 395-496 (427).

¹⁴² *Ibid.*, 11. Es interesante observar el paralelismo que puede hacerse con la virgen María.

mismos. La Iglesia, por tanto, se ha de caracterizar por la comunión (*koinonía*, que en el NT equivale a «comunión» y «participación»). A ello apunta el Concilio Vaticano II al establecer que «Dios convocó y constituyó la Iglesia como la congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, para que sea sacramento visible de esta unidad salvadora para todos y cada uno» (LG 9).

La Iglesia es o debe ser un icono de la Trinidad, de su comunión de amor en la alteridad. Debe estar en comunión con Dios (dimensión vertical) y salvaguardar la comunión entre los creyentes (dimensión horizontal). Manteniendo la unidad, debe permanecer fiel a la pluralidad que la conforma¹⁴³. Para ello se hace fundamental que cada creyente se ofrezca en delicadeza y verdad, dispuesto al diálogo con los otros creyentes; es decir, que todos sean humildes. La humildad también es necesaria para que la Iglesia no olvide que está esencialmente referida a su creador, que es «realidad segunda» respecto a la precedencia del don divino y que

«...como Cristo llevó a cabo la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. [...] así la Iglesia, aunque para cumplir su misión precise de recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria terrestre, sino para propagar la humildad y abnegación también con su ejemplo» (LG 8).

En definitiva, la Iglesia está llamada a la humildad de diversas formas: en la relación entre sus miembros; en la relación de toda ella con Dios y en su relación con el mundo. Como sacramento de la unidad salvífica del género humano con Dios y entre sí, debe permanecer fiel al amor divino, que es siempre un amor humilde. También ha de saber reconocerse como realidad «teándrica», divino-humana, y por tanto siempre peregrina: al mismo tiempo santa (por la presencia del Espíritu en ella) y pecadora (por el pecado del elemento humano que la constituye).

La Iglesia está referida a la Trinidad en su origen, naturaleza y destino¹⁴⁴. Es el pueblo de Dios, que ha sido reunido en el tiempo escatológico –una vez que ha irrumpido el Reino con la vida, muerte y resurrección de Cristo [II.2-3]– para llegar a los confines de la Tierra (catolicidad) y poder realizar el plan salvífico del Padre para con todos sus

¹⁴³ Así, debe haber una adecuada relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, en cada una de las cuales aquella realmente se hace presente.

¹⁴⁴ Cf. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*.

hijos. La Iglesia es también el cuerpo de Cristo, verdadera presencia suya en el mundo tras su ascensión al cielo, que se reúne en torno a la eucaristía, donde él se hace presente realmente y donde su Espíritu va operando la comunión de todos los cristianos [VII.3.4]. Finalmente, la Iglesia es el templo del Espíritu, que en ella se mantiene activo para guiarla hacia su consumación y crear la comunión entre sus miembros [IX.2].

El Espíritu suscita diversos carismas y ministerios para el servicio de toda la comunidad: «Hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; diversidad de ministerios, pero un mismo Señor; diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra todo en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común» (1Cor 12,4-7). Como sucesores de los apóstoles (apostolicidad de la Iglesia), los obispos, ayudados por los presbíteros y diáconos, tienen la vocación de pastorear el pueblo de Dios: «En orden a apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios encaminados al bien de todo el Cuerpo. Porque los ministros que poseen la potestad sagrada están al servicio de sus hermanos» (LG 18). Los ministros están llamados a presidir en la caridad y el servicio, igual que Cristo ejerció su autoridad como maestro desde el servicio: «si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros» (Jn 13,14; cf. también LG 27). En opinión de Andrew Murray, «La humildad tal como es la marca de Cristo será el standard de gloria en el cielo: lo más humilde es lo que está más cerca de Dios. El primado de la iglesia está prometido al más humilde»¹⁴⁵.

La humildad necesaria para que cada cristiano aporte a la comunión eclesial lo que puede aportar, respetando los diversos carismas y ministerios de los demás, no es fácil de conseguir y no suele estar exenta de sufrimiento. Como intuyó Varillon, se debe a lo difícil que resulta para el ser humano mantener la comunión con el otro sin anular su alteridad:

«Al contrario de lo que imaginaron algunos románticos, el amor no se consume en la absorción o fusión de dos en uno. [...] El amor quiere a la vez la distinción y la unidad, la alteridad y la identidad. En la condición humana, este deseo profundo: estar no solamente *unido al otro*, sino ser *uno con él* mientras permanece uno mismo, es irreprimible e irrealizable. Por eso nadie entra sin sufrimiento al reino del amor»¹⁴⁶.

¹⁴⁵ A. MURRAY, *Humildad...*, 31.

¹⁴⁶ F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, 106; cursivas del autor, original en francés.

4. *Humildad eclesial en acción*

La acción de la Iglesia depende en gran medida de cómo se comprenda y se viva a sí misma. Es decir, su *actuar* depende de su *ser*. La humildad de su acción –tanto *ad intra* como *ad extra*– tiene su fundamento en su humildad ontológica. Por tanto, para relacionarse con el mundo desde este paradigma de la humildad no debe olvidar nunca su propio ser: Iglesia santa y pecadora, Iglesia peregrina, Iglesia guiada por el Espíritu pero vulnerable, como todo lo humano:

«La invulnerabilidad significa la falta de generosidad, reclusión en la realidad propia, incapacidad de dar y de darse, y por ello de recibir algo que efectivamente valga la pena. La vida humana es transitiva, menesterosa e indigente, se hace con las cosas y, sobre todo, con las otras personas. Experimentar las heridas y sentirlas vivamente no implica, necesariamente, ser vencido por ellas. [...] Pueden constituir un ingrediente importante de su riqueza, a última hora, de sus posibilidades. [...] La constatación de la fragilidad derrumba el individualismo como opción de vida, la autosuficiencia moral y el olvido del otro. Cuando uno se reconoce a sí mismo como vulnerable, se percata de la necesidad que tiene de los otros para subsistir en el ser, para seguir siendo. Descubre el valor de la alteridad, entiende que el otro no es la barrera que obstaculiza su desarrollo personal, el enemigo potencial, sino la condición de posibilidad de uno mismo»¹⁴⁷.

En esta misma línea se pronuncia el papa Francisco al decir:

«...prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos»¹⁴⁸.

En suma, se trata de que la Iglesia no olvide su papel de mediadora y, respetando la autonomía de la realidad (cf. GS 36), lleve a cabo la misión que el Señor le ha encomendado desde su saberse vulnerable y en apertura a todo ser humano. Para ello es fundamental el diálogo (cf. GS 3), que, en opinión de Pablo VI, ha de inspirarse en el diálogo de la salvación instaurado con los seres humanos por Dios: que sea abierto y en el que la Iglesia tome la iniciativa; impulsado por un desinteresado amor; sin límites y sin

¹⁴⁷ F. TORRALBA, *La humildad ontológica*, Vida Nueva, 2931 (2015) 50.

¹⁴⁸ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, §49.

cálculos, independiente de los méritos de aquellos a quienes va dirigido; respetando la libertad ajena; dirigido a todos y respetando los ritmos históricos¹⁴⁹.

La misión de la Iglesia se resume con los tres oficios de Cristo: sacerdote, profeta y rey. En cada uno de estos aspectos (que en la realidad se encuentran íntimamente interrelacionados) la Iglesia está llamada a proclamar la gloria de Dios para la salvación del hombre desde este talante humilde y dialogante del que venimos hablando.

4.1. SERVICIO EVANGELIZADOR

En opinión de Bruno Forte, la divina condescendencia (συγκαταβασις) o compasión de amor de Dios que suscita las misiones del Hijo y el Espíritu debe convertirse en inspiración y alma de la misión eclesial¹⁵⁰. Igual que los ministros ordenados están llamados a pastorear la Iglesia desde el mismo servicio humilde del maestro [*supra* §3.2] todos los cristianos están llamados a servir a su prójimo, de modo que el rostro de toda la comunidad eclesial en el mundo sea el servicio¹⁵¹.

La principal misión de la Iglesia es evangelizar, y evangelizar es anunciar la buena noticia, que es Cristo, con palabras y obras. Por eso la labor evangelizadora nunca puede estar separada de las obras de caridad que impulsen el verdadero desarrollo humano [VIII.3.3] y que cooperen con la liberación de los hombres de todo aquello que los esclaviza. Así como el encuentro con Cristo suponía una sanación o liberación integral para todo aquel que se acercaba a él, también el encuentro de las personas con la Iglesia debería contribuir a sanarlas y liberarlas. El servicio o *diakonía* de la Iglesia es la continuación de la *misión pastoral o regia de Cristo*.

Para llevar a cabo esta labor los cristianos deben perseguir la justicia pero, más allá, han de encarnar en su vida la caridad [VIII.3.3-3.4]¹⁵². En uno y otro caso, como señala Pablo VI, es necesario que colaboren con todos los hombres de buena voluntad que persiguen los mismos ideales, aunque no sean cristianos: «nos dirigimos a todos los hombres de buena voluntad, conscientes de que el camino de la paz pasa por el desarrollo. Delegados en las instituciones internacionales, hombres de Estado, publicistas,

¹⁴⁹ Cf. PABLO VI, *Ecclesiam suam*, §29.

¹⁵⁰ Cf. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, 346.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*

¹⁵² Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, §6: «La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo “mío” al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es “suyo”, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo “dar” al otro de lo mío sin hacerle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde»; cursivas del autor.

educadores, todos, cada uno en vuestro sitio, vosotros sois los constructores de un mundo nuevo»¹⁵³. Parte de la humildad de la Iglesia consiste en saberse parte de un mundo donde no todas las personas pertenecen a ella y en colaborar con todas aquellas que compartan con ella parte de su misión [VIII.3.3].

En su servicio a todos los hombres y a todo el hombre la Iglesia se ve animada por el mandato de Cristo (cf. Jn 15,9) y por la conciencia de que «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40).

4.2. CULTO PARA LA GLORIA DE DIOS Y LA SALVACIÓN DEL HOMBRE

El pueblo de Dios también continúa la *misión sacerdotal de Cristo* a través de la liturgia, que, como ha señalado el Concilio Vaticano II, es «la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10) ya que «contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el Misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia» (SC 2). Como ha puesto de relieve Giraudo, la celebración de la eucaristía hace presentes a los creyentes en el acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Cristo a través de su memorial¹⁵⁴.

Este «hacerse presente» en el acontecimiento salvífico transforma a la comunidad en cuerpo de Cristo y la impulsa para llevar a cabo su misión. Una transformación que es posible gracias a que el culto es un espacio de humildad divina y humana: por parte de Dios, porque promete su presencia en él, haciéndose disponible y de esta forma adaptándose a la necesidad humana de mediación ritual; por parte de la comunidad, porque el culto hace que cada individuo salga de su propia forma de relacionarse con Dios y se disponga a la objetividad sacramental y litúrgica que supone la ritualidad comunitaria. La liturgia como lugar donde se opera realmente la salvación es el encuentro de estas dos humildades, la ascendente (alabanza de la gloria divina) y la descendente (oferta de salvación para el ser humano) [VII.2-3].

La comunidad cristiana actualiza la misión sacerdotal del Señor de dos maneras: a través de la entrega de la propia vida de los creyentes como ofrenda a Dios (sacerdocio común de todos los bautizados, que tiene un carácter más ascendente) la Iglesia participa en la ofrenda que hizo Cristo de su vida; a través del sacrificio ofrecido por el ministro

¹⁵³ PABLO VI, *Populorum progressio*, §86.

¹⁵⁴ Cf. C. GIRAUDDO, *La plegaria eucarística*, 111-116.

ordenado que actúa *in persona Christi* (sacerdocio ministerial, que tiene un carácter más descendente) actualiza su carácter mediador. No obstante, aunque su diferencia sea esencial, están ordenados el uno al otro (cf. LG 10).

4.3. EL TESTIMONIO DE LA PALABRA

En cuanto a la continuación de la *misión profética de Cristo* dice Bruno Forte: «Llevar lo eterno en el corazón y ser señales creíbles del mismo en un mundo privado a menudo de signos, es la elevada tarea que se ha encomendado a la misión profética de la Iglesia»¹⁵⁵. Además del servicio de la caridad, la Iglesia debe anunciar a Cristo con la palabra. A ello apuntamos anteriormente al hablar de la revelación cristiana [V.4].

La tarea de anunciar la Palabra de Dios y llevarla a todos los confines de la tierra no puede hacerse sino desde el espíritu de humildad. La Iglesia es consciente de que es depositaria de la verdad que Dios ha revelado en Cristo¹⁵⁶, pero lo es con la humildad de quien sabe que aún no ha alcanzado la verdad plena, con el cuidado amoroso de quien se sabe depositaria de un don que no le pertenece y haciéndola accesible a la humanidad sin imponerla, en suma, con la delicadeza que le es propia a la humildad, porque de lo contrario caería en el peligro del fundamentalismo [*supra* §1]. Además, el anuncio que ha de hacer es el de un Dios humilde hasta el extremo que no se ha impuesto a ningún ser humano. Por tanto, sería una tremenda contradicción que ella, humilde mensajera del Señor, pretendiese imponerse.

Como María, la comunidad eclesial debe proclamar la grandeza del Señor por la salvación que él le ha ofrecido, como un canto de esperanza que ofrece a todo el que quiera escucharlo. Al fin y al cabo se trata de que dé su testimonio (*martyría*) y que éste testimonio mueva los corazones de otros. Y el testimonio sólo será creíble si vive lo que anuncia. Por eso la dimensión de servicio y de proclamación de la Palabra deben estar íntimamente unidas y alimentadas por la liturgia, donde el Espíritu va operando la comunión de todos los cristianos para que sean en verdad cuerpo de Cristo y testimonio para el mundo.

¹⁵⁵ B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, 345.

