

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
FACULTAD DE TEOLOGÍA

*«Porque del Señor viene la
redención copiosa»*

Memoria de síntesis teológica desde la
categoría de la redención.



Carlos Diego Gutiérrez, CSsR

Director: Prof. Dr. Enrique Sanz Giménez-Rico, SJ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
I. LA REDENCIÓN REVELADA	6
I.I. RELACIÓN DE REDENCIÓN CON EL MISTERIO	8
I.II. REVELACIÓN DE LA REDENCIÓN EN CRISTO.....	10
I.III. PALABRA REDENTORA PERPETUADA EN LA TRADICIÓN.....	12
I.IV. LA REVELACION DEL MISTERIO REDENTOR	16
II. UN DIOS REDENTOR	20
II.I. EL HIJO REDENTOR	20
El mensaje redentor de Jesús de Nazaret	21
La divinidad y la humanidad de Jesucristo para nuestra salvación.....	26
II.II. DIOS UNO, TRINO Y REDENTOR	30
Dios revela su redención en la Sagrada Escritura	30
La tradición consolida la revelación trinitaria de la Redención	34
La vida interna de Dios por la redención.....	36
III. LA REDENCIÓN DEL HOMBRE EN LA CREACIÓN	40
III.I. LA CREACIÓN PARA LA REDENCIÓN	40
El ser humano, criatura excelsa de Dios.....	44
III.II. LA REDENCIÓN DEL GÉNERO HUMANO	46
Justificados por la gracia de la redención	51
IV. EL PUEBLO QUE VIVE LA REDENCIÓN	56
IV.I. LA IGLESIA, NUEVO PUEBLO DE DIOS POR LA REDENCIÓN	56
La misión redentora del Pueblo de Dios	60
La Iglesia, signo e instrumento de la redención.....	63
IV.II. SIGNOS DE REDENCIÓN	65
Bautismo, incorporación a la redención	65
Eucaristía, memorial de la redención actualizado y vivido	66
La reconciliación: redención por el perdón de los pecados.....	68
Vida al servicio de la redención.....	69
V. ACTUAR CONFORME A LA REDENCIÓN	72
V.I. LA MORAL FUNDADA EN LA REDENCIÓN	72
V.II. LA MORAL PROTECTORA DE UNA VIDA REDIMIDA	78
VI. HACIA LA PLENITUD DE LA REDENCIÓN	84
VI.I. FE, ESPERANZA Y CARIDAD POR Y HACIA LA REDENCIÓN	84
VI.II. LA REDENCIÓN CONSUMADA	89
VI.III. MARÍA, PRIMERA REDIMIDA AL SERVICIO DE LA REDENCIÓN	95
CONCLUSIÓN: LA REDENCIÓN	98
BIBLIOGRAFÍA	102

INTRODUCCIÓN

«La doctrina de la redención se refiere a lo que Dios ha realizado por nosotros en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, a saber, la remoción de los obstáculos que se interponían entre Dios y nosotros, y el ofrecimiento que nos hace de participar en la vida de Dios»¹

La noción de redención se encuentra íntimamente relacionada con nuestra fe, siendo uno de los términos claves para su comprensión. Si bien es verdad que, fuera de ámbitos académico-teológicos y litúrgicos, es un concepto que no se encuentra en boca del creyente, ni entra en su reflexión u oración cotidiana (quizá incluso ni siquiera en sus pensamientos o interrogantes cristianos), la redención goza de un lugar preminente en la fe que profesamos, a la vez que toca todos y cada uno de los aspectos vitales de la existencia humana: personal, social, relacional, creacional, trascendental...

Esta relevancia se debe a que el ser humano está llamado a la plena comunión con Dios, imposibilitada por el mal que se halla presente en la creación y le afecta. Dado que la redención es el perdón de los pecados (Ef 1, 3-10; Col 1, 12-20), es gracias a ella que alcanzamos esta meta salvífica de Dios. Por este motivo, no debemos confundir redención con salvación, pues esta primera es el medio que Dios ha elegido a lo largo de la historia (hasta su realización definitiva por el Hijo), para que el hombre alcance su destino querido por Dios: la salvación. No obstante, por esta relación efectivo-causal, estos términos se encuentran intrínsecamente relacionados entre sí: sin redención, no hay salvación.

Por tanto, por salvación² entendemos el estado de realización plena y definitiva de todas las aspiraciones del corazón del hombre en las diversas dimensiones de su existencia³. La Iglesia ha ido describiendo y explicitando esta salvación en términos como justificación, expiación, satisfacción..., presentes ya desde el Antiguo Testamento, pero que, de igual modo, se encuentran recogidos en la concepción de redención.

En el Antiguo Testamento hablamos de salvación en dos dimensiones⁴: la primera es liberación; Israel tiene la experiencia de la salvación como pueblo liberado de la esclavitud para ser introducido en la tierra prometida (el Éxodo es prototipo de la redención veterotestamentaria). La segunda, expiación: el pueblo elegido experimenta el pecado, el cual sólo Dios puede sanar. En el Nuevo Testamento⁵ se subraya

¹ Comisión Teológica Internacional, "Cuestiones selectas sobre Dios redentor", en *Documentos 1969-2014* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 407.

² La raíz latina *salvus* (estar sano, sentirse realizado) ha servido a la teología para hablar de la salvación añadiéndole la perspectiva espiritual y escatológica proveniente de Dios. El hebreo (*נשׂו*) utiliza el hipil de dicho verbo para indicar la acción de Dios que libera de los enemigos. Por su parte, el griego (*σῶζω, σωτηρία*) mantiene significados análogos.

³ Giovanni Iammarrone, "Redención Salvación", *Diccionario Teológico enciclopédico*, ed. Álvaro Lorenzo et al. (Estella: Verbo Divino, 1995), 879-880.

⁴ Bernard Sesboué, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990), 283-284.

⁵ Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 528-530.

principalmente la salvación del pecado y de la muerte (en sentido escatológico), gracias a la muerte y resurrección redentoras de Cristo. Esto trae consigo una nueva forma de relación con Dios y con las personas, a la espera de una salvación última y definitiva.

De igual modo, el Nuevo Testamento y la Tradición han empleado diversidad de categorías para nombrar la salvación reconociendo siempre que ésta viene, en primer lugar, por iniciativa de Dios (cf. 2Cor 5, 18): la salvación nos alcanza porque Cristo nos la ha traído a los hombres por su redención. De esta manera, se aúna la identidad ontológica de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, manifestando el significado redentor de la encarnación (no se redime lo que no se asume) con su consecuente despliegue histórico, hasta su muerte, consumación de la encarnación⁶.

El presente trabajo pretende, por una parte, realizar una síntesis de los contenidos teológicos adquiridos durante los cursos pasados; y, por otra, mostrar la interrelación de éstos desde la perspectiva de la redención. De esta manera, el objetivo de las siguientes páginas consiste en aclarar la importancia de este término en relación con las disciplinas teológicas, a la vez que subrayar, por tanto, su importancia para la vida de los hombres, pues, en definitiva, desde su relevancia en el presente, nos proyecta hacia el futuro de sentido pleno al que se orientan el creyente: la vida eterna, la comunión con Dios.

Así pues, tras esta breve introducción, comenzamos con el desarrollo del trabajo con la siguiente estructura: Dado que la salvación es un don del Dios que se ha manifestado a los hombres por iniciativa propia, es necesario comenzar con esta autorrevelación (capítulo I), para continuar con una reflexión sobre el Dios que nos ha traído a los hombres la redención mediante Jesucristo (capítulo II). Tras ello, nos centramos en los destinatarios de esta salvación: la creación y, en ella, primordialmente el ser humano (capítulo III). A continuación, abordamos la forma de vivir esta redención: en la Iglesia, donde experimentar la gracia redentora a través de los sacramentos (capítulo IV), y en las acciones humanas (capítulo V). Finalizamos con el tratado sobre la existencia cristiana en su devenir hacia la consumación plena escatológica, para concluir con un breve apartado sobre María como aquella en quien la redención marcó toda su vida, y la de la humanidad (capítulo VI). Asimismo, se incluye un pequeño apartado conclusivo y personal sobre cómo acercarnos a la redención en la reflexión y pensamiento actuales.

Por consiguiente, desde la iniciativa de la revelación de Dios, pasamos a la realidad del ser humano, para analizarla desde la realidad de Cristo, iluminadora de la nuestra por su vida, muerte y resurrección redentoras. El Misterio Pascual, pues, dota de sentido a la naturaleza del hombre desde el amor intradivino, y sólo desde ahí es posible hablar del retorno del hombre redimido a Dios a partir de su vida en actos personales y sociales, guiado y auxiliado por la gracia de Dios. Asumida libremente, la redención se va acrecentando en la persona hasta llegar a la recapitulación de toda la creación y manifestación plena de la redención, que traerá consigo la salvación, es decir, la comunión plena con Dios en el Amor.

⁶ González de Cardedal, *Cristología*, 116.

I. LA REDENCIÓN REVELADA

El cristianismo se entiende como una religión de redención⁷. Por este motivo, es necesario comenzar centrando nuestra mirada en el concepto fenomenológico de religión, que se enmarca dentro de la complejidad de la naturaleza humana, y que lo acompaña desde el inicio de su existencia hasta el final de sus días, sin que el ser humano pueda desligarse de esta realidad.

A la hora de abordar dicho concepto, es conveniente prestar atención a la definición propuesta por Martín Velasco: «*La religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad*»⁸. Con ella, remarcamos que nos encontramos ante un hecho humano y, por consiguiente, ante una realidad que no ha sido hecha por Dios, sino por los hombres, los cuales han sido creados por el Amor incondicional de Dios, quien los ha dotado de una dimensión trascendental que los transforma en seres religiosos. En virtud de este don del Creador, el hombre, tras haber experimentado en su interior una carencia y una incapacidad de dar solución a sus interrogantes existenciales, es capaz de salir de sí mismo para encontrarse con las respuestas a las preguntas que agitan su ser más íntimo, para encontrarse con el Misterio que lo ha capacitado para ello como *homo capax Dei*.

Así pues, al tratarse de un hecho humano, la experiencia religiosa hunde sus raíces en lo íntimo de nuestra existencia. Blondel en la *Lettre*⁹, hablará del «indicio originario», como esa huella que la transcendencia ha dejado en el hombre para posibilitar su apertura a la revelación y conocimiento de ella. Por consiguiente, tras esta primera condición, el ser humano constata una desproporción existente con respecto a lo Otro; a este respecto, el mismo autor, en su obra *l'Action*¹⁰, denomina dicho desacuerdo bajo los términos *volonté voulante* y *volonté voulue*, que manifiestan, respectivamente, la distancia existente entre lo que uno hace y es en su devenir histórico, y entre aquello que quiere o está llamado a ser, o, en otras palabras, la tensión existente entre la resistencia que uno ejerce y el impulso propio hacia la transcendencia. Esto provoca, según este pensador francés, una herida ontológica en el ser humano, haciéndolo consciente de la incompletitud de su ser y de su ansia de plenificación y salvación. De igual manera, se manifiesta en su condición huidiza, es decir, en su incapacidad de adquirir la esencia última de uno mismo (y de los demás); así como en su condición absoluta, como ser que encuentra su plenitud en la alteridad. Asimismo, de modo englobante, la experiencia religiosa como hecho humano se halla presente en la condición trascendente del hombre, en su posibilidad de salir de su propia existencia como modo, a su vez, de entrar en sí mismo. Karl Rahner hablará de «experiencia trascendental»¹¹ como algo estructural y

⁷ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1998), 117.

⁸ Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Cristiandad, 1982), 57.

⁹ Maurice Blondel, *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1990).

¹⁰ Maurice Blondel, *La acción* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996).

¹¹ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 54.

constitutivo, que no se remite a lo categorial (lo cual abarca y supera), sino que muestra el horizonte del hombre, cuya apertura lo capacita para esta experiencia¹².