¹⁵⁶ De ahí deriva la indefectibilidad de la Iglesia o su permanencia en la verdad en lo concerniente a la fe. Dentro de ella, el Magisterio tiene un papel especial como custodio de la revelación, cf. LG 25 y JUAN PABLO II, *Ad tuendam fidem* (1998).

VII. La humildad de la presencia sacramental

«¡Qué bella eres, amor mío, qué bella eres!» (Cant 4,1).*

1. Anhelos de belleza

El ser humano anhela belleza. Desea contemplarla, disfrutar de ella, dejar que su brillo eleve su espíritu. La belleza le habla de la armonía que desea su corazón. También, de su propio destino excéntrico [IV], de la atracción que lo mejor de los otros ejerce sobre él. En suma, la belleza es, en muchas ocasiones, una invitación al amor que el bien dirige al ser humano, porque lo bello es amable («¡Qué bella eres, amor mío...!»).

La verdadera belleza sitúa al ser humano ante la verdadera alteridad, invitándolo a descalzarse humildemente ante ella: es indisponible e inalienable. La belleza ajena atrae y hierde al mismo tiempo, poniendo en marcha lo más maravilloso del ser humano (como el deseo de donación al otro y de comunión con él o la alegría por el encuentro de alguien/algo extraordinario) y, si se deja llevar por ello, lo peor de sí mismo (la inseguridad sobre la propia valía, el miedo a no ser aceptado y a no alcanzar el objeto de su deseo, la envidia por la belleza ajena). En suma, siendo un deseo bueno y que puede ayudar al hombre a recorrer el camino de su plenitud (puesto que lo bello atrae por ser bueno y verdadero), como todo deseo puede corromperse, cuando en vez de admirar la belleza como es en verdad pretende fabricarla a su medida (tanto la de los otros como la propia).

El ser humano se relaciona con un mundo bueno y bello (porque todo lo creado lo es, cf. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31) pero tiene siempre la tentación de someterlo a su antojo. ¿Cómo relacionarse con la creación sin que su deseo de belleza y de realización personal lo lleven a dañarla y tratarla despóticamente? Más aún, ¿cómo relacionarse con la naturaleza de forma que dicha relación lo edifique verdaderamente como ser humano? Como veremos, la fe cristiana le propone una mirada desinteresada –posibilitada por la humildad– que le permite percibir la presencia sacramental de Dios en el mundo y, por añadidura, colmar su anhelo de belleza.

2. *La sacramentalidad: transparencia divina en la humildad de la creación*

«Lo transparente remite a lo que se deja adivinar o vislumbrar sin declararse o manifestarse plenamente. Y así hay realidades y personas transparentes. A través de ellas podemos intuir el misterio del ser humano, la verdad de la vida, el misterio de Dios»¹⁵⁷.

La creación transparenta el amor de Dios, pero para descubrirlo el hombre debe ser humilde, debe reconocer que no es el único ser de la creación y que en los demás seres también está presente el creador invitándolo a relacionarse con él y llamándolo permanentemente a la conversión. Es decir, el mundo en el que el ser humano vive es una vía para conocer y amar a Dios, por eso se juega mucho en cómo se relacione con dicho mundo. La fe cristiana propone un modo de vivir esta relación de forma que edifique al ser humano y lo religue más a Dios: se trata de vivir desde la lógica sacramental.

Señalábamos anteriormente [VI.4.2] que en el culto cristiano se da el cruce de dos humildades: la descendente (la disponibilidad de Dios, que se adapta a la necesidad humana de mediación y se queda a merced del hombre en la ritualidad) y la ascendente (la apertura de la comunidad creyente al don de Dios y el reconocimiento del mismo). Este encuentro caracteriza a toda la realidad como sacramental: ésta es medio por el que Dios se entrega (humildad descendente) y también medio por el que la misma creación acoge el don divino, desapropiándose y devolviéndolo a su creador (humildad ascendente). Cuando ambas humildades se encuentran plenamente, lo creado transparenta al creador¹⁵⁸.

Como hemos visto [IV.4], el pecado es el auto-centramiento egoísta del hombre, que falsea su verdad como criatura y trata de imponerse sobre el designio de Dios para él (que es siempre un designio salvífico; por eso el pecado destruye al ser humano). Decíamos que esta actitud lo lleva a romper las relaciones consigo mismo, con los otros y con Dios [IV.1]. También, debemos añadir, lo lleva a romper la relación con la creación y, con ello, a la incapacidad de verla como sacramento del amor de Dios. John Chryssavgis señala que «si la tierra es un icono, si este mundo es una imagen que refleja la presencia de Dios, entonces nada en absoluto puede ser neutral, a absolutamente nada le falta sacralidad»¹⁵⁹ y que el ser humano deja de advertir este carácter sagrado de todo

¹⁵⁷ J.A. MARCOS, *Teresa de Jesús*, Madrid 2015, 9.

¹⁵⁸ Los seres no libres no pueden acoger el don desapropiándose de él pero lo reflejan, invitando a la criatura libre (el ser humano) a reconocer en ellos la presencia de la gracia divina. Es el hombre quien debe acoger explícitamente el don de la gracia y devolverlo al creador.

¹⁵⁹ J. CHRYSSEAVGIS, *Light through darkness*, London 2004, 111; original en inglés.

lo creado cuando se centra en sí mismo, por lo que necesita transitar «...la vía de la humildad, de aprender a pisar suave y cuidadosamente. La humildad nos conecta; el orgullo nos divide –entre nosotros y de la tierra»¹⁶⁰.

En suma, la humildad hace posible que el hombre pueda descubrir la presencia de Dios en todo lo creado. El orgullo, además de impedirle descubrir la dimensión sacramental de la creación, lo lleva fácilmente a su destrucción. A esto alude Francisco al denunciar un antropocentrismo desviado como causa de la actual crisis ecológica¹⁶¹. El ser humano es un ser natural y no puede concebirse a sí mismo en desconexión de la naturaleza [IV.2.2]. Por eso cuidarla es cuidarse a sí mismo: «No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza»¹⁶². Dios mismo llama al ser humano a cuidar del resto de la creación a su imagen y semejanza, es decir, como Dios mismo la cuida¹⁶³. Cuando se reconoce criatura, el hombre se reconoce parte de una naturaleza que debe cuidar y que está gimiendo por compartir con él la gloria que le aguarda (cf. Rm 8,19-22) [IX.2]. Para esto es necesario que sea humilde.

Como señalábamos [*supra*], la capacidad de la creación de transparentar a Dios nos habla de su carácter sacramental. En palabras de Leonardo Boff:

«La transparencia del mundo respecto de Dios, es la categoría que nos permite entender la estructura y el pensamiento sacramental. Esto significa que Dios nunca es alcanzado directamente en sí mismo, sino siempre juntamente con el mundo y con las cosas del mundo que son diáfanas y transparentes respecto de él»¹⁶⁴.

A partir de la encarnación, Dios ha ratificado que todo lo material, creatural e histórico es vía para acceder a él. El mismo Jesús apelaba a realidades cotidianas en sus parábolas para hablar sobre cómo es el Padre bueno. Y toda su persona, como revelador pleno del Padre, es el sacramento primordial. La Iglesia, llamada a ser presencia del Señor en la tierra [VI.3.2] es a su vez sacramento de Cristo. Todo lo demás tiene también carácter

¹⁶⁰ *Ibid.*, 121; original en inglés.

¹⁶¹ Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, §69.

¹⁶² *Ibid.*, §139.

¹⁶³ Cf. Gn 1,28. Es importante hacer una adecuada lectura de este versículo, pues el dominio al que se refiere no es una tiranía sino un cuidado responsable: Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *El Antiguo Testamento en Laudato si'*, en ÍD. (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, Santander 2015, 51-66 (51-56).

¹⁶⁴ L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Santander 1991, 44.

sacramental, pero no con la misma densidad. Dicho de otra forma: hay cosas que transparentan más a Dios que otras, que muestran su amor con más verdad y plenitud.

Desde antiguo la Iglesia ha reconocido varios acontecimientos en los que Dios ha prometido revelarse y actuar siempre, en los que humildemente ha accedido a hacerse disponible al ser humano haciendo irrumpir su gracia en la vida de éste [VI.4.2]. Estos acontecimientos, los sacramentos *sensu stricto*, tienen una índole cultural. En ellos la naturaleza y la vida humana son mediadoras y receptoras del amor divino; son, en esencia, materialidad espiritual, materia (natural y vital) que vincula a Dios porque él lo ha querido y ofertado así.

Los siete sacramentos [*infra*] son acontecimientos de especial irrupción de la gracia divina. En ellos se realiza y estrecha la relación entre Dios y el ser humano. Por eso en ellos se verifican las principales características que hemos delineado al tratar sobre la apertura del hombre a Dios [IV]. En primer lugar, la gracia divina siempre precede y se da con independencia del mérito humano, es decir, actúa *ex opere operato*¹⁶⁵. En segundo lugar, para que esta gracia transforme realmente la vida humana es necesario que el hombre la acoja (*ex opere operantis*) [IX.3]. Por otra parte, en los sacramentos se verifica una dinámica trinitaria: el Padre se entrega como amor a través de la actualización por el Espíritu (epiclesis) de la memoria de la entrega del Hijo (anamnesis). Los sacramentos transforman la existencia presente del creyente al incorporarlo a la existencia de Cristo; al hacerlo participar de su vida, su misión, su muerte y resurrección a través del don que el Señor hace de sí mismo en su Espíritu. Al incorporarse a él, el cristiano puede dar gracias al Padre y retornar en alabanza la gracia recibida.

De todo lo dicho resulta evidente que los sacramentos santifican al ser humano, puesto que en ellos la gracia se le dona para ir llevándolo a su plenitud, es decir, para conformarlo con el amor humilde y pro-existente de Cristo. Son, además, acontecimientos litúrgicos y por tanto comunitarios. En ellos la gracia no se da de forma individualista sino en el seno de la comunidad que es la Iglesia; por ello la edifican como tal [VI.4.2]. Finalmente, los sacramentos hacen partícipe a la comunidad cristiana de un anticipo del Reino. Le dan a gustar de forma incipiente la gloria de la creación reconciliada consigo misma y con Dios, atrayéndola, así, escatológicamente hacia el fin de los tiempos, «para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28*) [IX.2].

¹⁶⁵ Cf. CONCILIO DE TRENTO, *Sesión VII, Decreto sobre los sacramentos*, c. 8 (DH 1608).

3. *La vida humana, receptora de la gracia divina en los sacramentos*

La palabra divina es performativa, pues realiza aquello que enuncia. Por eso en los sacramentos la palabra no sólo *significa* la gracia que Dios derrama sobre el hombre sino que también *realiza* esa donación de gracia. La palabra sacramental siempre va encarnada en un elemento material (natural o vital), pues Dios humildemente la hace llegar de una forma que tenga fuerza y relevancia en la vida humana; ese signo o palabra encarnada salva al creyente. Dios se da en ella y llama al hombre a acoger el amor que le ofrece.

Como señaló Tomás de Aquino, los sacramentos se dan en siete situaciones fundamentales de la existencia humana¹⁶⁶, llamadas a recibir y transparentar el amor de Dios. Todos ellos tienen su origen –implícita o explícitamente– en Cristo, pues es quien ha vivido divinamente la vida humana y quien, por tanto, ha transparentado en ella plenamente el amor de Dios.

3.1. BAUTISMO Y CONFIRMACIÓN

El agua es símbolo tanto de vida como de muerte. Refleja el límite de la creación: es buena, porque alimenta la vida, pero no perfecta, porque puede ahogarla. En el bautismo ese límite es acogido por Dios, que promete vida en las situaciones de muerte, siempre y cuando esa vida sea participación en su vida, acogida de su gracia. Por su parte el creyente acoge esa vida ofertada muriendo al orgullo de considerarse a sí mismo origen, destino y centro de su propia existencia y renaciendo en Cristo por el Espíritu al amor del Padre. Ya decía Pablo que por el bautismo el cristiano se reviste de Cristo (cf. Gál 3,27) y renace como nueva criatura (cf. Gál 6,15).

Al bautizarse, el ser humano renuncia al pecado (es decir, a la soberbia, al auto-centramiento egoísta) y acepta vivir incorporado a Cristo (y a la Iglesia, que es su cuerpo), confiando en el Dios de la vida a pesar del límite humano de la muerte [IX.4]. El agua bautismal transparenta el carácter sacramental de la naturaleza: que, pese a su limitación, es vehículo de la vida divina para el hombre. En el bautismo hay una oferta humilde de Dios al hombre y una acogida humilde de la gracia por parte de éste, pues apoyarse en

¹⁶⁶ Para el Aquinate la vida espiritual perfecciona a la vida corporal y guarda una cierta semejanza con ella. De ahí que cada sacramento perfeccione una situación fundamental de la existencia (individual o social). Cf. *S.Th.*, III, q.65, a.1. El concilio de Trento ha ratificado que los sacramentos son siete (que se corresponden con estas situaciones descritas por el Aquinate) en el *Decreto sobre los sacramentos (Sesión VII)*, c. 1 (DH 1601).

Dios reconociendo su límite como criatura es, al fin y al cabo, situarse en verdad ante su creador, quien a su vez se le oferta con delicadeza no impositiva¹⁶⁷.

Pero el hombre no sólo nace (o, más bien, renace) a Cristo, sino que también crece en él. La vida humana se caracteriza por el constante progreso hacia Dios, atraída por él. Por eso hay un segundo sacramento –la confirmación– que consagra el crecimiento de la persona a Dios, así como su compromiso en la misión de la Iglesia. Si bien es verdad que ambos sacramentos (el bautismo y la confirmación) «pertenecen juntos a la única iniciación cristiana», en palabras de Rahner, «se distinguen en cierto modo, a la manera como pueden distinguirse un aspecto más negativo y otro más positivo en una realización que en definitiva es única, aunque tenga una extensión temporal». El bautismo subraya la incorporación a Cristo y a la Iglesia por la invocación del Dios trino y la «muerte» del cristiano en el seno de la muerte de Cristo, mientras que la confirmación

«...es en cierto modo el aspecto positivo de este único proceso y acentúa lo socialmente funcional del bautizado, que queda equipado con la comunicación del Espíritu Santo. La confirmación es el sacramento del testimonio de la fe, de la plenitud carismática, de la misión testimonial al mundo del que ha sido sellado con el Espíritu, para que la realidad mundana se someta al reinado de Dios; es el sacramento del fortalecimiento en la fe frente a las virtudes y potestades en este mundo [...] la gracia de la confirmación es en un sentido recto la gracia de la Iglesia para la misión al mundo y para el anuncio de su transfiguración»¹⁶⁸.