En este sentido, visto que el fenómeno religioso está vinculado a la naturaleza humana, la cual es temporal (contingente), dinámica y abierta, el hecho religioso se manifiesta de diferentes maneras a lo largo del tiempo, del espacio y de las culturas; no obstante, pese a esta diversidad manifiesta, es posible afirmar que entre todas ellas existe una unidad incuestionable e intrínseca. El filósofo alemán K. Jaspers¹³, establece una división respecto a esta pluralidad de manifestaciones religiosas a lo largo de la historia; en ella, sitúa el S. VI a.C. como un punto clave en el surgimiento de las grandes transformaciones en las creencias de la humanidad, considerando las anteriores a esa fecha como «pre-axiales» (nacionales, politeístas, temporalmente circulares...), y las posteriores como «post-axiales» (lo absoluto se entiende desde la relación personal con la divinidad y la identificación con ella...)¹⁴.

Esta pluralidad del fenómeno religioso en diferentes épocas y culturas ha traído consigo una serie de intentos de reduccionismos de éste a hechos también finitos: de carácter antropológico, en cuyo centro sitúa el hombre mismo y sus cualidades (cf. Feuerbach), olvidándose de las realidades divinas que lo superan y de la misma esperanza salvífica; o psicológico, que ve la religión como un mecanismo potenciador del bienestar en el hombre (cf. Freud), sin tener en cuenta que la experiencia no procede de la propia mente, sino de una realidad distinta y trascendente que le lleva a la plenitud; o de corte moralista, que la considera como actuación moral del hombre, como un simple *ethos* (cf. Kant), que no considera que la religión no es un constructo social fruto del consenso; o racionalista, que ve este hecho desde el conocimiento racional (cf. Spinoza, Hegel...), sin tener presentes otras dimensiones humanas implicadas; o sociológico, que ve la religión como una sacralización de las relaciones sociales (cf. Marx, Durkheim...), desestimando todo acontecimiento anterior, existencial, trascendente y soteriológico.

No obstante, pese a esta evidenciada pluralidad, hemos señalado el nexo común que aúna a todas estas manifestaciones: el Misterio, es decir, la transcendencia absoluta, lo Otro. El ser humano se halla orientado hacia él como meta de su realización existencial, como aquello totalmente ajeno a él, pero que se presenta íntimamente unido a él; o sea, «el hombre se relaciona con el Misterio respondiendo a una previa llamada suya y esta respuesta reviste la forma de la entrega incondicional en él mismo»¹⁵. Podríamos definir Misterio como aquella “realidad invisible, inefable, sumamente trascendente, que afecta al hombre íntima e incondicionalmente”¹⁶. Así pues, nos hallamos en un plano de realidad distinto que, al menos para el ser humano, se torna inaccesible, de tal forma que éste no puede acceder por propia voluntad, de manera directa, desde su plano espacio-temporal,

¹² Vid. también: Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), sobre el *homo religiosus*; y Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza, 2005), sobre la apertura a lo totalmente Otro.

¹³ Karl Jaspers, *Origen y meta de la Historia* (Madrid: Alianza, 1985).

¹⁴ Vid. también, Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 300.

¹⁵ Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 129.

¹⁶ *Ibid.*, 310.

al Misterio, si no es porque éste decide previamente manifestarse (revelarse) al hombre a través de mediaciones¹⁷, denominadas mediaciones o misteriofanías. Por tanto, la religión es el conjunto de mediaciones de las que el hombre se sirve para manifestar lo propio de la fe: la relación recíproca con el Dios revelado.

I.I. RELACIÓN DE REDENCIÓN CON EL MISTERIO

La experiencia religiosa se halla íntimamente referida al Misterio, al cual el hombre se entrega en una relación existencial. Según R. Otto, en la religión se pone de manifiesto este vínculo entre el ser humano y lo Santo, que se presenta en su vida como lo «numinoso», como «*mysterium tremendum et fascinans*»¹⁸. En dicha relación entre el hombre y lo Absoluto, se da un reconocimiento por parte de éste hacia la divinidad en clave de sobrecogimiento y aceptación de una realidad totalmente desbordante para él y distinta a él, ante el cual sólo puede expresar, maravillado y admirado, su total entrega en clave de adoración. Por tanto, la experiencia religiosa supone un descentramiento del hombre en pos de la divinidad mediante la trascendencia personal¹⁹.

Así pues, con el término Misterio se pretende dar cuenta de una realidad que precede y supera al hombre, la cual aparece en su ámbito de existencia y que, consecuentemente, lo reestructura en todas sus dimensiones. No obstante, cabe señalar que no se trata de una realidad inaccesible y oculta para el ser humano, sino más bien una presencia inobjetiva en lo íntimo del sujeto²⁰, que presupone la acción previa del Misterio en él. El hombre, por su parte, reconoce la realidad desbordante ante la que se encuentra, de tal modo que asume su limitación a la hora de calificarla, nombrarla e, incluso, acceder a ella; no obstante, podemos recurrir a tres términos englobantes para describir la ya mencionada relación del hombre con lo Absoluto: trascendencia, inmanencia y presencia²¹. El primero de ellos remarcaría la incapacidad del ser humano para objetivar el Misterio en categorías, las cuales siempre sobrepasa; el segundo, indicaría la actuación simultánea de éste en el interior del hombre, de tal manera que el Misterio guarda una cercanía con el ser humano. Por último, el tercero, expresa la capacidad del Misterio para hacerse presente en la realidad del sujeto, de tal forma que éste se sienta llamado a una respuesta que desemboque en una relación personal de entrega existencial.

Ahora bien, esta presencia y actuación de la divinidad en la vida de los hombres no guarda sólo un carácter de mero reconocimiento por parte del ser humano (del hombre a Dios), sino también, en mayor medida, un componente voluntario por parte de Dios al hombre: la revelación. La divinidad decide presentarse al ser humano, para que éste pueda conocerlo y orientar su vida hacia él, mostrándole su ser y su voluntad para con él. Es por este motivo que la revelación se constituye como elemento fundamental para la reflexión teológica, a partir de la cual es posible el acceso a otras categorías, especialmente la de la

¹⁷ *Ibid.*, 130-202.

¹⁸ Otto, 21-44 y 49-63.

¹⁹ Martín Velasco, 140-146.

²⁰ Martin Buber, *Yo y tú* (Madrid: Caparrós, 1993), 7-101.

²¹ Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios* (Madrid: Caparrós, 1995), 19-27.

salvación redentora, manifestada en la Palabra de Dios, la cual, hecha carne, alcanza su plenitud reveladora soteriológica. Así pues, la actuación y presencia de la divinidad en la historia de la humanidad guarda un carácter salvífico: el ser humano pone su entera confianza en Dios, pues ve en él la capacidad y el deseo de salvarlo y de conferir sentido a toda su realidad negativa y dotarla de plenitud. Por tanto, este componente redentor del fenómeno religioso adquiere un puesto central, de tal forma que la salvación del hombre es el significado último y capital de la experiencia religiosa, así como la razón primordial de la presencia del Misterio en su vida. Hablamos, pues, de una salvación definitiva, otorgada al hombre por la intervención del Misterio, como esperanza para alcanzar la perfección y plenificación de su existencia tras haber constatado la presencia del mal en su vida²².

De manera más concreta, la religión católica persigue a su vez este fin, pretendiendo, de igual manera, desde la reflexión teológica, dar cuenta de quién es el Misterio (Dios) y cómo se posiciona el hombre ante Él. Dios se manifiesta en su plenitud como una realidad que excede y desborda nuestras capacidades²³, que se revela en la realidad humana de manera personal y singular, permaneciendo siempre incomprensible. Dios, pues, se revela en lo oculto, siendo Jesucristo quien se convierte en culmen de esta revelación de Dios (Padre)²⁴. Así pues, Dios es un misterio de relación con el hombre, de quien debe surgir una respuesta hacia la divinidad. Es por eso que, sin embargo, no se puede hablar de religión por el hecho de que Dios participe en la vida del hombre, sino que es necesaria la *ordo ad Deum* (S. Th. II-II, 81,1.), es decir, la orientación del hombre a Dios, quien ha querido iniciarla por propia voluntad para salvar al hombre.

De esta manera, la teología católica ve en la revelación no sólo un elemento de utilidad para reflexionar sobre la propia fe y dar razón de ella (cf. 1Pe 3,15), sino también como la oportunidad de entablar un diálogo y una relación con el mundo²⁵, de manera que pueda, mediante ella, ofrecer respuestas a los interrogantes de salvación y búsqueda de sentido que acusan a la humanidad. Esto se debe al hecho de que la revelación, entendida de un modo amplio, afecta directamente a la condición humana pues la revelación es «un principio de irrupción mediante el cual podemos percibir lo visible en lo invisible»²⁶; es decir, la revelación hace visible al Otro, es la apertura hacia la trascendencia a través de mediaciones que, manteniendo intacta esta trascendencia y su iniciativa, se manifiesta en lo cotidiano del ser, en la creación, en la belleza que sobrecoge, interpela, sobrepasa nuestro entendimiento y lo transforma.

Consecuentemente, la revelación, a su vez, forma parte esencial de todas las religiones, pues la divinidad, experimentada como presente desde siempre y con anterioridad a todo, se da a conocer a los hombres y los hace partícipes de su plan de

²² *Vid.* Capítulo III, pág. 46-55.

²³ Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino* (Barcelona: Herder, 2000), 38.

²⁴ *Vid.* Capítulo II, pág. 31-32.

²⁵ Peter Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München: Kösel, 1997), 49-57, en Pedro Rodríguez Panizo, "Teología Fundamental", en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 54.

²⁶ Adolphe Gesché, *Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2013), 166.

salvación para con ellos. Por tanto, toda relación con el Misterio tiene su origen en la iniciativa de Dios que se manifiesta y actúa en la historia de la humanidad como acontecimiento redentor para los hombres, quienes están «radicalmente abiertos al trascendente y a su posible manifestación reveladora»²⁷. En este sentido, podemos afirmar que Dios, a través de manifestaciones (plenamente en Jesucristo) se revela a los hombres para transmitirles su plan de redención para el mundo entero, y cuyo efecto es la salvación universal.

I.II. REVELACIÓN DE LA REDENCIÓN EN CRISTO

Para el cristianismo, la revelación es la autocomunicación del Dios Uno y Trino en el Verbo encarnado, pues «el destino humano de Cristo es la revelación absoluta y pura de Dios»²⁸; es decir, la Palabra redentora que Dios ha revelado de manera definitiva y última en Jesucristo²⁹, «exegeta del Padre» (Jn 1, 18; Hb 1, 1), de tal manera que la revelación es la autocomunicación libre y amorosa de Dios en Jesús de Nazaret, que supone la relación definitiva entre el hombre y el Absoluto (Padre), por su filiación. Por consiguiente, podemos entender la revelación como iniciativa de Dios en la manifestación de su poder salvador en los hechos y, especialmente en su Palabra (en la Sagrada Escritura), a lo largo de la Historia, alcanzando su culmen con el envío del Hijo, que es revelación del Padre, siendo, pues, una experiencia vital del hombre que lo acoge dentro de sí para llegar a la plenitud de toda la revelación: la redención, es decir, la comunión con Dios y la liberación del pecado y de la muerte (cf. DV 4). No obstante, a su vez, siguiendo las afirmaciones del CVI en su Constitución Dogmática *Dei Filius* (DH 3004) también podemos considerar la revelación como meta y objetivo de un esfuerzo reflexivo del hombre por el uso de la razón, mediante la cual podemos llegar a Dios, sin que por ello se vea aminorada su iniciativa voluntaria y amorosa, pues, al fin y al cabo, la revelación es donación de Dios que sale al encuentro de los hombres y hace presente su realidad redentora para conducirlos a la comunión salvífica con Dios. Se trata de autocomunicación, en la que «lo comunicado es Dios en su propio ser para aprehender y tener a Dios en una visión y un amor inmediatos»³⁰; es decir, Dios puede comunicarse a sí mismo por entero a lo que es distinto de sí, sin por ello perder su realidad infinita y absoluta, y sin que el hombre deje de ser finito y relativo.

Con todo, queda puesto de manifiesto que la revelación cristiana es un acto de libertad, de iniciativa divina y es, por tanto, la condición de posibilidad de la fe, a la vez que de la teología. Asimismo, puede considerarse también el fundamento del cristianismo, de tal manera que es posible afirmar que la teología es un saber humano que procede de la revelación, que encuentra en ella su origen y no en las realidades constatables del mundo que le rodea³¹ (cf. Gal 1, 12). En palabras del Concilio Vaticano

²⁷ Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001), 93.

²⁸ Karl Rahner, «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de teología I* (Madrid: Taurus, 1961), 169-223.

²⁹ *Vid.* Capítulo II, para mayor profundización en la revelación de Dios en Cristo (en especial pág. 20-29)

³⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 149-152.

³¹ Pio XII, *Humani Generis* (Valladolid: Universidad, 1950).

II, Dios quiso revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad, para que los hombres puedan llegar hasta el Padre y participar de la vida divina. Esta revelación acaece con obras y palabras en la historia de los hombres, siendo Cristo el que transmite la verdad profunda de Dios y su salvación, pues Él es mediador y plenitud de toda revelación (DV 2). Es, por tanto, gracias a Cristo que tenemos acceso a Dios, pues Él es la vía elegida por él para (auto)comunicarse (cf. Mt 11, 27), estando presente en este acontecimiento toda la Trinidad. De igual modo, en Jesús de Nazaret coinciden tanto el autor (Dios) de la revelación, como sus destinatarios (hombres), de tal forma que en Él se hace manifiesto el culmen de la revelación, como una relación redentora perfecta que se presenta en la comunión plena entre Dios y los hombres.

Ahora bien, en cuanto que la revelación acontece de igual manera a lo largo de la Historia de la Salvación, siendo, eso sí, Jesucristo, el culmen de ella, ésta se hace ya patente en el Antiguo Testamento, en el que Dios, creador de todo, manifiesto en todas las cosas creadas, se presenta al hombre, actuando en él para hablarle y comunicarle su promesa de redención, sirviéndose de mediadores como Abraham, la elección de un pueblo, Moisés, los profetas, etc. (cf. DV 3). Así pues, el testimonio de la revelación dado antes de la encarnación del Verbo prepara la revelación en Cristo. El ser humano desde el principio es el beneficiario de esta revelación cósmica por estar llamado radicalmente a la comunión con su creador; sin embargo, no pudiendo responder a esta llamada de plenitud, Dios decide revelar a la humanidad su plan de redención a través de la gracia³², que se derrama sobre la historia de los hombres, pues Dios se da a conocer en una historia significativa³³. Desde entonces, se puede considerar la Historia desde el inicio hasta el nacimiento del Hijo de Dios como una pedagogía de la salvación, en la que Dios mismo va guiando a los hombres, mediante su Palabra, por sus caminos de redención para preparar la llegada del Redentor y conocer la verdad de su salvación (1Tim 2, 4). Así pues, dado que Jesucristo es Palabra de Dios hecha carne para nuestra salvación, la Sagrada Escritura, Palabra de Dios a los hombres, es ya sujeto redentor en cuanto que encierra esta voluntad que alcanzará su culmen en la Encarnación del Verbo.

El culmen de la revelación de Dios al mundo se da en el envío de su propio Hijo, quien se convierte en mediación visible de la revelación, mediante palabras y obras, señales y milagros (cf. DV 4)³⁴. La Palabra de Dios se hace carne (Jn 1, 1), «hombre enviado a los hombres», para llevarlos a la comunión con Dios, realizando la obra salvífica del Padre, que trae consigo nuestra redención. Jesucristo es la Palabra de Dios y la acción de Dios reveladas en el mundo que se orienta performativamente a la redención que el Padre le confió, llevada a cabo en su vida pro-existente³⁵, por su muerte y por resurrección, que se perpetua y mantiene por el envío del Espíritu Santo.

A partir de entonces, como afirma el Concilio Vaticano II, no cabe esperar ninguna revelación pública más, hasta la venida gloriosa del Hijo de Dios (cf. DV 4). No obstante,

³² *Víd.* Capítulo III sobre el pecado y la gracia (pág. 46-55).

³³ Pie-Ninot., 149.

³⁴ *Víd.* Capítulo II, sobre palabras y obras de Jesús (pág. 20-23).

³⁵ Heinz Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca: Sígueme, 2003).

por el envío del Espíritu Santo, la revelación continúa dándonos a conocer, las palabras de Jesús siguen vivas y actuantes en nosotros. Por el Espíritu, se universaliza la revelación de la salvación en Cristo, y la redención para todos los hombres, independientemente de su cultura y religión (GS 22e). De igual modo, se personaliza la revelación, haciendo efectiva la salvación, desde la libre aceptación humana, como un ser en Cristo, actuando en el interior de cada hombre, sobre el que ha sido derramado (Rom 5, 5), para obrar en él el misterio de la redención del Padre a través del Hijo en el devenir de la historia.

I.III. PALABRA REDENTORA PERPETUADA EN LA TRADICIÓN

Si bien es verdad que la revelación de la Palabra de Dios se cierra con los Apóstoles, no así su comprensión, lo que constituye misión de la Iglesia, como aquella encargada de conservar fidedignamente su contenido (cf. Mt 28, 18-20), gracias a la presencia y asistencia del Espíritu Santo (cf. Jn 14, 16). En este contexto, afirmamos que, tras los acontecimientos redentores de Jesucristo, la revelación cristiana (la forma en la que Dios se autocomunica en el Hijo) se lleva a cabo por la obra del Espíritu Santo a través de la Tradición y la Sagrada Escritura. Ambas son medios a través de los cuales se transmite la revelación del plan salvífico de Dios en la Iglesia³⁶, de manera que se perpetúe a lo largo de la historia para que la voluntad del Padre, llevada a término por el Hijo, alcance a todas las generaciones y lugares del orbe gracias al Espíritu Santo.

Así pues, podemos establecer una correlación entre Tradición y Sagrada Escritura, no sólo como garantes de la salvación querida por Dios, sino también como los sujetos operantes de ésta redención. Como afirma el Concilio Vaticano II (cf. DV 9), ambas están unidas y compenetradas, pues, por una parte, tienen un mismo origen y manifiestan un mismo fin (Dios), mientras que, por otra, son mediaciones de la redención acaecida con Cristo, así como la posibilidad de tener acceso a esa redención, de la cual, a su vez, también son operantes. Por consiguiente, las dos son testigos del sobreabundante acontecimiento redentor de Dios en favor de la humanidad, por eso deben tenerse ambas en cuenta y recibirse por igual con «espíritu de piedad», siendo consciente de su carácter diferenciado: si bien en la Sagrada Escritura la revelación permanece invariable a lo largo de la historia, estructurándose en libros concretos, la Tradición mantiene rasgos de continuidad como un proceso de transmisión de la fe tras la previa recepción de ésta.

Conforme a lo expresado en la misma Constitución Dogmática (cf. DV 10), Sagrada Escritura y Tradición constituyen un único depósito de la Palabra de Dios por el Espíritu (cf. 1Tim 6, 20; 2Tim 1, 14), porque vienen de una misma fuente: la revelación. De éste, «se saca todo lo que se propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer». Así pues, unidas, dan cuenta del misterio único que es Cristo. Consecuentemente, el mismo Concilio afirma la fontalidad compartida entre ambas en el acontecimiento de Jesucristo, pero con sus propias especificidades (cf. DV 7), estableciéndose, así, una relación interdependiente entre ambas por la cual se puede llegar a decir que la Sagrada Escritura sostiene la Tradición, mientras que es la Tradición la que hace válida y

³⁶ Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental», en *La lógica de la fe*, 77-80.

comprensible la Sagrada Escritura. Nos encontramos, pues, ante la unidad que guardan dos realidades diferentes que persiguen un mismo fin (el anuncio del amor salvífico de Dios), cada una desde su propia idiosincrasia. Si bien Jesucristo es la Palabra redentora de Dios hecha carne, la tradición es la perpetuación de esta encarnación en la historia para obrar la redención en la humanidad, orientando sus actos en conformidad a este fin soteriológico³⁷, y conducirla a su consumación³⁸.

La continua autocomunicación de Dios a los hombres desde antiguo ha quedado plasmada por escrito en la Sagrada Escritura, como el conjunto de los libros que transmiten verdades reveladas y fundamentales de la fe. Así pues, nos encontramos ante la Palabra que Dios dirige al ser humano, la cual, en virtud de la fe, se considera de origen divino, al ser Dios mismo comunicándose, debido a su santidad (pues participa inseparablemente de la santidad de Dios, al tener en Él su origen) y por su inspiración³⁹ (dado que se origina por la acción del Espíritu Santo sobre personas determinadas). La Iglesia, por consiguiente, reconoce que la Palabra de Dios se plasma siempre en palabras de hombres (cf. DV 12), de ahí que sea necesario su estudio desde el conocimiento de la intencionalidad de sus autores y la voluntad de Dios al transmitir su verdad mediante el uso de esas palabras, prestando igual atención a uno y otro Testamento, pues «sin el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse»⁴⁰.

Si nos remontamos al Antiguo Testamento, la expresión «Palabra de Dios» (דבר יהוה, 727), acentúa la iniciativa de Dios en la comunicación de su Palabra y de su voluntad, anticipando la encarnación y redención en Cristo como la misma Palabra de Dios hecha a los hombres para su salvación. Así pues, el pueblo de Israel recogió el mensaje que Yahvé les comunicaba (cf. DV 14) en la T^aN^aK^e, formada por la Torah (תורה), como parte de la Alianza entre Dios y el pueblo y las promesas de vida a él dirigidas (Lev 18,5); los Neviim (נביאים), como intermediarios elegidos por Dios para transmitir a los hombres su voluntad y mensaje; y los Ketuvim (כתובים), como escritos que orientan para la vida según los designios de Dios. Por su parte, el Nuevo Testamento supone una continuidad con la Ley judía⁴¹, pero, al mismo tiempo, una discontinuidad provocada por el acontecimiento de Jesús de Nazaret quien, reconociendo la Escritura, se sitúa por encima de ella para llevarla a su culminación y plenitud, mediante palabras de autoridad que le sitúan por encima de Moisés y los profetas, pues no se trata de un intermediario más, sino del mismo Dios, su Palabra, que viene a comunicarse. Tras los acontecimientos pascuales, la comunidad de los creyentes comprende a Jesús como dicha Palabra de Dios última dirigida a los hombres (Heb 1, 1-12), encarnada en el mundo (Jn 1, 14). Así pues, los apóstoles, imbuidos de Espíritu Santo, reciben la misión de llevar esta Palabra del

³⁷ Vid. Capítulo V, pág. 72-82.

³⁸ Vid. Capítulo VI, pág. 84-94.

³⁹ Concilio Vaticano I, *Dei Filius* (DH 3006).

⁴⁰ Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus escritos sagrados en la Biblia cristiana* (Madrid: PPC, 2002).

⁴¹ El cristianismo asumió como canónica la Septuaginta, leída a la luz de Cristo, a quien anuncia y en quien encuentra su cumplimiento. La patrística acuñará desde bien pronto el adagio «*In Vetero Testamento latet, quod in Novo patet*».

Resucitado, a Dios mismo, y anunciar el Evangelio de la salvación como mediadores de la Palabra de Dios definitiva a la humanidad. Así, la Iglesia será la continuadora de la tarea de llevar al mundo, de manera inteligible en cada época y lugar, el mensaje de redención, garantizando la presencia de Cristo y el Espíritu en su misión; en otros términos, está encargada de llevar la Palabra de Dios, que, de manera epexegetica, podría considerarse como Dios mismo.

Por tanto, la Sagrada Escritura forma parte esencial de la comunicación de Dios con el ser humano. De igual manera, es Dios mismo dándose a conocer de un modo progresivo hasta su plena y definitiva manifestación en Cristo. Así pues, podemos afirmar que la Escritura conduce a Cristo, Verbo hecho carne, y Cristo explica las Escrituras, las cumple, las lleva a plenitud y las dota de sentido (cf. DV 16). La Iglesia, por su parte, ve en la Sagrada Escritura el modo más sobresaliente de transmitir la revelación de Dios; sin embargo, es consciente de que los textos sagrados no abarcan la totalidad de la revelación, sino que la atestiguan en todos sus libros. Por este motivo, se permite afirmar que cada uno de los libros, en todas sus partes, son testimonio de la revelación del mensaje redentor de Dios al mundo (cf. DV 11); por ello deben considerarse sagrados y canónicos, pues la Iglesia ha constatado en ellos la Palabra de salvación de Dios para el género humano. Es por ello que muchos de los escritos (considerados apócrifos) no entraron en el canon, ya que se no reconocía en ellos la verdad revelada por Dios, según los criterios de canonicidad. No fue hasta mitades del siglo XVI, tras numerosos sínodos y concilios (Laodicea; 360 d.C.; Roma, 382 d.C.; Florencia, 1442 d.C., etc.), que se fijó y cerró total y definitivamente el canon bíblico en el Concilio de Trento⁴².