En la confirmación, el hombre, que es un ser en permanente crecimiento y constantemente llamado a convertirse humildemente al designio divino, recibe para ello la fuerza del Espíritu (que lo marca con su sello divino: el carácter sacramental, también presente en el bautismo y el orden sacerdotal). El ser humano también debe tener la humildad de reconocer que la misión a la que el Espíritu lo empuja no es su misión, sino continuación de la misión de Cristo. Así lo vivieron los apóstoles cuando recibieron el Espíritu en Pentecostés: sabiéndose enviados en el nombre del Señor (cf. Hch 2).

¹⁶⁷ En el bautismo de niños muy pequeños no son éstos los que realizan la opción creyente de confiarse a Dios, pero lo hacen sus padres y padrinos por ellos en nombre de la Iglesia. En este tipo de bautismo no se recalca tanto la dimensión de acogida humana pero se subraya más la gratuidad de la gracia.

¹⁶⁸ CFF, 479.

3.2. RECONCILIACIÓN Y UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

A pesar de la promesa humana (renuncia del pecado) ante la promesa divina (oferta de salvación), el hombre, que es limitado, desarrolla su vida en una creación también limitada, por lo que le acecha el peligro del pecado propio y del mal sufrido por culpa ajena o por limitación de la naturaleza (mal físico, como la enfermedad). Dios, consciente de que su oferta de salvación ha de acogerse en semejantes condiciones, se dona como amor perdonador y reparador de la persona humana en su máxima debilidad.

En el sacramento de la reconciliación la gracia divina irrumpe en la vida del hombre pecador y se transparenta como perdón y reconciliación:

«El perdón es el milagro mayor y más incomprensible del amor de Dios, pues en él Dios se comunica a sí mismo, y se comunica a un hombre que en la trivialidad meramente aparente de la existencia cotidiana ha sido capaz de la terrible acción de decir “no” a Dios»¹⁶⁹.

El hombre se convierte al arrepentirse de su pecado (humildad humana) y acoger el perdón divino, que se le da gratuitamente, sin forzar su libertad ni exigir nada a cambio (humildad divina). Aunque la recepción del perdón divino puede darse fuera del sacramento, Cristo ha dado el poder a su Iglesia de ser mediadora de reconciliación, de modo que ella objetiva dicha reconciliación y sus efectos comunitarios a través de sus ministros. El perdón divino ayuda al ser humano a reconciliarse consigo mismo, con los otros y con la creación, además de reconciliarlo con el creador. En suma, restablece la armonía perdida e invita al hombre a retomar la vía de la vida que Dios constantemente le propone.

Como decíamos, el único mal no es el que el ser humano hace, sino también el que sufre. Hay situaciones límite, como la enfermedad y la muerte, ante las que el hombre puede tener la tentación de desconfiar del amor de Dios e incluso de optar por el camino más fácil, el del auto-centramiento. Por ello, Dios se ofrece en el sacramento de la unción de los enfermos con la fuerza esperanzadora de su Espíritu. Allí donde se hacen tangibles los límites humanos y, por extenso, de toda la naturaleza (enfermedad), Dios se hace también presente de un modo especial, señalando esos lugares de muerte como lugares en los que se puede vivir abierto a él y no al mal («Mi gracia te basta, pues mi fuerza se realiza en la debilidad», 2Cor 12,9*). Como en la reconciliación, el creador muestra su

¹⁶⁹ *Ibid.*, 484.

infinita delicadeza hacia el ser humano, al abrazar su contingencia como abraza su pecado, y el ser humano se hace consciente de su propia verdad (su ser criatura necesitada de Dios) y de que desde ella es invitado a vivir con la misma delicadeza del amor divino. Jesucristo mismo curó y perdonó los pecados a muchas personas, acogiendo su debilidad y liberándolos con la fuerza de su amor (cf. por ejemplo Mc 2,1-12; Jn 8,1-11).

La reconciliación y la unción son signo de la tensión escatológica en que vive el creyente: ya ha sido salvado, pero su salvación aún no ha sido consumada. Aguarda su plenitud en el fin de los tiempos [IX.4].

3.3. ORDEN SACERDOTAL Y MATRIMONIO

Señalamos anteriormente [VI.4.2] que los ministros ordenados de la Iglesia actúan *in persona Christi*, actualizando el carácter mediador del sacerdocio de Cristo. Es el Señor quien los llama a esta vocación y quien les otorga la gracia de presidir la Iglesia desde la caridad, el servicio y la humildad [*ibid.*, §3.2]: «el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor» (Mc 10,43*). Esta elección gratuita de los sacerdotes por Cristo supone una total humildad por su parte, pues con ella deja que otros lo representen con independencia de su cualidad moral y de su capacidad de transparentarlo a él como Señor. Acoger y responder a esta gracia es un ejercicio de humildad por parte de quien se sabe llamado gratuitamente y no por sus propios méritos para ser mediación humana del cuidado de Dios hacia su pueblo y para hacer visible con su presencia la presencia al Señor Jesús en medio de la comunidad cristiana.

En el matrimonio se verifica la singular condición del ser humano [IV.2.2]: un ser natural, que se une a una pareja para tener descendencia (como otras especies), y un ser más allá de lo natural, llamado a vivir su relación de pareja en un amor interpersonal a imagen y semejanza del Dios uno y trino, caracterizado por la entrega mutua y la comunión de vida [VIII.3.2]. En el matrimonio se muestra con especial patencia que el destino excéntrico del hombre no sólo tiene como meta a Dios sino también a los demás seres humanos. En este sacramento Dios se entrega a ambos cónyuges bendiciendo y sosteniendo su alianza, una alianza de amor generoso que desea el bien del otro, engendra nueva vida y tiene vocación de eternidad. Esta entrega de la gracia divina tiene lugar a través de los propios cónyuges, a quienes el Señor confía la capacidad de vehicular su gracia (humildad descendente) cuando se disponen a entregarse y acogerse (humildad ascendente) ante él y su Iglesia. Al ser objeto de la gracia divina sacramental, la realidad

natural del matrimonio queda referida al amor de Dios: un amor humilde, que busca delicadamente la comunión con el otro sin violentar su identidad; un amor entregado por el otro hasta el final; un amor fiel que mira al otro con predilección; en suma, un amor llamado a transparentar el amor divino.

3.4. EUCARISTÍA

La eucaristía es el culmen de la vida sacramental. En ella se dan cita los elementos naturales, la vida del ser humano y la gracia de Dios:

«[En la liturgia] Sabemos que Dios existe porque somos abrazados sinceramente y aceptados incondicionalmente. Nos preocupamos por los otros porque los descubrimos y discernimos sus necesidades. Nos hacemos más sensibles a los “gemidos y dolores” de la creación (Rm 8,22) porque todo es valorado e inspirado. La única respuesta válida es gratitud y gracia; éstas son, al fin y al cabo, el significado más profundo del término “eucaristía”»¹⁷⁰.

El pan y el vino simbolizan esta triple comunión: son dones de la naturaleza (el trigo y la vid); también, fruto del trabajo humano (pan y vino) y, además, Cristo se hace presente en ellos (cuerpo y sangre) actualizando así la entrega salvífica de su vida, que es alimento para todos los creyentes. En suma, en la eucaristía se anticipa de manera incoada la plenitud escatológica (cf. SC 8), «la pascua que anhela desde siempre toda la realidad»¹⁷¹ [IX.2].

El hombre está llamado a desposeerse de su propio esfuerzo, reconociendo agradecido que los dones que él presenta son, antes que nada, dones del creador para él, y retornándolos (humildad ascendente) al Padre por el Hijo en el Espíritu para que él los haga vida en abundancia. El Padre actualiza la entrega salvadora de su Hijo a través del Espíritu, alimentando a los cristianos y tejiendo entre ellos la comunión que los hace cuerpo de Cristo; un alimento que es oferta de salvación pero nunca imposición de la misma (humildad descendente).

Se trata del culmen de la presencia sacramental porque en la eucaristía se transparenta el amor creador del Padre, el amor entregado del Hijo y el amor comunal del Espíritu; un amor que en este sacramento llega al extremo de hacerse presente de un modo real en la materialidad del pan y el vino, quedándose así a merced del hombre. Éste

¹⁷⁰ J. CHRYSSAVGIS, *Light through darkness*, 40; original en inglés.

¹⁷¹ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, Madrid 2011, 148; cursivas del autor.

puede adorar a Cristo en esta singular presencia (reconociendo, humildemente, que allí se hace presente la humildad divina a la que debe reverencia), pero también puede dañarla o ignorarla. La presencia real de Cristo en la eucaristía es el símbolo por excelencia de su entrega radical para la salvación del hombre, dejándose por completo en las manos humanas con independencia de que éstas lo acojan o lo rechacen:

«Dios es una comunión de amor perdurable ofertado a los seres humanos para que lo compartan en mutuo, humilde y de este modo vivificante servicio. Este compartir divino-humano, no obstante, se hace posible para nosotros sólo por el paso de Jesús a través de la noche»¹⁷².

En suma, en la eucaristía se actualiza la máxima expresión de amor de Dios hacia el mundo: la entrega del Hijo en la cruz y su posterior resurrección. Los hombres son invitados a participar en este misterio pascual a través de un banquete, pues la entrega de Cristo, como la comida, es alimento y también invitación a la comunión de vida. Como los discípulos en la Última Cena, los cristianos que celebran la eucaristía se alimentan de la entrega del Señor pero también realizan su propia entrega espiritual, compartiendo así la vida y el destino de Cristo [II.2.3].

4. Llamado a contemplar, custodiar y transparentar la belleza

La fe cristiana propone al ser humano que se relacione con la creación desde una actitud sacramental, para poder buscar y hallar a Dios en todas las cosas (San Ignacio). De esta manera, en su relación con el mundo podrá encontrar vías de relación y vinculación con Dios –que es su destino como criatura suya– y también responder al mandato divino de cuidar de la creación. Para ello el hombre ha de ser humilde, y es desde esta humildad como se colma su anhelo de belleza [*supra* §1], pues le permite reconocerla en lo creado como reflejo del creador, por lo tanto sin idolatrarla (la belleza creada no se identifica plenamente con la belleza divina, que es la que anhela en último término) ni manipularla a su antojo (pues, aunque no se identifique con la divina, la belleza creada es signo y sacramento suyo). En último término, se trata de que el ser humano busque «primero el Reino de Dios y su justicia» y todas las demás cosas –incluida la belleza en la que desea complacerse– se le darán «por añadidura» (cf. Mt 6,33). Si, por el contrario, busca su deleite por encima de todo (ya sea por la vía de la belleza o por otra vía), falsea su relación

¹⁷² B.T. MORRILL, *Christ's Sacramental Presence in the Eucharist*, *American Theological Inquiry* 4/2 (2011) 3-25 (15); original en inglés.

con el mundo, con los demás, consigo mismo y con Dios, imposibilitando así la verdadera comunión.

Como acabamos de apuntar, para ser capaz de ver a Dios en todas las cosas, es decir, de percibir su luz transparentándose en la creación, el ser humano necesita cultivar una mirada sacramental¹⁷³. En opinión de Chryssavgis para desarrollar esta mirada el hombre debe saberse conectado con la creación y esto se logra por la vía de la humildad, que le posibilita ser capaz de mirar más allá de sí mismo y sus necesidades¹⁷⁴. Es decir, ser capaz de des-centrarse para poder estar en comunión con el mundo, los otros y Dios, porque «somos menos humanos sin Dios, menos humanos sin los demás, y menos humanos sin la creación. [...] La humildad a través de la simplicidad puede reconciliar un mundo que, de lo contrario, estaría dividido por el pecado; preservará un planeta que de otra manera estaría explotado por la avaricia»¹⁷⁵. Para ello propone varias vías: percibir la creación como icono de Dios, celebrar la liturgia en apertura cósmica y respetar ascéticamente la creación¹⁷⁶.

En suma, se trata de aprender a tener una mirada sacramental (contemplación); de cuidar la Tierra y cuidar de quienes viven en ella (acción) y todo ello desde una apertura constante a Dios, dejando que sea él quien mueva la vida humana y se transparente en ella (oración). Así, el ser humano es invitado a contemplar, custodiar y transparentar la belleza del amor de Dios en su vida y en el mundo. Por eso está llamado a abrirse a la gracia divina en toda su cotidianidad (actitud y mirada sacramental) y en algunos acontecimientos de manera especial (sacramentos). Si el hombre, desde su confianza en Dios e impulsado por su amor incondicional, acepta esta invitación, su vida transparentará la belleza de haber acogido la gracia, de tener una existencia salvada. Sabrá que cuando el Señor le diga «¡Qué bella eres, amor mío!» (Cant 4,1*) o «eres precioso a mis ojos, eres estimado, y yo te amo» (Is 43,4*) será verdad, no porque él haya fabricado su propia belleza, sino porque se trata de la luz divina difractándose desde su vida en todas direcciones:

¹⁷³ Cf. B. DAELEMANS, *Contemplar, celebrar, cuidar*, en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la Tierra...*, 87-103.

¹⁷⁴ Cf. J. CHRYSAVGIS, *A New Heaven and a New Earth*, *The ecumenical review* 62/2 (2010) 214-222 (215).

¹⁷⁵ *Ibid.*, 222; original en inglés.

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, 216ss.

«No existe mayor resplandor que el de la luz, y sólo podrá resplandecer aquél que se haya expuesto a ella. Ésta no es dada más que a aquellos que están desnudos y no reviste más que a aquellos que no tienen nada. Para ser revestido por la belleza misma de la luz hay que renunciar a hacerla brotar de nosotros mismos. La belleza del alma es la luz de Dios sobre ella»¹⁷⁷.

Una belleza que lo atrae infinitamente porque siempre desea más de ella, poniéndolo así en tensión amorosa hacia el destino de su comunión con Dios:

«Este sentimiento me parece el propio de un alma poseída por la pasión del amor hacia la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la belleza que se ha visto hacia la que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido el deseo hacia lo que aún está por conseguir. De donde se sigue que el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen. Y esto es lo que quiere la súplica audaz y que sobrepasa el límite del deseo: gozar de la belleza, no a través de espejos y reflejos, sino cara a cara»¹⁷⁸.

¹⁷⁷ J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, 46.

¹⁷⁸ GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, §231-232.

VIII. Vivir cotidianamente desde la humildad

«...sin complaceros en la altivez; atraídos más bien por lo humilde» (Rm 12,16).*

1. Deseo de bien

Toda persona humana desea el bien o al menos ve un bien en aquello que desea. La cuestión es si el objeto de su deseo es el bien absoluto que puede colmar el deseo o si se conforma en desear bienes secundarios, relativos, que manan de la fuente pero no son la fuente misma y que por tanto no pueden saciarlo.

Este bien que anhela el hombre no es sólo su propio bien personal, sino que por lo general también desea el bien para todos sus semejantes. Así, podemos distinguir dos impulsos o llamadas que el bien ocasiona en los seres humanos: por una parte, el anhelo de colmar su existencia, lo que se puede denominar como bien, felicidad, plenitud o logro de su vida. Por otra parte, el deseo de justicia, es decir, de que el bien llegue como posibilidad a todos por igual sin que haya personas privadas de poder vivir su vida en plenitud y que al mismo tiempo tenga en cuenta cómo la libertad de cada uno se ha situado ante él.

Se trata de dos dimensiones íntimamente relacionadas entre sí. Sólo que, a veces, el ser humano las experimenta como antagónicas. Al desear el bien, el ser humano desea al mismo tiempo la misericordia (pues quiere ser feliz a pesar de no haber sido siempre bueno) y la justicia (porque no le es indiferente la desigualdad en oportunidades y en méritos del resto de la humanidad), y este deseo biforme le puede parecer contradictorio. ¿Cómo reconciliar ambos aspectos? ¿Cómo puede haber un bien absoluto –Dios– que se le entregue misericordiosamente (a él y a todos los demás), pero que al mismo tiempo no haga oídos sordos al clamor de los que sufren en el mundo –y, consiguientemente, no sea indiferente ante el mal cometido por los seres humanos–? Si se le ofreciera un bien semejante... ¿cómo comportarse? ¿Qué debería hacer él?

2. La Sagrada Familia como modelo de las relaciones en humildad

A estas preguntas hay una respuesta a la que no se llega primeramente por la especulación sino por la experiencia. Dios cumple este anhelo y enseña al hombre a vivir de acuerdo a esta paradoja. Para ello lo primero que hace es sacarlo de sí mismo, hacerle consciente de que «lleva siempre viva en sí la herida de una alteridad [la divina] que, siempre en exceso,

inscribe sin embargo su huella en la humilde llamada del prójimo»¹⁷⁹. Es decir, lleva en sí un anhelo de plenitud que sólo puede conseguir por el exceso de la gracia y no por sus propias fuerzas, pero un anhelo que también lo saca de sí hacia el prójimo, poniendo en juego sus fuerzas todas. Un anhelo que es colmado con un don que es tarea, como ya hemos visto [IV.3], y que lleva a una comprensión de la realidad y de su relación con ella desde esta experiencia de gracia que sólo se comprende en profundidad cuando se ha vivido.

Vivir desde el dinamismo del don como tarea es vivir humildemente: sabiendo que la verdad del hombre es su condición de criatura necesitada de la gracia, sabiendo también que esa misma gracia pone en juego toda su libertad y que el dinamismo de la gracia es el del amor delicado. En este «poner en juego su libertad» entra de lleno la vida moral del hombre: la relación consigo mismo, con su prójimo y con la creación. Así, podemos hablar de la humildad como virtud moral, pero sabiendo que antes que nada es una virtud espiritual, teologal (don-tarea), y que es gracias a esta «humildad ontológica», en palabras de Torralba, que el hombre puede ser humilde en su vida cotidiana:

«La consciencia de los límites y de la fragilidad es la humildad; pero no me refiero a la humildad en sentido moral, sino a la que está arraigada al ser. Frente a la arrogancia de creerse el ser absoluto que puede regir el mundo según su ley, el ser humilde reconoce su carácter efímero y contingente, se percibe a sí mismo [...] como un fragmento en consonancia con el Todo y vive conforme a la ley que rige el mundo, que es anterior y posterior a su existencia»¹⁸⁰.

La humildad es un modo de ser y de estar en la realidad, antes que un modo de actuar. Pero, lógicamente, cada uno actúa desde lo que es, y si es humilde, entonces vivirá reconociendo que no es la fuente de la ley moral sino que esta existía, como dice el autor, antes y después de su propia existencia.

El cristiano tiene la suerte de contar con grandes ejemplos de personas que han vivido humana –y por tanto moralmente– la vocación divina-espiritual; es decir, que la han vivido a imagen de Cristo (en quien esta identidad se da de forma perfecta). Uno de esos modelos perennes es la Sagrada Familia. María, José y Jesús vivieron una relación humana familiar plenamente amorosa y por ello anclada en la humildad.

¹⁷⁹ L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 82.

¹⁸⁰ F. TORRALBA, *La humildad ontológica*, 50.

En primer lugar, tanto los padres como el Hijo vivieron en apertura a Dios, obedientes a su palabra y disponibles ante su llamada. María accedió a la petición de Dios de que fuera madre de Cristo (cf. Lc 2,26-38), reconoció en Jesús la autoridad propia de su señorío («Haced lo que él os diga», Jn 2,5*) y por esto mismo es reconocida por él como discípula y cumplidora de su palabra («todo el que cumpla la voluntad de mi Padre de los cielos, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre», Mt 12,50). José hizo como Dios le pedía y no repudió a María en secreto sino que la acogió como esposa (cf. Mt 1,18-25), de modo que no sólo fue un hombre bueno (por no querer hacerle daño) sino que se convirtió en instrumento de salvación en manos de Dios (por acceder a formar parte del proyecto de Dios para con María). Por su parte, Jesús estuvo toda su vida realizando la misión que el Padre le había encomendado («en verdad os digo que el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre», Jn 5,19*; «¡Abbá, Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú», Mc 14,36 y par.), pero en su caso la humildad tiene una profundidad ontológica y teológica que lo diferencia de sus padres, por ser el verdadero Hijo de Dios [II.3]. En suma, María, José y Jesús eran personas verdaderamente humildes porque se sabían radicalmente dependientes del único que es Dios y Señor de la vida y dejaban que el don divino pusiera en marcha su libertad humana, que siempre vivían desde la total entrega de sí mismos y la referencia constante a la gracia primera.

Como personas humildes espiritualmente, se comportaron humildemente entre ellos y con los demás. María cuidó de su Hijo con la delicadeza del amor maternal y lo acompañó incluso en el momento más doloroso de su existencia, la cruz (cf. Jn 19,25-27): «María, la madre que cuidó a Jesús, ahora cuida con afecto y dolor materno este mundo herido. Así como lloró con el corazón traspasado la muerte de Jesús, ahora se compadece del sufrimiento de los pobres crucificados»¹⁸¹. José acogió a María, renunciando al plan que él tenía para con ella, aceptando posibilitar el proyecto que Dios le había encomendado de ser madre del Salvador y cuidando de ella y de Jesús, poniéndolos a salvo cuando su vida corría peligro (cf. Mt 2,13-23). En palabras del papa Francisco, José «en el Evangelio aparece como un hombre justo, trabajador, fuerte. Pero de su figura emerge también una gran ternura, que no es propia de los débiles sino de los verdaderamente fuertes, atentos a la realidad para amar y servir humildemente»¹⁸². De

¹⁸¹ FRANCISCO, *Laudato si'*, §241.

¹⁸² *Ibid.*, §242.

Jesús ya hemos dicho cómo trató a toda persona con la que se encontró [II.2.2]: con la misma delicadeza amorosa de su Padre celestial y, podemos añadir, aprendiendo la humildad y la entrega también de sus padres terrenales:

«Si en su vida pública Jesús mostró la radicalidad del amor incondicional a Dios y al prójimo, especialmente a los más pequeños, fue porque en la escuela de José y de María aprendió no sólo la lección, sino, sobre todo, vio el ejemplo»¹⁸³.

Aunque no podamos decir que el amor de Jesús se debe sólo a este ejemplo paterno y materno, en todo caso dicho testimonio tuvo que tener una incidencia importante en su vida, pues como todo hombre tuvo que crecer y aprender en el seno de una familia [II.3.3]. Como al propio Cristo, la Sagrada Familia puede enseñar a todo creyente a vivir humildemente entregado a los demás, posibilitando que todos sean en verdad ellos mismos para entrar en comunión unos con otros, desde la vivencia de saberse criaturas en manos de Dios y tratando de responder humildemente a su proyecto –no sólo individual sino también comunitario–. En suma, desde una entrega impulsada y alimentada por el amor recibido y el deseo de compartirlo. A nuestro juicio, esto es, a grandes rasgos, vivir humildemente la moral cristiana.

3. «Aterrizando» la humildad en la vida

«...la única humildad que es realmente nuestra, no es la que tratamos de mostrar ante Dios en la oración, sino la que ostentamos entre nosotros, y mostramos en nuestra conducta cotidiana; las cosas insignificantes en la vida diaria son las importantes en las pruebas de la eternidad, porque prueban que realmente es el espíritu que ha tomado posesión de nosotros»¹⁸⁴.

Como dice Murray, la humildad no consiste en intentar aparentar humildad ante Dios en la oración, sino en comportarse humildemente con el prójimo, porque ese comportamiento tiene su raíz en una verdadera apertura a la gracia divina, prueba «que realmente es el espíritu que ha tomado posesión de nosotros». Si no se da esta transformación ontológica, la humildad acaba por falsearse como humildad y convertirse en una falta de autoestima o una entrega quejosa e infeliz. Pero si no hay un actuar humilde en la propia vida, entonces dicha experiencia espiritual de la humildad no ha sido verdaderamente tal o ha terminado por desorientarse. En suma, la salvación del hombre,

¹⁸³ L. BOFF, *San José*, 58.

¹⁸⁴ A. MURRAY, *Humildad...*, 42.

que es acogida de la gracia de Dios por la libertad humana (temática o atemáticamente, como diría Rahner), no se conquista moralmente, pero no es verdadera salvación si no transforma su vida moral.

3.1. LA HUMILDAD, POSIBILITADORA DE LA BÚSQUEDA DEL BIEN EN LA ACCIÓN HUMANA

Hemos dicho [*supra* §1] que el hombre siempre persigue un bien al actuar. Para que el bien perseguido se atenga al Bien con mayúsculas es necesario que se reconozca obligado a obedecerlo, es decir, que sea humilde ante él. Pero la cuestión moral no se resuelve con el mero deseo de ser bueno. El mundo en el que el hombre vive es lo suficientemente complejo como para que no siempre esté claro cuál es la decisión que se atiene con más acierto al bien. Dios ha puesto en el ser humano (en su razón y a través de la revelación) una ley moral general, pero le corresponde a éste aplicarla a cada situación de la vida. Para ello está dotado de conciencia.

Es decir, el creador no sólo ha hecho al hombre libre de elegir entre el bien y el mal, sino también de discernir cuál es el bien al que está llamado en cada momento. Por eso el ser humano es teónimo (pues sabe que debe buscar atenerse a la ley moral objetiva que tiene su origen en Dios) a la vez que autónomo (porque es él quien se determina a sí mismo a elegir el bien, a obedecer la ley moral). En suma, la libertad humana lleva consigo una verdadera responsabilidad porque Dios no sitúa al hombre ante sí como un menor de edad sino que le da una verdadera autonomía (humildad divina), aunque, con todo, para ser plenamente humano deba reconocerse dependiente de Dios (humildad humana).

El bien no se da en abstracto, sino encarnado en valores que el ser humano encuentra en su vida diaria. Mediante su conciencia iluminada por la gracia y guiada por su razón (teonomía participada) el hombre discierne qué valores reconoce a su alrededor. Esos valores –que tienen una dimensión objetiva y otra subjetiva– lo obligan moralmente, y mediante su libertad puede elegir actuar en conformidad con ellos o no hacerlo. En el primer caso, se va configurando como una persona virtuosa que, impulsada por la gracia, ha puesto en juego su libertad hacia el bien [IV.3]. De esta manera, lo que era valor se va transformando en virtud humana. En el segundo caso, la repetición reiterada de actos no conformes con el bien –esto es, que no buscan salvaguardar los valores morales– van apartando a la persona del camino que Dios a través de la ley moral le ha propuesto y afectando tanto a su voluntad como a la capacidad de discernimiento moral de su propia

conciencia¹⁸⁵. De esta manera, el actuar del ser humano puede transformar realmente su ser, pues aunque hemos dicho que el actuar se sigue del ser, también sucede a la inversa: lo que uno encarna en su vida concreta va configurando su propio ser, haciendo vida la opción fundamental de vivir desde la gracia o, por el contrario, desviando la existencia concreta de este camino (que ha podido ser vislumbrado, pero que no se patentiza en la vida si no se actúa conforme a él, si la voluntad no lo elige). Dicho de otro modo: la salvación no se acoge en un momento puntual, sino que es esa acogida por la libertad a lo largo de toda la vida. La gracia no llega al fondo de las posibilidades del ser humano si no es recibida plena y fielmente por su libertad.