En este sentido, cabe señalar que la formación del canon también debe considerarse como inspiración, pues, de alguna manera, debe estar revelado, puesto que no depende de factores externos, sino de la guía divina del Espíritu Santo, que acompaña ese discernimiento; en otras palabras, es en esos libros como Dios decide autocomunicarse para dar a conocer su plan de salvación (cf. DV 11): «La Sagrada Escritura es palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo»⁴³. Así pues, la inspiración de la Sagrada Escritura debe abordarse dentro del ámbito de la economía de la salvación y, por tanto, debe tener en cuenta a la vez a los autores, sus libros y su contexto, pues es un proceso englobante, que va desde la tradición oral, hasta su plasmación por escrito, así como las diferentes copias y recensiones. Ahora bien, es verdad que a lo largo de todo este proceso puede surgir algún tipo de error histórico contrastable; sin embargo, no por ello queda eliminada la verdad única que reflejan todas sus páginas, pues la verdad no debe ser considerada de orden científico, sino soteriológico, de tal manera que, de igual manera que Jesús se hace hombre menos en el pecado, la Sagrada Escritura se hace palabra humana menos en el error⁴⁴. Por tanto, en los textos sagrados se halla una Verdad Salvífica, que debe ser leída a la luz del

⁴² Concilio de Trento, sesión IV (1546 d.C.), *Decreto sobre la aceptación de los libros sagrados y tradiciones* (DH. 1502-1503).

⁴³ Pontificia Comisión Bíblica, *La inspiración y la verdad en la Sagrada Escritura* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014).

⁴⁴ Pio XII, *Divino afflante Spiritu* 24 (Madrid: A.C.N. de Propagandistas, 1943).

acontecimiento redentor de Cristo, e iluminada por la Tradición de la Iglesia, la cual basa su reflexión en la Sagrada Escritura.

Por consiguiente, Tradición y Escritura se encuentran íntimamente unidas (cf. DV 9); en primer lugar, porque la Tradición se encuentra al servicio de la Escritura, mediante la justificación de sus afirmaciones con referencias más o menos directas a ésta; en segundo, por el apoyo que la Escritura ha encontrado en la tradición para verse salvaguardada, pues el Espíritu Santo ha actuado en la fijación del canon y su conservación a lo largo de los siglos; en tercero, por su propio carácter, pues, según Pottmeyer, podría definirse la Tradición como «la constante autotransmisión de la Palabra de Dios en virtud del Espíritu Santo mediante el ministerio de la Iglesia para la salvación de todos los hombres»⁴⁵. Desde esta óptica cobra sentido el significado etimológico de la palabra griega usada para hablar de tradición: *παράδοσις*, es decir, aquello que se entrega, que se da y se transmite de una persona a otra; así pues, en el Nuevo Testamento es usada para referirse al contenido de la fe (cf. 1Cor 11, 23), si bien se emplea especialmente para hablar de la entrega de Jesús en su pasión para la salvación del género humano⁴⁶.

Por tanto, la tradición es entrega, es transmisión de la fe, es revelación de la redención operante de Dios. Dicha transmisión se realiza a través de la doctrina, el culto y la vida de la Iglesia⁴⁷. Por una parte, la doctrina se centra en el ministerio magisterial (concilios, símbolos, sínodos, documentos...), siendo la labor del magisterio la interpretación auténtica de la Palabra de Dios, presente en la Sagrada Escritura y transmitida en la Tradición (cf. DV 10b); por otra, el culto (la liturgia), es actualización de este misterio salvador de Cristo, manifestado y confesado públicamente como la fe de la Iglesia; de igual modo, la vida de la Iglesia, la vida de los fieles, es prefiguración histórica de la comunión definitiva por Dios a la que estamos llamados y conducidos en virtud de la redención obrada en Cristo.

Ya desde el Antiguo Testamento, encontramos el mandato de recordar y hacer memoria de los acontecimientos salvadores (cf. Dt 6, 4-9); de igual manera lo hallamos en el Nuevo Testamento como continuidad con la tradición anterior, pero en discontinuidad en cuanto al modo de interpretarla, dotándola de nuevo sentido (cf. Lc 22, 19-20; 1Cor 11, 23-27). Durante el periodo apostólico, se da un desarrollo oral del kerygma, cuyo testimonio encontramos con Pablo de Tarso, mediante himnos, profesiones de fe, etc., como expresión de la vida de las primeras comunidades, interpretando los acontecimientos a la luz del misterio de Cristo redentor; más tarde, con la muerte de los apóstoles y de la primera generación cristiana, comenzará a plasmarse por escrito esta tradición, quedando reflejada en cartas, evangelios... Por consiguiente, el testimonio de los apóstoles es el fundamento de la tradición cristiana por su autoridad, de manera que las siguientes generaciones y culturas pudiesen comprender, interpretar y desarrollar su fe bajo la guía del Espíritu Santo (cf. DV 8b). Más adelante, la patrística

⁴⁵ Rodríguez Panizo, 74.

⁴⁶ Vid. Capítulo II, pág. 23-24.

⁴⁷ Ángel Cordovilla, *El ejercicio de la Teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007).

será la encargada de la conservación de la tradición recibida, defendiéndola y aclarándola frente a los herejes y cismáticos. Con ello queda evidenciado que era necesario algo más que la Sagrada Escritura para preservar los contenidos de la revelación y salvaguardarlos de malinterpretaciones; entra en juego el discernimiento y la custodia de la Iglesia como garantes de la recta interpretación de la Sagrada Escritura y de la custodia de la Tradición. Así pues, el conjunto de los concilios posteriores surgirá con motivo de la defensa de la fe recibida, desembocando, recientemente, en el CVII, que verá la Tradición como algo más que un cúmulo de verdad, sino como la propia vida de los fieles en la Iglesia para la mejor comprensión de la verdad (cf. DV 7-8).

Así pues, la Tradición es un acto de transmisión, como comunicación de una generación a otra gracias al Espíritu Santo que la actualiza en la historia, siendo éste quien confiere dinamismo a la Tradición, la cual progresa en la Iglesia bajo su dirección, sin añadir nada nuevo, pero otorgando una mayor profundidad al reinterpretar los fundamentos de la fe y adecuarlos al contexto correspondiente; con un contenido específico: la voluntad universal salvífica de Dios a través de la escucha de la palabra, la participación en los sacramentos⁴⁸ y la vivencia de la fe en la caridad y la esperanza⁴⁹; transmitida a través de los siglos y siendo el sujeto de ella la Iglesia⁵⁰ como receptora y transmisora de la Tradición. Por tanto, es posible afirmar que la Tradición comienza con la Iglesia, y la Iglesia comienza con la Tradición.

En conclusión, Sagrada Escritura y Tradición son presencia del mismo Dios en la historia humana y su redención, y transmiten de dos modos diversos (unidos y compenetrados), la única y misma revelación (cf. DV 9), a saber, el amor de Dios comunicado a los hombres para su salvación, lo cual sólo es posible por la capacidad encarnatoria de la Palabra de Dios, que posibilita la revelación en la Escritura como palabra divina en palabras humanas. Ambas, por consiguiente, son formas muy relacionadas de manifestación del Misterio y de la voluntad de Dios, que sólo puede ser revelado por su propia Palabra, plenificada en Cristo, en virtud de su iniciativa de autocomunicación a la humanidad para reconducirlos, por la redención en Jesús de Nazaret, de la que da testimonio verdadero, a la comunión con Él en el amor.

I.IV. LA REVELACION DEL MISTERIO REDENTOR

Con todo, el Dios revelado a los cristianos es un misterio; su ser permanece inagotable aun cuando ha decidido revelarse plenamente en la historia de la humanidad a través de su Palabra, la Encarnación y la Tradición. Así pues, con Pannenberg, podemos afirmar que la pregunta por la realidad de Dios responde a «quién es el Dios revelado en Jesucristo»⁵¹. El misterio guarda un sentido de revelación, en tanto que Dios se revela de manera salvífica durante toda la historia, y de manera plena en Cristo. No obstante, pese a esta iniciativa de revelación a los hombres, Dios continúa siendo un misterio

⁴⁸ Vid. Capítulo IV, pág. 65-70.

⁴⁹ Vid. Capítulo VI, pág. 84-88.

⁵⁰ Vid. Capítulo IV, pág. 56-64.

⁵¹ Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática*, Vol. 2, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996), 306.

incomprensible. Con todo, el ser humano se interroga acerca de Dios con la certeza de que se halla presente en su existencia y que la sobrepasa: «El hombre es el ser con un misterio en su corazón que es mayor que sí mismo»⁵². Dicha certeza le viene dada por la revelación que Dios hace de sí mismo a través del don de la fe y de las experiencias que surgen de ella, las cuales, desde un punto de vista filosófico, se caracterizan por la inmediatez, la mediación a través de un contexto socio-cultural, y la apertura a nuevas formas de constatar esta presencia⁵³.

La experiencia del misterio es encuentro personal redentor que afecta a la existencia del hombre para transformarlo y descentrarlo de sí mismo para centrarlo en Jesucristo⁵⁴. Dicho conocimiento supone, pues, entrar en relación con aquel a quien el hombre experimenta superior y distinto de sí mismo⁵⁵, y con quien sabe que está llamado a la comunión. Este modo relacional de conocer a Dios y su plan de salvación, se encuentra accesible al ser humano desde la misma creación, donde el propio Creador ha dejado huella de sí (cf. Sab 13, 1-5), de tal forma que, dada esta iniciativa y voluntad divina, se pueda llegar a un conocimiento de Él a partir de la sabiduría creadora (cf. Rom 1, 19-23)⁵⁶. Entonces, la creación es querida por Dios como modo de hacer posible su autocomunicación y la libertad de sus criaturas en vistas a la salvación bajo la promesa de la redención⁵⁷.

Esta experiencia y conocimiento de Dios mueven al hombre a pensar y a hablar de Dios; sin embargo, «*la supremacía de la divinidad excede todos los recursos del lenguaje ordinario. Dios es pensado con más verdad de lo que es dicho, y Él es más verdad de lo que es pensado*»⁵⁸. Por ello, al ser humano le es necesario recurrir a la analogía⁵⁹, como lo más originario y radical del pensamiento humano, como experiencia de trascendencia que trata de combinar dos realidades (inmanencia y trascendencia)⁶⁰. Entre lo divino y lo humano, hay una desemejanza mayor que la semejanza que se puede encontrar en ellos (Concilio Lateranense IV, DH 806); así pues, la analogía nos permite un acceso a Dios a través del conocimiento natural (Cf. *Dei Filius*, DH 3016), estableciendo así una vía intermedia entre la inmediatez de Dios y su trascendencia⁶¹. De este modo, la voluntad de Dios de revelarse plenamente supone un misterio dialéctico

⁵² Hans Urs von Balthasar, *La oración contemplativa* (Madrid: Encuentro, 2007), 16.

⁵³ Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios Trinitario* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 56-58

⁵⁴ Wolfhart Pannenberg, 428.

⁵⁵ Ángel Cordovilla, *El ejercicio de la teología*, 107-109.

⁵⁶ Afirmación también del CVI, en *Dei Filius* (DH 3004-3005) y el CVII, *Dei Verbum* 3, así como el documento *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, por la capacidad del hombre para la verdad ("*homo capax veritas*").

⁵⁷ *Vid.* Capítulo III, pág. 40-46.

⁵⁸ Agustín de Hipona, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, VII, 4, 7, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948).

⁵⁹ Gisbert Greshake, *El Dios uno y Trino* (Barcelona: Herder, 2000), 38.

⁶⁰ Karl Rahner, «Grado IV: el hombre, evento de comunicación con Dios», en *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 2007), 169-171.

⁶¹ Hablamos de *analogía entis*, término criticado por K. Barth, para quien toda analogía debe ser *analogía fidei*, ya que sólo es posible conocer a Dios si éste se da a conocer. La teología católica responderá con el concepto *analogía entis concreta*, afirmando la posibilidad de que entre Dios y el hombre se dé una relación en la creación y que ésta llegue a su consumación.

entre trascendencia e inmanencia, sólo accesible mediante la revelación trinitaria que Él mismo hace de sí en la historia, y que abordaremos en el siguiente capítulo.

II. UN DIOS REDENTOR

El Dios Uno se ha manifestado como Trinidad para mostrarse a los hombres y darles a conocer su voluntad amorosa y redentora⁶². Así pues, «la revelación y manifestación de Dios en la historia no es revelación de verdades ajenas o diferentes al ser de Dios, sino la historia de su autorevelación y autocomunicación»⁶³; es decir, Dios se revela en la economía de la salvación y se da tal y como Él es en la vida divina, de tal forma que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa⁶⁴. Por tanto, el misterio trinitario tiene un componente soteriológico, relevante para el ser humano, principal destinatario de esta salvación ofrecida por Dios. Por ello, es posible hablar de una trinidad salvífica, pues Dios se manifiesta en la economía de la salvación libre y graciosamente, sin que se agote su revelación en la historia⁶⁵.

Dios, desde la creación, ha decidido revelarse y autocomunicarse, a través de su Palabra, llegando a su culmen en la encarnación del Hijo, comunicándose plenamente y manifestando su voluntad redentora para con la humanidad. Así, el centro del misterio es Cristo, muerto y resucitado por la salvación de los hombres, verdadero Dios, junto al Padre, que lo envía a cumplir el misterio de su voluntad, y al Espíritu Santo que da a conocer el misterio en los corazones de los hombres⁶⁶. Por consiguiente, el misterio es Dios y su plan de salvación mediante el acontecimiento redentor de Jesucristo, el Hijo. Afirmamos, pues, la centralidad de la segunda persona en la reflexión sobre el misterio de Dios, así como la conveniencia de comenzar nuestra reflexión sobre el Dios Uno y Trino, desde el tratado sobre Jesús de Nazaret, Hijo de Dios y Redentor de los hombres, revelador de la Trinidad. Al fin y al cabo, si tenemos acceso a Dios y conocimiento de Él es gracias a que Él mismo, con el envío de su Hijo, ha decidido formar parte de la historia para revelarse definitivamente (cf. Jn 1, 18). Así pues, en virtud que la Palabra de Dios se hizo carne, los hombres han sido capaces de comprender el misterio insondable de la Trinidad Inmanente en su despliegue económico: es gracias a Jesucristo que la humanidad ha logrado conocer el rostro de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

II.I. EL HIJO REDENTOR

Toda la vida de Jesucristo estará orientada a este fin: dar a conocer a los hombres a Dios y su plan de salvación. Mediante su predicación (en hechos y palabras) y sus acontecimientos pascales (su muerte y resurrección), el ser humano ha recibido una

⁶² Karl Rahner, «Grado IV: manera de entender la doctrina trinitaria», en *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 2007), 169-171.

⁶³ Ángel Cordovilla, «El misterio de Dios», en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 94.

⁶⁴ Karl Rahner, «Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate», en *Escritos de Teología IV* (Madrid: Taurus, 1964), 110.

⁶⁵ Comisión Teológica Internacional, «*Teología, cristología, antropología*», punto 2, en *Documentos 1969-2014* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos: 2017).

⁶⁶ Karl Rahner, «Sobre el concepto de Misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología IV* (Madrid: Taurus, 1964), 53-104.

revelación plena y definitiva no sólo de la vida intratrinitaria de Dios, sino también de su inserción en la historia de la humanidad. Desde ella, la reflexión teológica y la tradición comenzarán un largo camino de afianzamiento y confirmación de cuanto fue expresado por Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el Hijo del Padre, el Señor, el Redentor del género humano. Toda esta reflexión irá igualmente orientada a la repercusión que toda su persona tiene sobre los hombres, de tal manera que Jesucristo se convierte en modelo prototípico de toda la humanidad y anticipo escatológico de cuanto Dios ha prometido a los hombres desde el inicio de los tiempos.

El mensaje redentor de Jesús de Nazaret

El Reino de Dios fue el tema central de la predicación de Jesús (cf. Mc 1, 14-15), el eje primordial y articulador tanto de su mensaje como de su actuación, y, en definitiva, de su pretensión⁶⁷. «Jesús concentra las múltiples esperanzas de la salvación en una sola, en la participación en el Reino de Dios»⁶⁸. Así pues, es necesario atender a la praxis de Jesús de Nazaret durante su vida terrena, con vistas a su muerte redentora y su resurrección.

Comenzaremos constatando que, en el Antiguo Testamento, no es frecuente esta expresión (מְלִכּוּת אֱלֹהִים); lo encontramos tal cual en Sab 10, 10 (*Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*), con una gran impronta escatológica, si bien también hallamos referencias a él en otros textos, especialmente proféticos: Ex 15, 18; 1Sam 8, 7; Is 24, 23; Ez 20, 33; Sal 47, 9... Por tanto, aunque no se trate de un tema central veterotestamentario, muchos de sus temas pueden conectarse con la soberanía y el reinado de Yahveh. De ello se sirvió Jesús como caldo de cultivo para elaborar la misión y proclamación de éste en continuidad con la esperanza escatológica, basada en la congregación del pueblo por parte de Yahveh. Por consiguiente, Jesús predicó, desde la alegría y el optimismo de la salvación, un Reino, que se muestra a la vez futuro y presente (cf. Mc 1, 15), identificado con su persona y con la gracia y la bondad de un mensaje de redención.

A) Redención en palabras y hechos

Jesús es el mensajero del Reino y el revelador de su contenido: la salvación de los hombres por la conversión⁶⁹. Por tanto, el Reino es una metáfora para expresar a Dios en su obrar y comunicarse con la humanidad, cuya base hermenéutica es Cristo como cumplidor de las promesas y esperanzas de Israel⁷⁰. Si bien no es hasta su resurrección cuando su mensaje adquiere sentido y legitimación⁷¹, podemos hablar de una cristología implícita⁷² en su actuación como revelador y salvador escatológico enviado por Dios; al fin y al cabo «la soteriología va implícita en sus actos»⁷³. Así pues, es a través de sus

⁶⁷ Joachim Gnilka, «El mensaje del reinado de Dios», en *Jesús de Nazareth. Mensaje e historia* (Barcelona: Herder, 1993), 109-201.

⁶⁸ Walter Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca: Sígueme, 1998), 105.

⁶⁹ Kasper, 102-107.

⁷⁰ Vid. Capítulo VI, pág. 85-86.

⁷¹ Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 146.

⁷² González de Cardedal, *Cristología*, 64-65.

⁷³ *Ibíd.*, 85.

palabras y hechos como se nos revela la voluntad redentora de Dios por el Hijo (cf. DV 17).

Entre las palabras de Jesús podemos encontrar, principalmente, su oración, especialmente el Padrenuestro (cf. Mt 6, 9-13; Lc 11, 1-4), que expresa una visión futura escatológica, así como la inminente venida del Reino de Dios («Venga a nosotros tu reino»), vinculada estrechamente a la intimidad paternal con Dios (*Abbá*)⁷⁴. De igual modo hablamos de las Bienaventuranzas (cf. Mt 5, 3-11; Lc 6, 20-23), también unidas inseparablemente a la venida del Reino y al carácter misericordioso de Dios en su opción por los pobres y afligidos: Dios llegará en el día escatológico y actuará para restituir la justicia y el amor. Por su parte, las parábolas expresan con metáforas cómo será el Reino, cuya instauración ya ha comenzado, y el cual está desarrollándose hasta su manifestación definitiva⁷⁵.

Con respecto al modo de actuar de Jesús, podemos destacar, en primer lugar, sus milagros, como presentación de la irrupción del Reino de Dios asociada a su ministerio. Jesús es, el «realizador escatológico» (Peterson), ya que por sus obras tienen lugar los acontecimientos propios de los tiempos futuros y definitivos; dentro de ellos, los exorcismos y las curaciones dan cuenta del poder de Jesús y su autoridad sobre el mal⁷⁶, son, manifestación de la llegada del Reino que trae la liberación y la redención a los oprimidos, signos proféticos que muestran el poder de Dios⁷⁷, su presencia escatológica, prometida y esperada, que ya ha comenzado y empieza a darse en el presente, siendo Jesús el portador de esta Buena Noticia de redención. En segundo término, destaca su cercanía con los pecadores y marginados, con quienes comparte la mesa como signo de la participación de éstos en el banquete escatológico del Reino de Dios⁷⁸, que hace posible unas relaciones humanas alternativas de liberación a través de la justicia, la paz, la fraternidad y la solidaridad. En tercer lugar, mediante la llamada a los discípulos⁷⁹, Jesús se rodea de un grupo de seguidores que, más adelante, continuarán su labor; de entre ellos, elegirá un grupo de Doce como representación del Israel escatológico y renovado, manifestando así la voluntad de Dios de congregar definitiva y escatológicamente a su Pueblo⁸⁰. Por último, Jesús trae consigo una ruptura de las tradiciones judías, que expresa una libertad y autoridad frente a las instituciones y grupos sociales de su época (*Shabbat*, *Torah*, templo, etc.) para anunciar la llegada de los tiempos mesiánicos.

Por consiguiente, su modo de obrar, como sus palabras, reflejan la autoridad de Jesús y su misión, así como su autoconciencia de saberse actuando en el puesto de Dios.

⁷⁴ Heinz Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca: Sígueme, 2003), 28-35.

⁷⁵ Joachim Jeremías, *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 1970), 143-152.

⁷⁶ Joachim Gnilka, «Curaciones y milagros», en *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona: Herder, 1993), 145-171.

⁷⁷ Gabino Uríbarri, «Habitar el tiempo escatológico», en *Fundamentos de Teología sistemática* (Bilbao, 2005), 253-281.

⁷⁸ Rafael Aguirre Monasterio, «Jesús y las comidas en el evangelio de Lucas», en *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Santander: Sal Terrae, 1994), 17-133.

⁷⁹ Manuel Gesteira Garza, «La llamada y el seguimiento de Jesucristo», en *El seguimiento de Cristo*, ed. Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, (Madrid: PPC, 1997), 33-72.

⁸⁰ *Vid.* Capítulo IV, pág. 56-60.

Todo ello manifiesta una identidad en la acción salvífica entre Dios y Jesús, que alcanzará su culmen en el Misterio Pascual mediante los acontecimientos redentores de su muerte y resurrección.

B) *Su muerte redentora*

Jesús de Nazaret se identifica con una figura mesiánica y proclama el acontecimiento de la llegada del Reino mesiánico a través de su persona, siendo a su vez figura escatológica: en Él acontece la salvación prometida por Dios por su muerte⁸¹.

Para entender correctamente la muerte de Jesús, debemos tener en cuenta la perspectiva de su entrega, resultante de las libertades de los hombres, del mismo Jesús y del propio Dios⁸². Así pues, tanto el sistema político de su época, como el religioso, se sintieron amenazados por Él y su mensaje; la traición de Judas, la condena del pueblo, etc., son ejemplos en los que encontramos el sentido de esta entrega por parte de los hombres. A su vez, Jesús se entrega a sí mismo, pues, consciente de su muerte, la previó, la comprendió y, por consiguiente, fue libre ante ella para realizarla. Por último, podemos afirmar que el Padre entrega al Hijo y, por tanto, Él mismo se entrega con Él. El Padre se ofrece a sí mismo mediante el Hijo, implicándose, desde el don gratuito y el amor: «*Das Kreuz des Sohnes ist Offenbarung der Liebe des Vaters (Röm 8, 32) und die blutige Ausschüttung dieser Liebe vollendet sich innerlich durch die Ausschüttung des gemeinsamen Geistes in die Herzen der Menschen (Röm 5,5)*»⁸³.