Como ha puesto de relieve Tomás de Aquino, la humildad es una virtud central en la vida espiritual y en el desarrollo virtuoso del ser humano, aunque no se trata de la virtud más importante. Las virtudes teologales tienen la primacía, puesto que ellas tienen por objeto el fin último del hombre (su divinización para la comunión con Dios) [IX.2], pero esto no significa restar importancia a la humildad, pues es una «disposición para acercarse libremente a la consecución de los bienes espirituales y divinos»¹⁸⁶. Brevemente: en el desarrollo virtuoso del hombre es fundamental que él reconozca su finitud y su dependencia de Dios (y de la ley moral que procede de él), es decir, que sea humilde, pues esto es lo que le permite abrirse a la vocación divina (su fin último).

Sintetizando mucho, podríamos decir que la ley moral a la que nos venimos refiriendo –el mandamiento que Dios ha dado al ser humano– es «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc 10,27), muy sencillo y extremadamente complejo al mismo tiempo¹⁸⁷. Sencillo porque se resume rápido, en una sola idea. Complejo, porque amar verdaderamente no es cosa fácil. El discernimiento realizado por el hombre en conciencia tiene como objeto, desde la perspectiva cristiana, perseguir el modo de amar más y mejor. El amor es esencialmente relacional [III], por eso que el amor esté en el centro de la moral evangélica significa que Dios llama al hombre a tener unas relaciones

¹⁸⁵ Cf. J. RATZINGER, «Conciencia y verdad», en *La Iglesia*, Madrid 2005, 145-177.

¹⁸⁶ *S.Th.*, II-II, q.161, a.5.

¹⁸⁷ Amar a Dios y al prójimo es la propuesta que Dios hace al ser humano y que el cristiano hace su opción fundamental de vida. Ahora bien, el amor pleno no puede ser exigido moralmente como «norma» ni a quienes no creen en Cristo, ni a quienes sí creen en él, porque el amor es un camino en el que se va ahondando, aunque también un camino que se ha de ir encarnando en el «aquí» y «ahora». La moral por tanto debe conjugar los mínimos exigibles para cuidar la dignidad de toda persona con los máximos deseables para llevar a todos los hombres a su plenitud [*infra* §3.3].

adecuadas con todo lo que le rodea: Dios, el prójimo, él mismo y la entera creación. El pecado, como hemos visto, consiste precisamente en dañar esas relaciones [IV.4].

De todo lo anterior se deduce que la propuesta moral cristiana no es otra cosa que la propuesta de salvación y plenitud de Dios al ser humano llevada a la vida concreta, pues el corazón de esta ley moral es el amor y el amor es lo que salva al hombre. Además de contar con la ley moral y con la conciencia, el cristiano tiene el referente por excelencia de la vida auténticamente moral: Cristo. Por eso la moral cristiana es cristocéntrica. Para ser humilde, el hombre debe vivir como Cristo; vuelto hacia los demás y no centrado en sí mismo:

«...el uno pequeño en su grandilocuencia,
el otro grande en su ser empequeñecido
[...]
el uno se lava sus propias manos,
el otro acaba de lavar los pies
de los suyos
[...]
el uno buscando solidez en el suelo pisando a los demás,
el otro encontrando solidez en el cielo elevando a los demás»¹⁸⁸.

Amar como Cristo es amar todo y a todos con su misma delicadeza misericordiosa y con su misma seriedad: amando en verdad, y por tanto haciéndose cargo del mal. Amar como Cristo es, además, entregar la vida no sólo en los momentos extraordinarios, sino en toda la cotidianidad. Porque momentos especiales hay unos pocos, pero la vida cotidiana es casi toda la vida. Cristo mismo vivió la mayor parte de su vida en la oculta rutina:

«La cotidianidad emerge ante nuestros ojos como una experiencia radical que enlaza, más allá del espacio y del tiempo, la vida de Jesús en Nazaret con nuestra propia vida de todos los días. Por este motivo, solo en el seno de una cotidianidad vivida con hondura puede pensarse la vida oculta de Jesús como misterio que revela y salva»¹⁸⁹.

3.2. LA FAMILIA: ESCUELA DE HUMILDAD

El ser humano es social por naturaleza. Dios lo crea en alteridad y lo llama a la comunión con sus semejantes, empezando por la comunión de vida entre hombre y mujer (cf. Gn

¹⁸⁸ B. DAELEMANS, *Encuentros en el camino*, Madrid 2015, 34.

¹⁸⁹ M. SALDAÑA, *Rutina habitada*, Santander 2013, 148.

2,23-24). La existencia humana se gesta en el seno de una familia, que es sociedad doméstica y edifica la sociedad en sentido extenso. Por eso la familia, primer ámbito donde los niños aprenden a relacionarse, está llamada a enseñar cómo vivir en comunidad y, para ello, a ser escuela de humildad.

Como hemos dicho [VII.3.3] la vocación matrimonial es una llamada a la entrega interpersonal y a la comunión de vida a imagen y semejanza de la comunión intradivina. En palabras de Blondel:

«Amarse a sí mismo amando sinceramente a otro; [...] unirse y abrazarse distinguiéndose; tener todo en común sin confundir nada y seguir siendo dos como fundiéndose sin cesar en un todo único y en un único ser más perfecto y más fecundo; condensar mil rayos de gloria en la estima amorosa de un alma; preferir una que ame del todo a un millón que amen mucho: ése es el grito natural del amor»¹⁹⁰.

Semejante comunión sólo es posible desde la humildad de los cónyuges: ofreciéndose cada uno a sí mismo en verdad y delicadeza para no anular la identidad del otro y edificar así el «consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole»¹⁹¹. Este amor de la pareja, que resulta de la total donación recíproca, tiene vocación de eternidad, mira al bien de ambos cónyuges (que se edifican y ayudan el uno al otro) y está abierto generosamente a la vida, es decir, a los hijos, a quienes los padres deben educar en el mismo espíritu de humildad que ha hecho posible su matrimonio para hacer posible también la familia –y, por añadidura, la convivencia social–.

La Iglesia, al tiempo que alienta a vivir desde estos valores la vocación familiar, ha de estar atenta a la realidad de las familias en cada momento histórico para poder distinguir lo que son valores irrenunciables de lo que son concreciones históricas y, más aún, para poder hacer llegar el mensaje evangélico a personas que están viviendo situaciones especialmente complejas. Según Gabino Uríbarri, lo que se necesita no es cambiar la doctrina sobre el matrimonio sino abordar la pastoral familiar de una forma nueva, marcada por una «triple impostación, misericordiosa, gradual y armoniosa», lo que exige «una reflexión seria para ir moldeando los cauces, modos, caminos y razones

¹⁹⁰ M. BLONDEL, *La acción*, 297-298.

¹⁹¹ *Código de Derecho Canónico*, c. 1055 §1.

que la conformen y sostengan»¹⁹². En suma, al tiempo que invitar a las familias a vivir desde un espíritu de humildad, la Iglesia ha de situarse humildemente ante ellas: sin renunciar a la verdad pero con delicadeza y apertura a la situación que cada una de ellas vive.

«Los cristianos no podemos renunciar a proponer el matrimonio [...]. Estaríamos privando al mundo de los valores que podemos y debemos aportar. [...] Al mismo tiempo tenemos que ser humildes y realistas, para reconocer que a veces nuestro modo de presentar las convicciones cristianas, y la forma de tratar a las personas, han ayudado a provocar lo que hoy lamentamos, por lo cual nos corresponde una saludable reacción de autocrítica»¹⁹³.

3.3. UNA SOCIEDAD A IMAGEN Y SEMEJANZA DEL DIOS HUMILDE

Como señaló el Concilio Vaticano II, el pueblo de Dios

«...no puede demostrar de un modo más elocuente su solidaridad, respeto y amor hacia toda la familia humana a la que pertenece, que entablando con ella un diálogo sobre los diversos problemas, iluminándolos con la luz del Evangelio y proporcionando al género humano la fuerza salvadora que la misma Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, recibe de su Fundador» (GS 3).

La moral cristiana es un camino de plenitud humana y por tanto una ética de máximos [*supra* §3.1]. Ahora bien, dicho camino no puede ser impuesto ni presentado en total cerrazón respecto de otros caminos; menos aún en un mundo plural y autónomo respecto de la Iglesia como el actual. Como señala el Concilio, son necesarios tanto el diálogo con la sociedad como la oferta por parte de la Iglesia de la fuerza salvadora de Dios, ambos desde un espíritu de humildad y no de superioridad. El diálogo se verá facilitado por el hecho de que el evangelio alimenta el deseo y el esfuerzo de todos los hombres de buena voluntad por un mundo más justo donde todas las personas tengan la posibilidad de desarrollarse plenamente como tales. Es decir, un mundo donde haya un desarrollo integral y solidario que «debe promover a todos los hombres y a todo el hombre»¹⁹⁴. Un desarrollo que, para el cristiano, también es vocacionado: abierto a la trascendencia. La

¹⁹² G. URÍBARRI (ed.), *La familia a la luz de la misericordia*, Santander 2015, 19. Como señala el autor a lo largo de la introducción del libro, esta triple impostación pretende responder a las actuales inquietudes que se plantean en el ámbito de la pastoral familiar. Habla de una pastoral *armónica* que busque que la aplicación de la doctrina no suponga una contradicción con el sentido común, el sentido pastoral y el sentido del evangelio; de una comprensión del matrimonio desde la *gradualidad*, teniendo presente la realidad dinámica que son las personas y contando con su fragilidad; finalmente, una pastoral familiar *misericordiosa* donde prime la acogida de quienes están sufriendo por la difícil situación que viven.

¹⁹³ FRANCISCO, *Amoris laetitia*, §35-36.

¹⁹⁴ PABLO VI, *Populorum progressio*, §14.

Iglesia deberá colaborar con todo el que persiga esta misma meta, aunque no lo haga desde una opción explícitamente religiosa. De hecho, esta búsqueda de justicia por parte de la humanidad puede ser una ocasión excelente para que se dé una apertura explícita al evangelio, ya que éste propone precisamente el bien que los hombres anhelan y persiguen tanto individual como socialmente. Además, señala Rahner que

«...toda la vida moral del hombre –presupuesta la elevación sobrenatural de éste por la gracia– pertenece al ámbito de la acción salvífica sobrenatural, y que el seguimiento de la ley moral natural es salvífico en sí mismo –elevado sobrenaturalmente– y no sólo como condición previa y consecuencia externa. Puede decirse además que sin ese supuesto no resultaría ya comprensible la posibilidad de salvación de todos los hombres, tal como es afirmada con absoluta claridad en diversos pasajes del Vaticano II»¹⁹⁵.

En suma, los cristianos han de perseguir que la sociedad se abra a los valores evangélicos porque son los valores que edifican verdaderamente a los seres humanos, tanto si estos reconocen que emanan de Cristo como si no lo reconoce explícitamente. Por eso los principios de la Doctrina Social de la Iglesia¹⁹⁶, a los que ésta ha llegado tras una profundización en el evangelio, son principios que sirven para orientar la consecución del desarrollo individual, de la justicia social y con ello de la paz, y que pueden ser reconocidos como tales por los no cristianos. Al proponer los valores evangélicos a toda la sociedad, la Iglesia debe conjugar adecuadamente la ética de mínimos y la de máximos: sabiendo que su propuesta se basa en los máximos, no puede «exigirlos» de la misma manera que puede y debe exigir los mínimos. Se trata de intentar salvaguardar la dignidad humana al tiempo que impulsar que los hombres caminen hacia el horizonte de su plenitud, que es Cristo mismo. Y este impulso, aunque no debe olvidar la moral del deber, debe ir más allá de ella y apelar a las motivaciones, la esperanza y los anhelos de sus interlocutores para conseguir una verdadera conversión en ellos.

Al llevar a cabo esta labor la Iglesia tampoco debe olvidar que Cristo tuvo siempre una especial cercanía con los más necesitados, que «los pobres, los excluidos, los últimos son un lugar teológico privilegiado para comprender la acción del Espíritu en la historia»¹⁹⁷. Como bien señala Víctor Codina, «no se trata de magnificar ni canonizar a

¹⁹⁵ CFF, 187.

¹⁹⁶ En primer lugar, la dignidad de la persona y su carácter relacional; los restantes principios son: los derechos humanos, el bien común, el carácter humano de las estructuras, la participación, la solidaridad y la subsidiariedad, la constitución orgánica de la sociedad y el destino universal de los bienes. Cf. PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

¹⁹⁷ V. CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Santander 2015, 42.

los pobres, llenos de defectos y miserias como todos los demás, sino de señalar esta misteriosa presencia del Espíritu en ellos»¹⁹⁸. Dicho de otra forma: el evangelio es para todos y a todos debe hacerlo llegar la Iglesia, pero su labor no será verdaderamente evangelizadora si no trata de construir una sociedad mejor, empezando por aquellos que más sufren las consecuencias de la injusticia y la desigualdad [VI.4.1].

En resumidas cuentas, los cristianos han de promover una sociedad a imagen y semejanza del Dios humilde: una comunidad donde cada uno tenga la posibilidad de desarrollarse en plenitud y donde todos se ofrezcan y acojan mutuamente para la edificación comunitaria, preocupados especialmente por las necesidades ajenas: «La humildad impone al mismo tiempo venerar y servir a otro hombre en su indigencia como la imagen más perfecta del Señor de los mundos, y tener siempre fortaleza para luchar contra la humillación del otro sin poder resignarse a ello»¹⁹⁹.