Centrándonos en la condena religiosa y política, vemos que en ésta intervienen primordialmente dos factores: su pretensión mesiánica y su crítica al templo⁸⁴. En la primera (cf. Mc 14, 61; 15, 17-20; 15, 26...), Jesús es presentado a las autoridades romanas como un peligro político para los intereses del Imperio, ante la incapacidad legislativa judía de condenarlo a muerte. En la segunda, (cf. Mc 13, 1-2; Lc 21, 5-6), se deduce un disentimiento teológico: se rechaza la imagen de Dios que presenta su concepción escatológica y el puesto que éste ocupa en ella. Por todo ello, Jesús se sometió a una muerte propia de criminales sin derechos y de malditos (cf. Dt 21, 22-23). No obstante, la cruz es, precisamente, el lugar primordial donde acontece la redención de la humanidad, pues «la significación salvífica de Jesús experimenta en su muerte su claridad y definitividad»⁸⁵, al asumir esta última dimensión del hombre para su salvación. Por tanto, su muerte representa el último servicio al Reino de Dios⁸⁶ y supone la superación de nuestra muerte, y la redención de nuestros pecados.

⁸¹ José Vidal Talens, "Mirar a Jesús y "ver" al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea", en *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, ed. Santiago Madrigal (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009), 100.

⁸² González de Cardedal, 111-115.

⁸³ Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage* (Freiburg: Johannes, 1990), 137.

⁸⁴ José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Santander: Sal Terrae, 1991), 55-82.

⁸⁵ Kasper, 150.

⁸⁶ González de Cardedal, *Cristología*, 90-91.

Por su parte, Jesús aceptó esta condena voluntariamente como forma necesaria para garantizar la libertad del Hijo, pues, sin esta conciencia, la redención hubiera acontecido sin que él lo supiera⁸⁷. Así pues, su muerte fue consecuencia de su modo de vida; Jesús tuvo que ser consciente muy pronto de que su fracaso era esperable en cuanto que su mensaje, fruto de su actitud pro-existente, chocaba con la mayoría de los grupos judíos contemporáneos⁸⁸. Por tanto, no se puede entender su muerte como algo predeterminado, ni necesariamente consecuente a la Encarnación, sino que es efecto de su vida proexistente y su fidelidad al Reino.

Ahora bien, Jesús, consciente de la proximidad de su muerte, le da un sentido y una interpretación durante la Última Cena mediante palabras y gestos⁸⁹. Así, ésta supone una condensación e interpretación de su vida y muerte expiatoria y redentora por nosotros, nuestros pecados y nuestra salvación⁹⁰.

En lo relativo a los gestos, Jesús toma el pan, que parte y entrega, identificándolo con su propia persona en su totalidad como su cuerpo. En la mentalidad judía, se entiende por cuerpo (גוף) la totalidad de la persona; de este modo, Jesús confirma que su persona se va a entregar conscientemente en favor de los hombres. A su vez, Jesús toma el vino, su sangre, dada y derramada, la cual es la vida, también para la concepción judía. Por tanto, beber de ella expresa comunión y participación en su vida, desde la unidad fraterna y el compromiso de unir su destino al de su Señor⁹¹. Con respecto a sus palabras, éstas manifiestan especialmente los destinatarios de esta acción salvífica y expiatoria de Jesús. Así pues, la redención de Jesús, hecha efectiva por su muerte, asumida libremente, se realiza en favor de⁹² toda la humanidad, por todos los hombres: Jesús se entrega «por muchos», es decir, por la totalidad de Israel (cf. Is 52, 13- 53, 12), y «por vosotros», o sea, los presentes en la Última cena, los Doce, como símbolo del Israel renovado. Por consiguiente, la salvación de Jesús es una oferta de amor universal que a todos afecta, una Nueva Alianza⁹³ que se forjará con su muerte redentora e intercesora, mediante su entrega salvífica y expiatoria para el perdón de los pecados de una vez para siempre (cf. Heb 10, 12)⁹⁴.

C) *La Resurrección, garante de la redención*

La resurrección supone la ratificación de Jesús y todo su mensaje y pretensión⁹⁵: el crucificado ha sido levantado de entre los muertos (ἀνίστημι/ἐγείρω) por obra del Padre. Así, la muerte y resurrección de Jesús están en intrínseca unidad: Cristo muere hacia la

⁸⁷ *Ibid.*, 113.

⁸⁸ Schürmann, 117-124.

⁸⁹ Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 43-47.

⁹⁰ Bernard Sesboüé, «Preludio, “por nosotros”, “por nuestros pecados”, “por nuestra salvación”», en *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación 1*, 127-133.

⁹¹ Sobre la Eucaristía *vid.* Capítulo IV, págs. 66-68.

⁹² Sesboüé, «Preludio, “por nosotros”, “por nuestros pecados”, “por nuestra salvación”», 127-134.

⁹³ Gesteira, 45-46.

⁹⁴ Albert Vanhoye, *La lettre aux hébreux. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance* (Paris : Desclée, 2002), 83-108

⁹⁵ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 327-329.

resurrección y ésta significa la permanencia salvífica de la única vida de Jesús, que precisamente por la muerte libre y obediente logró este permanente carácter definitivo de su vida⁹⁶.

El Resucitado es primicia (1Cor 15, 20) y primogénito de entre los muertos (Rom 8, 29)⁹⁷, con Él se inicia una novedad radical que culmina con Él (resurrección universal), aunque no se ve finalizada con Él, pues, si bien es iniciador de la fe, también es consumidor de ésta (Heb 12, 2), pues Él es el alfa y la omega (Ap 1, 8), todo ha sido creado en Él y para Él (Col 1, 1-20), llegando a ser el gran recapitulador de la historia (Ef 1, 10). Por ello, la resurrección da comienzo a un nuevo tiempo escatológico para los hombres, de tal manera que los cristianos se incorporan a la fe, a este modo de vida y relación íntima con Dios, gracias al resucitado, participando así de su filiación, de su Espíritu, de su vida. Desde ahora, para los cristianos la verdadera predicación es la confesión de fe de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Por este motivo, a partir de la resurrección cobran nuevo sentido todos los títulos de majestad que se empiezan a predicar del resucitado para indicar la divinidad de Jesús, a la par que su soberanía escatológica sobre toda la historia: «Sin la resurrección, el cristianismo sería un noble moralismo, no la Buena Nueva para los hombres; Jesús sería uno de los más grandes genios de la humanidad y no “El Señor”»⁹⁸. Gracias a la resurrección se concluye el proceso de revelación de Dios al ser humano; es decir, sólo desde el resucitado se revela definitivamente quién es Dios, el Dios uno y trino⁹⁹, por ello «en Jesús tenemos la revelación del misterio de Dios cuando contemplamos la gloria que le corresponde como unigénito del Padre»¹⁰⁰.

A la hora de hablar de la resurrección, son especialmente relevantes los testimonios del Nuevo Testamento¹⁰¹. Entre ellos, encontramos confesiones de fe, consideradas como los relatos más antiguos de la resurrección y que consisten, primordialmente, en fórmulas bautismales. Éstos afirman la resurrección de Jesús como una realidad que se transmite por el testimonio creyente, proclamando que el resucitado, cuya humanidad pasa a morar junto a Dios, sigue presente y actuando. A su vez encontramos himnos que expresan el kerigma cristiano a raíz de la resurrección de Jesucristo (por ejemplo, 1Cor 15, 3-8). En ellos se recoge la transmisión apostólica, las apariciones, etc., así como que, con la resurrección de Jesucristo, comienza un nuevo tiempo escatológico¹⁰², porque la resurrección, esperada para el final de los tiempos ya ha acontecido en Jesús tras vencer a la muerte. Ahora bien, siendo de por sí un hecho escatológico, perteneciente al futuro último, actúa, sin embargo, en la historia¹⁰³: Por

⁹⁶ Rahner, *Curso fundamenta sobre la fe*, 313.

⁹⁷ González de Cardedal, *Cristología*, 149-150.

⁹⁸ Jacques Dupuis, *Introducción a la cristología*, (Estella: Verbo Divino, 1994).

⁹⁹ Gisbert Greshake, *Creer en el Dios uno y trino* (Santander: Sal Terrae, 2000), 13-15.

¹⁰⁰ Ladaria, 9.

¹⁰¹ González de Cardedal, *Cristología*, 127-133.

¹⁰² *Vid.* Capítulo VI, pág. 89-94.

¹⁰³ Greshake, *Creer en el Dios uno y trino*, 17-23.

medio del Misterio Pascual de Jesús también ha muerto y resucitado la humanidad entera, lo que conlleva la redención definitiva del género humano y su salvación en Cristo¹⁰⁴.

Asimismo, gozan de especial importancia las narraciones sobre la resurrección que encontramos de modo singular en los Evangelios. Se trata de relatos post-pascuales, surgidos a partir de una reflexión más profunda teologizada, entre los que destacan los testimonios escritos del sepulcro vacío y las apariciones del resucitado¹⁰⁵. El primero se trata de una tradición que remarca la historicidad de la muerte y sepultura de Jesús como apoyo a nuestra fe. Por su parte, las apariciones constituyen un elemento central de la experiencia de la resurrección y la fe que de ella se deriva, son la vivencia pascual de los discípulos, tras las cuales los discípulos se atreverán a creer y confesar su resurrección¹⁰⁶. Tienen un carácter revelador, a modo de teofanía veterotestamentaria, en las que es importante la fe de aquellos ante quienes se aparece, pues el resucitado se hace visible ante sus ojos.

Dios se hace presente en Jesús resucitado y exaltado¹⁰⁷, se revela en su realidad humana, pero de forma espiritualizada (habitada y configurada por el Espíritu de Dios); es decir, hablamos de una corporalidad semejante a la nuestra, pero a la vez distinta, de forma que guarda y muestra la identidad del Crucificado en el Resucitado (cf. Jn 20, 20-27). Jesús es el mismo, pero con un cuerpo glorioso (porque habita en la gloria de Dios y la difunde), sentado a la derecha del Padre, participando plenamente de su ser y de su gloria. Por ello, el modo de relacionarse con Jesús resucitado no es físico, sino entrando en comunión íntima con Él¹⁰⁸. De esta forma, si la muerte de Jesús tuvo un carácter soteriológico y redentor para el género humano, y siendo la resurrección confirmación de todo cuanto llevó a cabo en su vida, la resurrección es el garante que acredita la redención definitiva de Cristo para la humanidad.

La divinidad y la humanidad de Jesucristo para nuestra salvación

Así, en el desarrollo de la confesión de fe cristiana, gozan de especial importancia los llamados títulos cristológicos atribuidos a Jesús como modo de afirmar su divinidad y, por tanto, la efectividad de su obra redentora¹⁰⁹. La Iglesia primitiva comienza una reflexión sobre la persona de Jesús, tras la experiencia de la resurrección, con el fin de justificar toda su existencia¹¹⁰: Él es el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios. De igual modo, nos ofrecen una confesión de fe postpascual, fruto de una teología llevada a cabo por las primeras comunidades; sin embargo, éstos no abarcan la persona entera de Jesús, por lo que se hace necesario el recurso a multitud de términos complementarios, cada cual centrado en una perspectiva concreta. Jesús nunca los reclamó para sí, sino que surgieron

¹⁰⁴ Rahner, *Curso fundamenta sobre la fe*, 313-315.

¹⁰⁵ Gesteira, 33-50.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 20.

¹⁰⁷ Kasper, 175-177.

¹⁰⁸ González de Cardedal, *Cristología*, 152-158.

¹⁰⁹ González de Cardedal, *Cristología*, 363-365.

¹¹⁰ Pannenberg, 392-396.

de la conciencia de sus seguidores a raíz de las experiencias postpascuales, en continuidad con la mentalidad del Antiguo Testamento.

Jesús de Nazaret es el Cristo, el ungido por Dios (cf. Lc 4, 16), expresión que remite al Antiguo Testamento, en el que varios personajes (reyes, sacerdotes, profetas) son ungidos (מָשַׁח); sin embargo, Jesús entendió su mesianismo de manera totalmente novedosa con respecto a las expectativas del pueblo judío: desde la humildad sufriente. No obstante, tampoco se aparta de los parámetros de comprensión veterotestamentarios: ungido por Dios, hijo de David, congregador de Israel... (cf. Sal 17 y 18). Ahora bien, «Jesús tuvo una conciencia mesiánica, pero sin atribuirse el título de mesías. Después de la Pasión, los discípulos le atribuyeron la dignidad del mesías paciente cuya muerte tuvo una significación soteriológica»¹¹¹. Así pues, en Jesús se da una pretensión mesiánica¹¹², no de orden político, sino escatológica y salvífica, redentora: murió por nosotros y por nuestros pecados (Rom 9, 6).

Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. En el Antiguo Testamento este título se enmarca en la familiaridad y cercanía con Yahveh (cf. 2Sam 7, 14; Sal 2,7...), a modo de filiación adoptiva; no obstante, para el cristianismo, dicha filiación es ontológica: Jesús es Dios desde siempre. Se trata de un título postpascual que expresa lo característico de la relación filial y divina de Jesús con Dios como Padre¹¹³: obediencia y fidelidad, para llevar a cabo la salvación como Hijo de Dios, como Dios mismo¹¹⁴. La teología primitiva entenderá que Jesús es el Hijo en sentido absoluto, el cual nos hace participar de su relación especial con Dios por filiación adoptiva, en el Espíritu Santo¹¹⁵, acreditando su mediación en el plan de salvación definitivo de Dios en favor de los hombres¹¹⁶.

Jesús de Nazaret es el Señor. En el Antiguo Testamento aparece Yahvé como Señor Dios, traducido al griego como *Kyrios*, de tal manera que el término hace referencia directa a Dios y a Jesús como tal; sin embargo, Jesús no hace uso de él para referirse a sí mismo, salvo en contadas ocasiones, especialmente en relación con la actitud discipular del seguimiento como muestra autoritativa del apostolado (cf. Lc 6, 46; Mt 8, 21; Mt 11, 1...)¹¹⁷. Mejor que cualquier otro, el título Señor expresa el hecho de que Cristo ha sido exaltado a la derecha de Dios y que, en su condición divina de glorificado, intercede actualmente por los hombres. Con él, los primeros cristianos proclamaban que no es sólo alguien del pasado de la historia de la salvación, ni un simple objeto de esperanza futura (cf. *Marana tha*, 1Cor 16, 22), sino una realidad del presente, viva y vivificante para la salvación de todos los hombres¹¹⁸.

¹¹¹ Gerd Theissen, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999), 588-589.

¹¹² Pannenberg, 394-395.

¹¹³ Jacques Schlosser, *El Dios de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1995), 147-149.

¹¹⁴ González de Cardedal, *Cristología*, 372-375.

¹¹⁵ González de Cardedal, *Cristología*, 363-364.

¹¹⁶ Pannenberg, 396-397.

¹¹⁷ Theissen, 244-256.

¹¹⁸ Vidal Talens, 67-69.

De este modo, la Pascua se convierte en el catalizador de la vida de Jesús de Nazaret, confiriéndole autoridad y legitimidad a su obra redentora¹¹⁹. A su vez, se constata cómo el Padre es el centro del mensaje de Jesús, que identifica su modo de obrar con el de Dios, siendo el Hijo el verdadero revelador del rostro del Dios y su plan de salvación: «detrás de la autoentrega trinitaria de Dios en la historia de la salvación, una mirada de lejos es capaz de vislumbrar la autoentrega trinitaria intradivina»¹²⁰. Así, estos títulos demuestran la necesidad de formular la identidad última de Jesús, dándose una apertura expresa de la cristología a la fe trinitaria, y la comprensión la singularidad única de Jesús de Nazaret, el Redentor.

La afirmación de la divinidad de Jesucristo a raíz de los acontecimientos pascales trae consigo una preocupación y reflexión sobre el misterio de su persona: Jesucristo es Dios, pero a la vez hombre nacido de mujer (cf. Gal 4, 4)¹²¹. Los primeros siglos de vivencia y anuncio del kerigma no están exentos de controversias teológicas¹²² para aclarar lo que sería este dilema sobre la convivencia de dos naturalezas en una única persona¹²³. La definición de ésta será de capital importancia para salvaguardar la intercesión de Dios en la historia para redimir a los hombres por medio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Como dice Gregorio Nacianceno, «lo que no es asumido, no es redimido» (Epist. 101,87).

En un primer momento, frente a las afirmaciones arrianas, que niegan la divinidad plena de Jesús de Nazaret, el Concilio de Nicea (325 d.C.) defenderá en su símbolo la procedencia del Hijo del Padre, con quien guarda una misma naturaleza, y la preexistencia del Hijo, frente a los grupos adopcionistas, en virtud de su divinidad (DH 125). Ahora bien, la reflexión no pudo quedar en la plena divinidad de Jesucristo, dados especialmente los acontecimientos de su nacimiento, pasión y muerte. Se vio, por tanto, necesario aclarar la condición de Jesús de Nazaret como, a su vez, perfecto hombre, frente a los ataques docetistas y gnósticos, así como ante los partidarios del monofisismo (Apolinar entre ellos)¹²⁴. El Concilio de Constantinopla (381 d.C.), en su símbolo, con la base de Nicea, aclarará al respecto la humanidad completa de Jesús de Nazaret, salvaguardando sus dos naturalezas y superando el peligro de subordinacionismo, a la vez que abre la puerta para la reflexión trinitaria (DH 150)¹²⁵. Los siguientes concilios pondrán su atención en la ontología cristológica respecto de sus consecuencias para la encarnación, la soteriología y la antropología (cf. GS 22).

El concilio de Éfeso (431 d.C.), dadas las controversias entre Nestorio y Cirilo, supone un intento de conciliarismo y una afirmación de la plena unidad de las dos naturalezas (cf. DH 250). Por tanto, la unión no es por amor, ni por asunción, sino en el

¹¹⁹ González de Cardedal, *Cristología*, 20-21.

¹²⁰ Schürmann, 354.

¹²¹ Sobre la Mariología, véase Capítulo VI, pág. 95-97.

¹²² Antonio Orbe, "Sobre los inicios de la Teología", *Estudios Eclesiásticos* 56,2 (1981): 689-704.

¹²³ Gabino Uríbarri, "La gramática de los seis primeros concilios", *Gregorianum* 91, 2 (2010): 240-254.

¹²⁴ González Faus, 398-399.

¹²⁵ *Ibid.*, 400-404.

ser¹²⁶. El Logos toma la carne y deviene dos naturalezas: «porque no nació primeramente un hombre cualquiera y luego descendió sobre él el Verbo, sino que unida desde el seno materno se sometió a nacimiento carnal» (DH 251). El Concilio de Calcedonia I (451 d.C.), remarca con más insistencia la distinción de las dos naturalezas en la unidad, frente a quienes afirman monofisistamente la absorción o superposición de una por otra (Eutiques), salvaguardando las propiedades que le son de suyo en virtud de la unidad del sujeto y la comunicación de idiomas, «sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación» (DH 302)¹²⁷.

Por su parte, el Concilio de Constantinopla II (553 d.C.) ratifica la reflexión teológica interconciliar hasta el momento: la unión no se da en la naturaleza divina, sino en «en-hipóstasis»¹²⁸, de tal manera que la hipóstasis divina del Hijo es compuesta (a diferencia de la del Padre y el Espíritu que es simple), cuya separación sólo se puede hacer en el entendimiento. A su vez, afirma la fórmula teopascita: «uno de la Santísima Trinidad ha padecido» (DH 432), de modo que es posible concluir que la redención fue llevada a cabo por el mismo Dios, a través de Cristo en la cruz, para la salvación de los hombres. El Concilio de Constantinopla III (681 d.C.) responderá a nuevas formas de monofisismo, especialmente en lo concerniente a la voluntad¹²⁹. Así pues, basándose en la teología de Máximo el Confesor, concluye que en Cristo se dan dos voluntades: la divina y la humana, que quieren lo mismo. De esta manera salvaguarda la voluntad humana de Jesús y se le da peso a su obediencia redentora: nuestra salvación fue querida humanamente por una persona divina, porque el querer del Salvador, no se contrarió a Dios, pues todo en Él está divinizado (cf. DH 556-559).

Las afirmaciones neotestamentarias, la tradición y la consolidación del dogma cristológico recogen la singularidad de Jesús, el Redentor y Salvador de los hombres¹³⁰. En Jesucristo se da una humanidad nueva y verdadera, que se perfecciona en su devenir histórico, donde, a través de la unción del Espíritu Santo, Jesús toma conciencia de su filiación y misión¹³¹, que ya se inició con la encarnación. Tras la resurrección, la humanidad de Jesús ha quedado glorificada, mostrándonos a los hombres su destino y esclareciendo, así, el misterio del ser humano en su persona (cf. GS 22). Jesucristo, desde su libertad y obediencia¹³², abiertas al Padre e impulsadas por el Espíritu, fue semejante en todo a nosotros, menos en el pecado, venciendo las tentaciones, sin que su voluntad divina anulara la humana, pues es necesaria la voluntad humana libre para que la obra redentora sea meritoria. Así, Jesucristo se convierte en piedra angular de toda la historia

¹²⁶ Pannenberg, 409-420.

¹²⁷ González de Cardedal, *Cristología*, 266-268.

¹²⁸ *Ibid.*, 275-278.

¹²⁹ González Faus, 423-426.

¹³⁰ Gabino Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 394-411.

¹³¹ González de Cardedal, *Cristología*, 477-479.

¹³² *Ibid.*, 472-476.

de la salvación, y su obra redentora nos abre directamente al misterio del Dios trinitario como revelación del Padre y del Espíritu Santo¹³³.

II.II. DIOS UNO, TRINO Y REDENTOR

Como afirma Hans Urs von Balthasar, «no existe otro acceso al misterio trinitario que el de la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las afirmaciones neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico-salvífico»¹³⁴. Dado que no hallamos textos en la Sagrada Escritura que nos expresen clara y explícitamente el misterio de la trinidad, es preciso atender a la revelación manifestada en ellos para desarrollar la revelación del Hijo con respecto a las otras dos personas, ya que «a Dios nadie lo ha visto, es el Hijo, Palabra Encarnada, quien lo ha revelado» (Jn 1, 18).

La revelación del Hijo es «intrínsecamente trinitaria en su contenido, movimiento y estructura»¹³⁵, por eso Jesucristo nos revela por completo a Dios, pues «la historia personal de Jesús es la transposición, a nivel humano, de la vida interpersonal del Dios Uno y Trino»¹³⁶. Por consiguiente, nos situamos en la Trinidad Económica como punto de partida para llegar a la Trinidad Inmanente, pues: «sólo puede ser revelador absoluto de Dios quien con él comparte ser, conocimiento y voluntad. Sólo puede ser Salvador absoluto quien comparte la vida con Dios, porque la salvación es Dios y no otra cosa»¹³⁷.

Dios revela su redención en la Sagrada Escritura

La revelación del Dios cristiano comienza ya en el Antiguo Testamento¹³⁸. A Israel, Dios se ha revelado como su único Señor (cf. Dt 6, 4-6), Yahvéh, el cual confiere al pueblo identidad frente a otras naciones, subrayando su presencia en medio de ellos y la continuidad con sus antepasados y sus promesas. Es el Dios que crea (בָּרָא), promete (בְּטַח), libera (יִשַׁע), ordena (צִוָּה), y guía (נָחָה), él es el terrible (גִּוְרָא), el poderoso (עֲזוּזָה), rey (מֶלֶךְ), padre (אָב), madre (אִמָּה), misericordioso (רַחֲמָנִים)... pero, sobre todo, es el Dios que salva, que redime (גָּאָל)¹³⁹ (cf. Ex 15, 13; Ex 20, 20-3). La concepción de la paternidad de Dios por parte de Israel se centra más en una perspectiva soteriológica de elección y liberación/redención divina (cf. Ex 20, 2-3; Dt 4, 7-8; 5, 6-7), desde la autoridad y la bondad que le son propias a Yahveh¹⁴⁰. Así pues, Yahveh manifiesta y revela su nombre (a sí mismo) progresiva y paulatinamente en la acción salvífica por su pueblo, alcanzando

¹³³ Gabino Uríbarri, "La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla", *Proyección* 50, nº. 211 (2003): 389-405.

¹³⁴ Hans Urs von Balthasar, *Teológica 2, la verdad de Dios* (Madrid: Encuentro, 1998), 125.

¹³⁵ Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God. One being three persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 32.