Una sociedad edificada sobre la humildad es una sociedad que busca la justicia y que alimenta la lógica del don, puesto que justicia y misericordia son, en realidad, inseparables si se las entiende desde la lógica del amor divino [*infra* §3.4]. En una sociedad así prima más el bien común que el interés personal, aunque no se anula la individualidad de cada persona como consecuencia de ello. Es una sociedad donde se buscan soluciones a los conflictos entre todos, desde el diálogo y el respeto, y nunca desde la violencia. Una sociedad que reconoce un orden moral al que atenerse y que no pretende fabricarlo a su medida²⁰⁰. Una sociedad, en suma, que vive en paz, porque la recibe como don del Resucitado y la hace vida en su quehacer diario. Hacia tal sociedad invita a caminar el evangelio.

3.4. LA HUMILDAD: APERTURA A LA VIDA

La moral edificada sobre el amor humilde se preocupa por la vida, tanto la propia como la ajena, pues la comunión hacia la que la humildad mira es una comunión de vida. Por

¹⁹⁸ *Ibid.*, 61.

¹⁹⁹ J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, 24-25.

²⁰⁰ Al respecto advierte Pierre de Lauzun: «si pensamos que el único absoluto es la relatividad de las cosas, el dinero es el símbolo más fuerte y más directo de ello. Pero también es un factor de división de la sociedad, reductor de todo vínculo, fuente de desigualdades sufridas negativamente, pues no tiene su fundamento en vínculos o valores objetivos», P. DE LAUZUN, *Finance: un regard chrétien*, Embrasure, 2013, 204; original en francés. El autor propone tres criterios para que toda actividad o decisión humana –incluida la económica– se sitúe en una perspectiva humanizadora y no caiga en un relativismo destructor: el respeto de la moral elemental, la búsqueda de la justicia y el principio de humildad (según el cual toda actividad humana debe reconocerse incompleta y limitada y situarse en el horizonte siempre mayor del ser humano), cf. *ibid.*, 265.

eso los cristianos están llamados a cuidar toda vida humana: la vida naciente y frágil, la vida en su máxima fortaleza, la vida que va alcanzando su fin y palpando su debilidad y su límite; la vida de cada persona y también la vida de todas las personas como comunidad social. Con todo, el cuidado de la vida humana no debe llevar a absolutizarla, pues con ello el hombre estaría olvidando que es criatura y que la Vida por antonomasia es la divina, cuya oferta y acogida por su parte lleva a su vida concreta –limitada, contingente, frágil– a la plenitud.

Así, en su conducta cotidiana el ser humano está llamado a encarnar en su vida de la mejor manera posible el amor que recibe de Dios o, dicho de otra forma, está llamado a que su vida se nutra de la Vida con mayúscula y esté siempre abierta a ella. La vida es don de Dios y él mismo ha enseñado en Cristo cómo dicho don sólo es acogido como tal desde el amor. El cristiano debe transmitir con su vida el gozo y la alegría que ese amor salvífico le provoca, pero sabiendo también que

«...cuando se extiende a la humanidad en la agonía de la injusticia y el sufrimiento, la marca de ese amor es “una terrible pero tierna misericordia” dada en la vida de Jesús hasta la muerte. El “costoso amor de amistad” es la forma que toma el amor divino en la humanidad»²⁰¹.

La vida sólo es plena en el amor, y la lógica del amor lleva a la entrega radical de sí (incluso a costa de la propia vida). Esta paradoja se esclarece para el ser humano cuando mira a Cristo y puede ser vivida desde la esperanza en que el amor de Dios, la Vida con mayúscula, tendrá la última palabra por encima del mal y de la muerte [IX].

Vivir la propia vida en constante referencia a la vida de Dios supone, además, no pretender ser juez de los actos ajenos. Pues la justicia es a menudo entendida por el ser humano como justicia que condena, mientras que la verdadera justicia (la divina) lo que busca es restaurar y salvar al hombre. Por eso está íntimamente unida a la misericordia. Los seres humanos distinguen entre una y otra porque diferencian entre el mínimo que deben exigirse para no dañar a los otros (justicia) y el máximo al que están llamados para configurarse verdaderamente con Cristo (misericordia), mientras que Dios siempre ama absolutamente, integrando justicia y misericordia en el mismo amor. Por eso sólo él es la respuesta a la pregunta que el ser humano se hace por el bien: por el bien propio y el bien

²⁰¹ B.T. MORRILL, *Christ's Sacramental Presence...*, 12; original en inglés.

ajeno; por la justicia y la misericordia... por la salvación de todos los hombres, a pesar de las faltas que cometen, pero sin dejar de contar con su libertad [IX.3].

San Pablo sintetizó muy bien en qué consiste la vida moral cristiana, que es una vida enraizada y alimentada por el amor divino y por consiguiente destinada a conformarse con él:

«Vuestra caridad sea sin fingimiento; detestando el mal, adhiriéndoos al bien; amándoos cordialmente los unos a los otros; [...] con la alegría de la esperanza; constantes en la tribulación; perseverantes en la oración; [...]. Tened un mismo sentir los unos para con los otros; sin complaceros en la altivez; atraídos más bien por lo humilde; no os complazcáis en vuestra propia sabiduría. Sin devolver a nadie mal por mal; procurando el bien ante todos los hombres; en lo posible, y en cuanto de vosotros dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por cuenta vuestra, queridos míos [...]. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien» (Rm 12,9-21*).

IX. El *eschaton*: la comunión consumada en el Dios humilde

«...la vida de los justos está en manos de Dios y ningún tormento les afectará» (Sab 3,1).

1. Sed de eternidad

«No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia. [...] No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto»²⁰².

El ser humano anhela la eternidad, como muestran estas palabras de Unamuno: quiere vivir siempre y, más aún, quiere vivir siendo siempre él mismo, sin diluirse en un todo que anule su identidad. La sed de eternidad no habla sólo del deseo de duración ilimitada; habla del deseo humano de plenitud, de definitividad, de sentido... en suma, deseo de ser quien es pero sin dolor, sin pecado, sin limitación, y con un gozo pleno en comunión con los otros. Dice también Unamuno: «¡Eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real»²⁰³. En definitiva, el amor humano lleva en sí un germen de eternidad. El hombre quiere que ese amor pueda ser pleno e ilimitado algún día.

La revelación cristiana es revelación de un Dios comprometido con el ser humano, que lo crea con este anhelo y se compromete a consumarlo. No sólo «fuerte como la muerte es el amor» (Cant 8,6*), sino que es más fuerte que ella: Dios, que es amor, no deja que el justo muera sino que le ofrece la vida eterna (cf. 2Mac7,9; Sab 3,1). ¿Cómo esperar esa vida si se tiene la conciencia de que no se ha sido verdaderamente justo? Dios se ofrece humilde y sobreabundantemente; el hombre debe acoger su oferta con su propia humildad. Como enseguida veremos, el ser humano, *simul iustus et peccator*, puede mantener la esperanza en la eternidad si verdaderamente ha deseado la salvación divina. Para ello, debe ser humilde y reconocer que la eternidad que anhela es siempre don y no puede ser conquistada por sus propias fuerzas.

²⁰² M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 72008, 64-65.

²⁰³ *Ibid.*, 63.

2. La Parusía: acogida plenificadora de la creación por la Trinidad humilde

Las primeras comunidades cristianas esperaban con expectación la venida de Cristo en gloria, que llevaría todo lo creado a su consumación: «nosotros, conforme a la promesa de Dios, esperamos unos nuevos cielos y una nueva tierra, en los que habite la justicia» (2Pe 3,13); «llegará el fin, cuando [Cristo] entregue a Dios Padre el Reino» (1Cor 15,24*). Esta venida de Cristo es denominada como «parusía» y es el *eschaton* o destino de toda la realidad, que será reconciliada en el Padre por Cristo en el Espíritu.

Dios ha creado para salvar y se ha comprometido con su creación en hacerlo posible. En palabras de Pannenberg, «Sólo a la luz de la consumación escatológica del mundo cabe comprender el sentido de su comienzo. [...] la primera predicación cristiana expresa esto mismo con su fe en Jesucristo como Salvador escatológico y, al mismo tiempo, como mediador de la creación del mundo»²⁰⁴. La Iglesia espera esta consumación escatológica y la concibe como una «restauración de todas las cosas» en la que «juntamente con el género humano también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él llega a su fin, será perfectamente renovado en Cristo» (LG 48).

Ruiz de la Peña llama a la parusía «*la pascua de la creación*, su *paso* a la configuración ontológica definitiva mediante la anulación del desfase aún vigente entre Cristo y su obra creadora. [...] es una *ida* del mundo y los hombres a la forma de existencia gloriosa de Cristo resucitado»²⁰⁵. Cristo mismo es el *eschaton*, el destino de toda la realidad, que en él será transfigurada para poder entrar a compartir la vida divina. Decimos «toda la realidad» porque Dios no salva al individuo aislado, sino al ser humano en todas sus dimensiones, incluidas su sociabilidad y su mundanidad [VI.3.1]. Por ello, toda la comunidad humana quedará transfigurada en nueva humanidad y toda la creación en nueva creación. Como dice Chryssavgis, «todo aspira a la santidad divina y simboliza una apertura al paraíso. El mundo creado no escapa al cielo; de hecho, el mundo entero se convierte en una parte orgánica del misterio del cielo»²⁰⁶.

Esta transfiguración de todo lo creado tiene como fin la comunión con el creador. Dios quiere establecer una relación perpetua de amor con sus criaturas y para que sea

²⁰⁴ W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 159.

²⁰⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 139; cursivas del autor.

²⁰⁶ J. CHRYSSEAVGIS, *Light through darkness*, 46; original en inglés.

posible éstas deben poder compartir su vida divina, lo que requiere una afinidad ontológica con él. Por eso el Espíritu Santo trabaja en el interior de la creación para ir acercándola a la plenitud divina y operará la transformación total en el fin de los tiempos. Si la transformación es obra del Espíritu, la incorporación al Padre es obra del Hijo. Así, la Trinidad entera acogerá a la entera creación en un acto de suprema humildad, pues al hacerlo Dios se ofrecerá en la máxima delicadeza misericordiosa y restauradora para poder compartir su amor (que es su verdad más íntima) con sus criaturas. El creador y salvador no se reserva para sí su vida plena sino que la comparte con el ser humano –y en él, con el mundo creado– de una forma que él pueda acogerla libremente.

La Escritura y la Tradición cristiana han entendido el *eschaton* en clave de vida eterna y resurrección. Como hemos dicho, el fin (tanto término como finalidad) de la creación es compartir la vida divina, que es una vida plena y sin límites: vida eterna. Una vida en que el hombre podrá ver a Dios cara a cara (cf. 1Jn 3,2), es decir, disfrutar de su amor en un gozo perpetuo y en compañía de todos sus hermanos.

La irrupción del *eschaton* o venida de Cristo en gloria lleva consigo también la resurrección de los muertos. Como dijo san Pablo, «todos revivirán en Cristo» (1Cor 15,22*). Cristo resucitado es primicia de todos los seres humanos que aguardan la resurrección (cf. 1Cor 15,20ss). La vida divina triunfa sobre el mal, la muerte y la finitud, pues se regala como vida eterna al ser humano al resucitarlo. Esta resurrección es una transfiguración ontológica en la que el hombre será divinizado por la acción del Espíritu para configurarse plenamente con Cristo y ser así llevado a la comunión con el Padre, pero dicha transfiguración no implica una destrucción de su propia identidad. Al contrario, la fe cristiana subraya la continuidad entre el cuerpo terreno y el cuerpo resucitado; es la misma persona la que resucita y pasa a compartir la vida de Dios, aunque sufra un proceso de transformación necesario para acoger y ser acogido en la vida divina: «resucitar corporalmente, sería entonces resucitar con una corporeidad que es transparencia diáfana de la propia interioridad, de la más profunda y veraz identidad, que trasluce, e irradia la dinámica del espíritu, que es expresión de la vida feliz y plena en comunión con Dios»²⁰⁷. En suma, es un proceso de divinización en el que la humanidad no se pierde sino que es llevada a su plenitud.

²⁰⁷ N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, 631-711 (688).

Toda la Trinidad acoge humildemente a los hombres y a la creación entera al final de los tiempos, compartiendo con ellos su ser-amor y respetando quienes ellos son. Como hemos señalado ya, esta comunión requiere de la humildad humana para ser posible [*infra* §3]. La salvación es una gracia, un regalo, que ha de ser acogido como tal para llegar a su término. Quien acoge a Dios desde la delicadeza del amor se salva y se salva junto a sus hermanos, por ello también está preocupado y ocupado en su vida terrena por la salvación de éstos. Ya dijimos a propósito de María [VI.2] que todos somos solidarios en el orden de la gracia. Por eso aguardamos la comunión de los santos.

Vivir con la esperanza en esta plenitud prometida es posible desde la experiencia presente de que la salvación se nos ha dado ya. En palabras de Andrés Tornos, «el don del Espíritu, que [...] no se pensaba sino en inmediata conexión con “el día del Señor”, se reconoce como experiencia ya presente en el “ya” humilde que históricamente antecede a ese día; el Espíritu se vincula al anuncio y recepción del evangelio de Jesús crucificado»²⁰⁸. Cristo resucitado es primicia de los que habremos de resucitar con él. La experiencia de salvación actual es primicia de la plenitud escatológica que disfrutaremos junto a Dios. La vida preñada de sentido que vivimos ahora es primicia de la vida en abundancia que se nos ha prometido. La experiencia de que Dios es fiel ahora hace posible confiar en que lo será eternamente. La escatología cristiana por tanto parte de la experiencia presente para situar su mirada en el futuro y para confiar en el cumplimiento de la promesa (ya cumplida, pero aún no en plenitud, cf. *infra* §4).

3. La humildad de Dios ante la libre auto-determinación del ser humano

En el fin de los tiempos Dios acoge al hombre con misericordia infinita y le ofrece compartir su amor en un acto de suprema humildad. Ahora bien, esa acogida del ser humano por el amor divino no anula sino que se ofrece a su libertad. Conviene no perder de vista ninguna de estas dos cuestiones (misericordia divina y libertad humana) al hablar del juicio. En el horizonte bíblico, el juicio escatológico es, ante todo, la acción salvífica de Dios por antonomasia. En el juicio Dios acoge delicadamente la verdad del hombre; pero precisamente por ser acogida del ser humano en su verdad, el juicio es entendido también como crisis: como ratificación de todo lo que el hombre ha sido y es, tanto en lo bueno como en lo malo; es decir: una opción libre frente a la gratuidad de la gracia. Ante la mirada benevolente de Dios el ser humano no puede ocultar su verdad, sino que ha de

²⁰⁸ A. TORNOS, *Escatología*, vol. I, Madrid 1989, 113.

presentarla humildemente y confiar en que será acogido con ella y, muchas veces, a pesar de ella, pero nunca en su contra.

Los evangelios entienden la humildad desde un horizonte escatológico [I.1]: los limpios de corazón verán a Dios (cf. Mt 5,8), sólo quien sea pequeño puede acoger el Reino de los cielos. En este sentido puede entenderse el juicio como crisis y como misericordia salvífica: sólo quien de verdad se sabe necesitado de Dios y consiente ser salvado por él puede entrar a compartir su vida. Una vida abundante y gratuita, pero una vida que hay que acoger.

El ser humano ha sido creado para ser salvado; y ser salvado, como venimos diciendo, es consentir la salvación gratuita. Por eso hay una posibilidad real de condenación, de decir «no» a Dios. De lo contrario, la oferta divina no sería humilde (y por tanto no sería amorosa), sino que sería impositiva (y por tanto no sería oferta). Esta posibilidad es la llamada «muerte eterna» (o infierno) y no es una oferta divina como tal, sino una creación de la libertad humana cuando ésta niega el fin para el que ha sido creada. Así lo pone de relieve el libro de la Sabiduría: «[Dios] lo creó todo para que subsistiera: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte [...]. Pero los impíos invocan a la muerte con gestos y palabras; haciéndola su amiga, se perdieron» (Sab 1,14.16*). Dios ha creado para la vida, para la incorruptibilidad. Los impíos se condenan porque ellos mismos eligen el camino de la condenación, de la cerrazón al don de Dios, mientras que los justos eligen la justicia, que es inmortal (cf. Sab 1,15). En esta misma línea, el evangelio de Juan dice que Dios no envió a su Hijo para condenar sino para salvar. Se condena el propio hombre al elegir las tinieblas y cerrarse a la luz (cf. Jn 3,17ss).

El juicio no es, de esta manera, una declaración forense de la culpabilidad o inocencia del ser humano. Es, más bien, un acto de amor supremo por parte de Dios, que quiere salvar al hombre. Y por ser un acto de amor, es un acto de humildad y por tanto de aceptación de la voluntad del amado de rechazar el amor. Por eso el juicio cuenta con lo que el hombre con sus actos, con su vida, ha elegido: si negarse a Dios o consentir a él. Dijo Benedicto XII en la constitución *Benedictus Deus* que «en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos “ante el tribunal de Cristo”, para dar cuenta de sus propios actos, “a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó,

bien o mal” [2Cor 5,10]»²⁰⁹. Hoy la teología no lo entiende tanto como un «merecer» el bien o el mal, cuanto como un «desear» a Dios (el bien) o no. En el primer caso, se goza de la vida eterna que Dios ofrece. En el segundo, si uno se elige sólo a sí mismo tiene precisamente eso: la absoluta soledad. En todo caso, como dice Benedicto XII, esta opción se toma con los propios actos, durante la existencia terrena.

La cuestión más delicada es saber cuándo la criatura niega al creador y cuándo no. Ante todo, no es un juicio que competa al hombre, sino sólo a Dios. Como dijo Rahner:

«Porque la libertad es contenido de una experiencia subjetiva trascendental y no un dato aislado de nuestra experiencia objetiva, no podemos por nosotros mismos en una existencia individual señalar con seguridad un determinado punto de nuestra vida y decir: exactamente aquí y en ninguna otra parte se ha producido un sí o no realmente radical frente a Dios»²¹⁰.

Así, sólo el creador sabe lo que ha elegido verdaderamente su criatura. Pero intuimos que quien ha deseado amar como Dios ama, aunque no lo haya conseguido, ha elegido a Dios y él consumará todo lo que en su vida limitada el hombre no ha podido madurar. Así lo pone de relieve el texto sobre el juicio final de Mt 25,31-46: elegimos a Dios al amar a los hermanos, porque amar verdaderamente es participar en el ser y el proyecto de Dios o, dicho de otra forma, conformarse con la imagen y semejanza divinas. Y esto puede hacerse desde una opción explícitamente creyente (en la cual el amor estará enraizado en la fe en el Dios de Jesucristo) o no (en la que no habrá una dimensión de fe categorial en Dios pero sí un horizonte trascendental de aceptación de su proyecto para nosotros, por obrar de acuerdo a su amor):

«...un hombre que no espera/ama a sí mismo a través del deseo de las cosas (como le ocurre al “pagano”), ni espera/ama a sí mismo a través de la moralidad (como le ocurre al “judío”), *ese hombre, si todavía espera y ama, lo hace en Dios a través de Jesucristo, tanto si es consciente de ello como si no*»²¹¹.

En suma, de nuevo nos encontramos en el cruce de dos humildades: la de un Dios amor que quiere salvar pero que respeta a quien no quiere ser salvado y la de un hombre creado para ser salvado pero que puede elegir cerrarse sobre sí mismo y negarse al destino excéntrico que le aguarda como plenitud donada. Cuando estas dos humildades se encuentran, se produce la comunión. Este encuentro, aunque es salvífico, no está exento

²⁰⁹ BENEDICTO XII, *Benedictus Deus*, DH 1002.

²¹⁰ CFF, 130.

²¹¹ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 577; cursivas del autor.

de cierto dolor: incluso si el hombre acepta el amor de Dios, al encontrarse con la pureza y sobreabundancia de ese amor no podrá sino constatar las propias infidelidades de su vida. A esto se refiere la tradición cuando habla del purgatorio: un estado de purificación para poder conformarse en plenitud con Cristo que permite la felicidad de la comunión con Dios pero que lleva a enfrentarse a la dolorosa verdad de uno mismo. En definitiva, se trata probablemente del momento de mayor encuentro del hombre con su propia verdad y por tanto de una enseñanza de humildad. Dice el Concilio de Florencia que «si los verdaderos penitentes salieren de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purgadas con penas purificadoras después de la muerte»²¹². Hoy no entendemos esta purificación como una «satisfacción» sino más bien como una maduración o plenificación. El dolor es producido por «lo cometido y omitido», mal y dolor que la gracia sana para permitirnos entrar en la comunión divina.

Si el juicio salvífico de Dios cuenta con lo que ha elegido la libertad humana, lo que sea del hombre en el fin de los tiempos ha de estar en continuidad con lo que ha sido su existencia terrena, aunque la sobrepase en gracia y plenitud. Esto lleva a comprender la vida y la muerte de una forma determinada, como a continuación veremos.

4. *La vida y la muerte: camino en tensión escatológica y puerta al eschaton*

«Infierno y paraíso,
¿No serán cosa nuestra, de esta vida
Terrena a la que estamos hechos y es bastante?

Infierno y paraíso
Los creamos aquí, con nuestros actos
Donde el amor y el odio brotan juntos,
Animando el vivir [...]»²¹³.

Aunque no «creamos» el paraíso (sí el infierno, cf. *supra* §3), sí podemos decir, parafraseando al poeta, que elegimos el infierno o el paraíso cada día con nuestros actos y deseos (aunque quepa esperar que Dios consume los anhelos que nosotros no somos capaces de cumplir). Esto lleva a comprender la vida como un camino en el que cada paso está dotado de un peso eterno, en el que la gracia siempre nos es ofertada pero ha de ser

²¹² CONCILIO DE FLORENCIA, *Decreto para los griegos*, DH 1304.

²¹³ L. CERNUDA, *El amante divaga*, fragmento, en *Antología*, 305.

acogida constantemente para que pueda configurar nuestra existencia con la de Cristo y en el que aún no hemos alcanzado la meta que esperamos y que se nos dará gratuitamente. La vida del cristiano se comprende desde esta diástasis escatológica, esta tensión entre lo «ya» alcanzado pero «todavía no» consumado. En la espera de un Reino que aún ha de venir en plenitud pero que ya ha irrumpido y que hay que construir día a día intentando hacerlo presente en la Tierra con la guía del Espíritu. La opción que se ha tomado en vida es la que se consuma en el *eschaton*, siempre sabiendo que el ser humano es criatura y no puede alcanzar su salvación por sus propias fuerzas (humildad humana), aunque debe poner todas sus fuerzas al servicio de la salvación que Dios le ofrece para acogerla de verdad porque él no la opera en su contra (humildad divina).

Esta comprensión de la vida y de la vida eterna lleva a una determinada concepción de la muerte. La muerte física es un tránsito o puerta hacia la consumación eterna de lo que ha sido la vida humana. A quien ha elegido a Dios le aguarda la vida eterna, y a quien ha elegido negarse a él le aguarda la muerte eterna. A ello apunta Alonso Schökel al decir, a propósito del libro de la Sabiduría:

«La muerte que introduce *la envidia del diablo* [cf. Sab 2,24] no es la muerte ineludible, que el justo superará gloriosamente, atravesándola. No es que Dios haya hecho al hombre inmortal y el diablo lo haya hecho mortal. Sino que el diablo, como potencia hostil, induce al hombre a frustrar su destino por medio de la injusticia, la inmoralidad, los juicios equivocados. Frente al proyecto y el camino de Dios, él opone otro proyecto contrario; de esa manera induce al hombre a ser artífice de su destrucción»²¹⁴.

Ésta es la verdadera muerte: la lejanía de Dios, mientras que la muerte como punto final de la existencia terrena puede ser vivida como algo radicalmente distinto: no como una privación o límite que lleva al pecado, sino como una limitación que nos habla de nuestro ser criaturas necesitadas de Dios y por tanto en espera confiada de su amor plenificador. Es la perspectiva que ponen de relieve los salmos: el creyente en su vulnerabilidad y dolor puede abrirse a Dios, elegirlo a él. Señala Ruiz de la Peña que desde Cristo «la muerte ha cambiado de sentido. No es ya, necesariamente, visibilidad de la culpa, pena del pecado; puede ser acto libre de fe, esperanza y amor»²¹⁵. Añade después el autor que la muerte vivida cristianamente es lo contrario del pecado porque consiste,

²¹⁴ Cita en J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Estella 1990, 174, nota 71; cursivas del autor.

²¹⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 266.

precisamente, en aceptar el propio ser con su limitación. Podemos decir que, en definitiva, la muerte vivida cristianamente es un acto de humildad.

Decíamos [*supra* §1] que el hombre anhela la eternidad como plenitud de amor y de sentido. Dios nos ha prometido esa eternidad, que no es otra cosa que gozar, en la comunión con todo lo creado, de su amor sin término. Esa promesa alimenta la esperanza creyente y sostiene a los cristianos en el compromiso histórico por el Reino. Sabiendo que éste ha de hacerse presente en las acciones de cada día, pero también que éstas nunca podrán alcanzarlo por sus solas fuerzas. Sabiendo además que la presencia de Dios trasciende las realizaciones históricas del Reino y que incluso en situaciones de injusticia el hombre puede abrirse a la gracia. Creemos que el amor de Dios triunfará sobre nuestro pecado, el mal que sufrimos y nuestra limitación; que nuestras vidas están en sus manos y no sucumbirán (cf. Sab 3,1); que el corazón divino atrae incesantemente al corazón humano por la vía de la humildad para gozar de la comunión plena del amor. En definitiva, la vida y la muerte son dos misterios en uno y nos hablan de nuestra verdad más honda: que somos criaturas hechas para la eternidad, para la vida, pero aún sometidas a la limitación, a la muerte, y que si nos cerramos a la primera nos aguarda la segunda, no porque Dios lo quiera, sino porque su humildad no nos impone una determinación sino que nos ofrece una elección.

Cuando el ser humano es consciente de su destino y opta por acogerlo no puede sino agradecer. Así, toda su vida está impulsada por el agradecimiento humilde:

«En tanto en cuanto la criatura afirma la existencia finita que le ha sido dada, vive su ser no como algo que se funda en sí mismo, sino como algo que agradecer. Pero al dar gracias a Dios por su propia existencia, incluso en su propio pasar, la criatura se une, más allá de su finitud, con la voluntad eterna del Creador y entra a participar de la eterna soberanía de Dios»²¹⁶.

Y, en palabras de Ruiz de la Peña, «quien ha llegado a la suprema humildad de entender la propia vida como recibida, sólo podrá vivirla auténticamente como autodonación»²¹⁷. Una donación de sí mismo en amor a Dios y al prójimo, que lo lleva la felicidad que anhelaba su corazón [*supra* §1] por una vía paradójica: sólo quien pierde su vida la gana (cf. Mc 8,35). Esta pérdida que es ganancia constituye la felicidad más plena del hombre:

²¹⁶ W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, 201.

²¹⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid 2004, 119.

«La felicidad tiene que ver con su capacidad de adoración. El ser humano tiene en sí mismo una capacidad divina de maravillarse, de alabar y de dar gracias. A menudo esta capacidad es tergiversada, desviada, pervertida hacia uno mismo. No obstante, cuando se convierte al otro y a Dios, el ser humano encuentra su felicidad plena, perfecta y completa. Esta felicidad plena siempre va acompañada de una misión personal»²¹⁸.

El agradecimiento es felicitante porque permite al hombre acoger la salvación gratuita. Para ello ha de poner en el centro a Dios y no a sí mismo. Esto a primera vista le parece atender contra su propio interés, pero en realidad lo abre a la verdadera alegría:

«El corazón puro es el que no cesa de adorar al Señor vivo y verdadero. Toma un interés profundo en la vida misma de Dios y es capaz, en medio de todas sus miserias, de vibrar con la eterna inocencia y la eterna alegría de Dios. Un corazón así está a la vez despojado y colmado. Le basta que Dios sea Dios. En eso mismo encuentra toda su paz, toda su alegría y Dios mismo es entonces su santidad. [...] Pero la santidad no es un cumplimiento de sí mismo, ni una plenitud que se da. Es, en primer lugar, un vacío que se descubre, y que se acepta, y que Dios viene a llenar en la medida en que uno se abre a su plenitud»²¹⁹.

Para llevar a la verdadera alegría, este agradecimiento ha de ser humilde. Javier Garrido pone de relieve cómo el agradecimiento y la humildad son la prueba de la verdadera relación con Dios:

«Agradecimiento y humildad son un solo sentimiento indisoluble. *Test* de la verdad de la relación teologal con Dios. [...] La humildad de lo que somos hace que el agradecimiento no sea una burda apropiación del amor de Dios. [...] el agradecimiento hace que nuestra verdad tome conciencia de lo que significamos para Dios: personas con dignidad inviolable, pecadores rescatados para una existencia que desborda nuestros mejores sueños de grandeza, hijos llamados a ser familia de Dios... Agradecimiento sin humildad sería relación infantil con Dios, por no decir mentira y utilización de Dios. Humildad sin agradecimiento sería orgullo, autoafirmación replegada defensivamente, soledad de muerte, incapacidad para amar»²²⁰.

En suma, «eres tú mismo quien le estimula a que halle satisfacción alabándote, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»²²¹. Nuestra plenitud es aquello para lo que fuimos creados. Por eso la vida es atraída en tensión

²¹⁸ B. DAELEMANS, *Encuentros en el camino*, 25.

²¹⁹ E. LECLERC, *Sabiduría de un pobre*, Madrid 1987, 129.

²²⁰ J. GARRIDO, *Soledad habitada: Notas espirituales*, Estella 2014, 150-151.

²²¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, I §1.

amorosa hacia la plenitud escatológica, pero sin olvidar que los pasos que vamos dando en ella, las elecciones libres que hacemos de amar y agradecer o de cerrarnos en un egoísmo de muerte, son los que encaminan nuestro deseo hacia el fin.

Epílogo

«Si el hombre pudiera decir lo que ama,
Si el hombre pudiera levantar su amor por el cielo
Como una nube en la luz;
Si como muros que se derrumban,
Para saludar la verdad erguida en medio,
Pudiera derrumbar su cuerpo, dejando sólo la verdad de su amor,
La verdad de sí mismo,
Que no se llama gloria, fortuna o ambición,
Sino amor o deseo,
Yo sería aquel que imaginaba;
Aquel que con su lengua, sus ojos y sus manos
Proclama ante los hombres la verdad ignorada,
La verdad de su amor verdadero.

Libertad no conozco sino la libertad de estar preso en alguien
Cuyo nombre no puedo oír sin escalofrío;
Alguien por quien me olvido de esta existencia mezquina,
Por quien el día y la noche son para mí lo que quiera.
Y mi cuerpo y espíritu flotan en su cuerpo y espíritu
Como leños perdidos que el mar anega o levanta
Libremente, con la libertad del amor,
La única libertad que me exalta,
La única libertad porque muero.

Tú justificas mi existencia:
Si no te conozco, no he vivido;
Si muero sin conocerte, no muero, porque no he vivido»²²².

El ser humano busca la *verdad*, anhela el *bien*, desea la *belleza*... y, sobre todo, quiere *ser* en plenitud. Verdad, bien, belleza y ser constituyen una unidad. Al buscarlos y desearlos, el hombre busca y desea a Dios, que es la suprema verdad, el absoluto bien, la belleza más conmovedora y el ser más pleno en que toda la realidad creada tiene su fundamento.

²²² L. CERNUDA, *Si el hombre pudiera decir*, en *Antología*, 108.

Las preguntas y los anhelos del ser humano se responden desde el misterio de un Dios que es amor pleno y entregado hasta el final para hacer posible la comunión. El amor de Dios Padre en la humanidad de Cristo y por la luz del Espíritu no es la respuesta que el hombre anhela porque éste proyecte al infinito una imagen suprema –e idolátrica– de sí mismo. Más bien, el hombre lo busca porque ha sido hecho para él. Por eso «la verdad de su amor, la verdad de sí mismo», «no se llama gloria, fortuna o ambición, sino amor o deseo». El ser de Dios es amor y el hombre, creado a su imagen y semejanza, encuentra su destino como hombre en el amor recibido y donado humildemente, haciendo así posible la comunión con sus hermanos, con la creación y con su creador. Cuando olvida este destino o pretende que su fin es otro acaba preso de la gloria, la fortuna, la ambición –de su egoísmo, en suma–, viendo frustrado el horizonte excéntrico de su existencia y quedándose en la tristeza de la soledad.

El ser humano no siempre sabe distinguir su propia verdad como criatura amada y llamada; es a veces una verdad ignorada, en palabras del poeta. Pero una verdad que, una vez descubierta, «erguida en medio», no puede sino ser proclamada a todos los hombres, como una invitación a compartir el gozo de una vida edificada en el amor. Cuando el hombre consiente a la desmesura del amor divino se hace libre, con esa «libertad del amor», que es libre y está presa a un tiempo: libre porque no es coaccionada, sino invitada. Presa, porque la lógica del propio amor lleva a comprometerse hasta el final con el amado. El amor es lo único que hace libre, con esa libertad que «exalta» aunque se muera; que es una oferta abundante de vida y bien a pesar de todo mal, dolor y muerte; que mantiene la esperanza a pesar de lo «mezquino» de la existencia. Una libertad que se deja llevar por la gracia y que, paradójicamente, no deja de ser libre, sino que empieza a serlo cuando se abandona en las manos de Dios (tanto si ese Dios tiene un rostro –el de Cristo– como si sólo se presiente el soplo de su Espíritu desconocido).

El amor divino es lo que justifica la existencia del hombre. Si el hombre lo rechaza, no vive, porque la vida es precisamente ese amor participado. Si lo acoge, ese amor lo pondrá en marcha hacia el corazón divino. Un camino en el que el miedo a la soledad sigue acechando; un camino que puede torcerse hacia el egoísmo por ese mismo miedo; pero un camino que, con paso humilde, lleva a la entraña del Humilde por excelencia, donde todo anhelo será cumplido, todo dolor será sanado, toda separación se hará unión y todos gozaremos juntos de la vida en abundancia hacia la que nuestro deseo nos puso en marcha desde el principio... «atraídos por lo humilde».

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, en *Obras de san Agustín*, tomo XVI, BAC, Madrid²1964.
- , *Confesiones*, BAC, Madrid²1988.
- BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática*, vol. II, Ediciones Encuentro, Madrid 1992.
- , *Teodramática*, vol. IV, Ediciones Encuentro, Madrid 1995.
- , *Teología de los tres días: El misterio pascual*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- BALZ, H. y SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II (λ–ω), Sígueme, Salamanca 1998.
- BLONDEL, M., *La acción (1893): Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996.
- BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander⁹1991.
- , *San José: Padre de Jesús en una sociedad sin padre*, Sal Terrae, Santander 2007.
- BUSTO, J.R., *La Sagrada Escritura*, en CORDOVILLA, Á. (ed.), *Cristianismo y hecho religioso*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 161-216.
- CASCIARO, J.M., *¿Podemos hablar de «humildad» en Dios?*, en TRIGO, T. (ed.), «Dar razón de la esperanza». *Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 253-268.
- CASTELAO, P., *La visión de lo invisible: Contra la banalidad intrascendente*, Sal Terrae, Santander 2015.
- CERNUDA, L., *Antología*, ed. de J.M. Capote Benot, Cátedra, Madrid¹⁴2007.
- CHAUVET, L.-M., *Símbolo y sacramento: Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991.
- CHRÉTIEN, J.-L., *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005.

- CHRYSSAVGIS, J., *Light through darkness: The Orthodox Tradition*, Darton, Longman and Todd, London 2004.
- , *A New Heaven and a New Earth: Orthodox Theology and an Ecological World View*, *The ecumenical review* 62/2 (2010) 214-222.
- CODINA, V., *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Sal Terrae, Santander 2015.
- COENEN, L., BEYREUTHER, E. y BIETENHARD, H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1980.
- CORDOVILLA PÉREZ, Á., *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007.
- , *La unidad de amor a Dios y amor al prójimo*, *Gregorianum* 90,1 (2009) 29-50.
- , *El misterio de Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012.
- (ed.), *La lógica de la fe: Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.
- DAELEMANS, B., *Encuentros en el camino: Una propuesta de discernimiento espiritual*, PPC, Madrid 2015.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *Introducción a la liturgia: Conocer y celebrar*, San Esteban/Edibesa, Salamanca/Madrid 2005.
- FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
- GARCÍA MORENTE, M., *El «Hecho Extraordinario» y otros escritos*, Rialp, Madrid 1986.
- GARRIDO, J., *Soledad habitada: Notas espirituales*, Verbo Divino, Estella 2014.
- GESCHÉ, A., *Dios*, (*Dios para pensar*, vol. III), Sígueme, Salamanca 2010.
- GIRAUDO, C., *La plegaria eucarística*, Sígueme, Salamanca 2012.
- GREGORIO MAGNO, *Obras de san Gregorio Magno*, BAC, Madrid 1958.
- GONZÁLEZ BUELTA, B., *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander²2013.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander³1987.

- HENGEL, M., *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander 1985.
- ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad: Itinerario para la vida espiritual*, ed. de Sabino Chialà, Sígueme, Salamanca 2007.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2009.
- JÜNGEL, J., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1986.
- , *El Dios de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013.
- LANGA, P., *La humildad en la cristología de San Agustín*, en REINHARDT, E. (dir.), *Tempus Implendi Promissa: homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Eunsa, Pamplona 2000, 301-330.
- LAUZUN, P. DE, *Finance: un regard chrétien: De la banque médiévale à la mondialisation financière*, Embrasure, 2013.
- LECLERC, E., *Sabiduría de un pobre*, Marova, Madrid 1987.
- MARCOS, J.A., *Teresa de Jesús: La transparencia del Misterio*, San Pablo, Madrid 2015.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., *La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor*, en CORDOVILLA PÉREZ, Á., SÁNCHEZ CARO, J.M. y DEL CURA ELENA, S., (dir.), *Dios y el hombre en Cristo: Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 559-583.
- MIGNE, J.P. (ed.), *Patrologiae series graeca*, Petit-Montrouge, 1857.
- MORRILL, B.T., *Christ's Sacramental Presence in the Eucharist: A Biblical-Pneumatological Approach to the Mystery of Faith*, American Theological Inquiry 4/2 (2011) 3-25.
- MURRAY, A., *Humildad: Hermosura de la santidad*, CLIE, Barcelona 1980.
- NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires 1961.
- PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993.

- , *Teología sistemática*, vol. II, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996.
- PLATÓN, *Banquete*, en ÍD., *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 2000.
- RAHNER, K., *María, madre del Señor*, Herder, Barcelona 1967.
- , *Escritos de Teología*, vol. VII, Taurus, Madrid 1967.
- , *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007.
- RATZINGER, J., «Conciencia y verdad», en *La Iglesia: Una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid 2005, 145-177.
- RICHARD DE TAIZÉ, *Blessed in Our Human Frailty: The humanity of the Son of God and our humanity, as seen in the story of the temptations*, Short Writings from Taizé nº11, 17/08/2009, <http://www.taize.fr/en_article8847.html>. Acceso 13/01/2016.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., *La herida esencial: Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, San Pablo/Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Muerte, esperanza y salvación*, Ed. Fund. E. Mounier, Madrid 2004.
- , *La pascua de la creación: Escatología*, BAC, Madrid 2011.
- SALDAÑA MOSTAJO, M., *Rutina habitada: Vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente*, Sal Terrae, Santander 2013.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, Sal Terrae, Santander 2015.
- SCHÜRMAN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003.
- SPIDLÍK, T., *La espiritualidad del oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, Rialp, Madrid 1976.
- , *Las moradas*, San Pablo, Madrid 2007.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid 1948 (tomo I), 1955 (tomos X y XII), 1957 (tomo XIII).
- TORNOS, A., *Escatología*, vol. I, U.P. Comillas, Madrid 1989.

TORRALBA ROSELLÓ, F., *Creyentes y no creyentes en tierra de nadie*, PPC, Madrid 2013.

———, *La humildad ontológica*, Vida Nueva, 2931 (2015) 50.

TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la creación: Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander 1997.

———, *Esperanza a pesar del mal: La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander 2005.

UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid ⁷2008.

URÍBARRI, G., *La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación*, en GARCÍA DE CASTRO, J., y MADRIGAL, S. (eds.), *Mil gracias derramando*, Madrid 2011, 493-510.

——— (ed.), *La familia a la luz de la misericordia*, Sal Terrae, Santander 2015.

VANHOYE, A., *Tanto amó Dios al mundo: Lectio sobre el sacrificio de Cristo*, San Pablo, Madrid 2005.

VARILLON, F., *L'humilité de Dieu*, Le Centurion, París 1974.

VÉLEZ CARO, O.C., *Del Dios omnipotente a «la humildad de Dios»*. *Una reflexión sobre la evolución en perspectiva kenótica*, Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, 157 (2012) 19-50.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990.

Biblia y Magisterio:

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao ⁴2009.

CANTERA, F. e IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 2009.

DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.

Documentos completos del Vaticano II, Mensajero, Bilbao ⁴1966.

Obras consultadas en <<http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>>:

PABLO VI, *Ecclesiam suam* (1964).

—————, *Populorum progressio* (1967).

Código de Derecho Canónico (1983).

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

JUAN PABLO II, *Ad tuendam fidem* (1998).

PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004).

BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009).

FRANCISCO, *Evangelii gaudium* (2013).

—————, *Laudato si'* (2015).

—————, *Amoris laetitia* (2016).