¹³⁶ Gerald O'Collins, *The tripersonal God. Understanding and Interpreting the Trinity* (London: Geoffrey Chapman, 1999), 35.

¹³⁷ González de Cardedal, *Cristología*, 70.

¹³⁸ Luis Ladaria, *El Dios vivo y verdadero* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 115-125.

¹³⁹ Ángel Cordovilla, "El Dios Goel", *Sal Terrae* 93/5 (2005): 411-421.

¹⁴⁰ Schlosser, 206-213.

su plenitud en el envío del Hijo y del Espíritu Santo. Hasta entonces, como preparación, y en vistas a la salvación, Dios se ha servido de diferentes mediaciones. En primer lugar, por la Palabra de Dios, creadora, eficaz, perdurable, performativa..., Dios mismo se hace presente y anuncia su voluntad a su pueblo: es palabra de salvación para Israel¹⁴¹, su intervención en la historia. En segundo, la Sabiduría se concreta en el conocimiento de Dios para comprender y llevar a cabo su voluntad. Por último, el Espíritu es la fuerza de vida, el poder de Dios, presente en el ser humano y en la historia de la humanidad. Por tanto, en la revelación que Dios hace de sí mismo a Israel, se conjugan su transcendencia, mostrándose siempre superior, inalcanzable e inefable, y su immanencia en la historia, insertándose en ella y comprometiéndose en favor de los hombres y su salvación.

Por su parte, el Nuevo Testamento recogerá y mantendrá ambas concepciones, pues mantendrá firmemente la fe monoteísta de Israel, en la que Dios sigue siendo el único, y el Hijo participa de este misterio, siendo el Espíritu Santo el envidado desde el Padre por Jesús Resucitado¹⁴². No obstante, comenzará una nueva comprensión de la total transcendencia de Dios, y de su total immanencia con los hombres, a partir de la encarnación. El conjunto de la vida de Cristo, recogida en el Nuevo Testamento, nos ofrece una novedad radical en la forma de entender a este Dios, ya que toda la persona de Cristo es reveladora del misterio de Dios y el misterio del ser humano (cf. GS 22). Así pues, la revelación del Dios trinitario en el Nuevo Testamento muestra que ésta se lleva a cabo a través de la economía salvífica, presente en el Antiguo Testamento pues «el AT prepara y anuncia proféticamente la venida de Cristo, así como Cristo culmina y lleva a su consumación la revelación que se inició en el AT» (DV 3).

A) *Redención por voluntad del Padre*

El Hijo nos revela al Padre. Jesús establece una relación con Dios, Yahveh, que se manifiesta en su mensaje. Vivió una inmediatez divina, un sentimiento de fraternidad y confianza en Dios, con una naturalidad expresada con el término *Abbá*, expresión que denota, pues, esta clara transcendencia, pero, más aun, una absoluta immanencia con él. En este sentido encontramos cierta continuidad con el Antiguo Testamento, dado que Jesús de Nazaret era judío y, por tanto, no se puede desligar su humanidad de este modo de piedad, expresión, comprensión de Dios, etc., el cual no es otro que el Dios de Israel, el Dios de los Padres (cf. Mt 22, 36-40); sin embargo, lo novedoso del cristianismo no se encuentra tanto en la utilización del vocablo *Abbá* (o Padre¹⁴³), sino en su significación, función y trasfondo para la comprensión de Dios, es decir, para la revelación de la relación con Dios, la cual nos dice no qué es Dios, sino quién es Dios tal cual nos lo ha revelado Jesucristo.

¹⁴¹ Vid. Capítulo I, pág. 12-15.

¹⁴² Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus escritos sagrados en la Biblia cristiana* (Madrid: PPC, 2002).

¹⁴³ Aclaremos esta distinción no tanto por temas de traducción, cuanto más por recoger lo expresado por Schlosser (*ibid.*) cuando afirma que el término *Abbá* no estaría detrás de todas las expresiones de paternidad del Nuevo Testamento.

Jesús habla de Dios como *Abbá*. Para algunos autores, como J. Jeremías, es uno de los rasgos decisivos y propios que mejor dan a entender su autoconciencia de filiación y su identidad¹⁴⁴. Algunos autores, como Schlosser, contradirán esta teoría, presentando las siguientes connotaciones para entender la paternidad de Dios: obediencia, inmediatez y cercanía familiar, sin que ello suponga un uso problemático por parte de Jesús. Por consiguiente, «la inmediatez es también una de las características de esta relación que afirman esta filiación de manera única»¹⁴⁵, dando un indicio de la conciencia de Jesús sobre su proximidad única a Dios en el plano existencial¹⁴⁶. Al fin y al cabo, la intimidad con la que Jesús se dirige a Dios con la palabra *Abbá*, es lo más característico de su relación con Él¹⁴⁷.

A su vez, para mejor comprender al Padre revelado en Jesús de Nazaret, es necesario atender a los hechos y palabras que éste llevó a cabo y pronunció, pues tanto unos como otros dan cuenta de sí recíprocamente, a la vez que proclaman el Reino de Dios, inseparable, por su parte, del término *Abbá*, ofreciendo, así, una conjunción vertical y horizontal de la vida proexistente de Jesús. Así pues, nos podemos fijar en las parábolas, las cuales muestran el rostro del Padre, la justificación del obrar y ser de Dios, infinitamente bondadoso y misericordioso, que ofrece salvación a quienes se dirigen a él; los dichos, los cuales revelan la actitud de Dios que acoge y busca a los pecadores, siendo revelación de Dios y Cristo; y los hechos, que hacen presente y eficaz la salvación de Dios y el inicio de una nueva creación redimida. Todos ellos nos dicen quién es Dios a la luz del estilo de vida de Jesús¹⁴⁸. Así pues, Cristo es la clave y el mediador del misterio de Amor, la puerta para acceder al Padre, de manera que nosotros, en Cristo, a través del Espíritu, bendigamos al Padre (cf. Ef 1, 3-14).

B) *El Espíritu redentor*

El Hijo nos revela al Espíritu Santo; gracias a Él se revela la estructura trinitaria de Dios en el Nuevo Testamento. Con Él se establece una relación de dependencia como la fuerza e impulso para el ejercicio de su misión, y como aliento y don del Resucitado a los discípulos. «El Espíritu forja la entraña de Jesús y lo acompaña en su misión. El don del Espíritu a Jesús es permanente y constituyente. Sobre Él viene y permanece (Jn 1, 33)»¹⁴⁹.

El Espíritu Santo tiene una función determinante en la filiación de Jesús con el Padre, pues esta acontece en el Espíritu por propia decisión voluntaria y libre del Padre de convertir a los hombres en hijos de Dios. Jesús de Nazaret ha sido Hijo de Dios por el Espíritu Santo; es el ungido por el Espíritu (cf. Lc 4, 16), que le dota de identidad y autoridad para desempeñar su misión. De ahí que, siguiendo el testimonio sinóptico, Jesús

¹⁴⁴ Joachim Jeremías, *Abbá, El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1972), 17-90.

¹⁴⁵ González de Cardedal, *Cristología*, 69.

¹⁴⁶ Schlosser, 207.

¹⁴⁷ Pannenberg, 284.

¹⁴⁸ González de Cardedal, *Cristología*, 69.

¹⁴⁹ Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997), 405.

es portador del Espíritu, es decir, desde una cristología pneumatológica, ha descendido sobre Él y le mueve a cumplir con el plan de redención para los hombres. Asimismo, desde una pneumatología cristológica, Jesús es el Señor y dador del Espíritu, dado que Él lo posee por su glorificación en virtud de los acontecimientos redentores acaecidos en su Misterio Pascual¹⁵⁰. Gracias a su relación con el Espíritu, Jesús es fuente de vida y salvación, aliento y don (Jn 20, 22), una nueva creación que se manifiesta en una nueva vida de redención, de participación en la vida del resucitado (cf. 1 Cor 15, 45). Cristo es, pues, «el hombre del Espíritu, que aparece en la historia ungido y sale de la historia dándonos su espíritu y enviándonos el Espíritu»¹⁵¹. Por tanto, el Espíritu es memoria viva de Jesús, el cual actualiza, interioriza, guía hacia la verdad y da testimonio de la redención el mundo. La idea central viene dada por la adopción filial, por la cual el Espíritu nos capacita para escuchar el evangelio de la verdad desde la fe, de manera que nos sepamos destinatarios y receptores de la promesa de salvación de Dios (cf. Ef. 1, 3-14) convirtiéndose en principio constituyente de la Iglesia¹⁵². Así pues, «el Espíritu actúa en la glorificación del Hijo por el Padre, y del Padre por el Hijo, a la vez que actúa y obra en la transformación del hombre a imagen de Cristo y de la creación en su consumación definitiva»¹⁵³.

C) *El Misterio Pascual como condensación y culmen de esta revelación*

En la muerte y resurrección de Cristo, la relación del Hijo con el Padre y el Espíritu Santo llega a su plenitud. Por tanto, el Misterio Pascual es el acontecimiento trinitario por el cual se manifiesta plenamente el misterio de Dios como un misterio de comunión trinitaria, el cual abarca y toma en su ser la historia del ser humano, tanto en su debilidad como en su pecado, para llevarlo, por la redención obrada en Cristo, a la salvación prometida por Dios¹⁵⁴.

Desde la Trinidad se contempla el misterio mismo del abajamiento del Hijo, en el cual participan plenamente el Padre y el Espíritu, tanto en la muerte, como en su resurrección, pues, si en la muerte es el Hijo el que por obediencia se entrega al Padre en el Espíritu (cf. Heb 9, 14), en la resurrección es el Padre quien responde a esa obediencia y fidelidad del Hijo, resucitándolo por la fuerza del Espíritu Santo (cf. Rom 1, 3-4) y exaltándolo a su derecha¹⁵⁵. Por su parte, en la resurrección, está presente, de igual modo, toda la Trinidad: «La resurrección del Hijo muerto se ve como la obra del Padre. Y en estrecha relación con la resurrección está la infusión del Espíritu divino»¹⁵⁶.

Con ello, se hace evidente al hombre el amor intrínseco e incondicional de Dios por la humanidad y su deseo de salvación para toda ella: «la crucifixión, muerte y

¹⁵⁰ González de Cardedal, *Cristología*, 41.

¹⁵¹ *Ibid.*, 42.

¹⁵² Vid. Capítulo IV, pág. 59-60.

¹⁵³ Pannenberg, 648-654.

¹⁵⁴ Cf. Balthasar, *Theologie der drei Tage*, 78-81.

¹⁵⁵ Hans Kessler, *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, histórico y sistemático* (Salamanca: Sígueme, 1989), 234-343.

¹⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis*, vol. 3, ed. Johannes Feiner y Magnus Löhrer (Madrid: Cristiandad, 1980), 771.

resurrección constituyen el “sacramento de la salvación humana”», según Tertuliano (*Adv. Marc.*, II, 27). Es en el misterio pascual donde se obra la liberación de toda la creación y llegamos a la plena revelación de la Trinidad¹⁵⁷; es en él donde llegamos a comprender que la teología trinitaria es un despliegue y desarrollo de la afirmación «Dios es amor» (1Jn 4, 8)¹⁵⁸.

La tradición consolida la revelación trinitaria de la Redención

De igual manera que la revelación del Dios Trino en la historia es progresiva y ha quedado plasmada en la Escritura, así también ha tenido que ser aclarada y concretizada por la reflexión teológica cristiana, con el fin de mantener la fidelidad al monoteísmo desde la manifestación trinitaria en la historia de la salvación. Así pues, desde los primeros siglos se reconoce la unicidad de Dios, presentando unidos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en los acontecimientos redentores y salvíficos (cf. Mt 28, 19).

De esta manera, los padres apostólicos (Clemente el Romano, Ignacio de Antioquía, la Didajé...), reflexionan especialmente sobre la relación Padre-Hijo, afirmando la preexistencia de Cristo, al que califican como Dios. Por su parte, los padres apologetas (Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Alejandría, etc.) comienzan propiamente la reflexión trinitaria, desde la teología del Logos encarnado, dando razón de la verdadera filiación divina de Jesús, explicando su «generación» desde el engendramiento por el Padre, con quien guarda una misma naturaleza espiritual divina. Asimismo, la Teología prenicena (Ireneo, Tertuliano, Orígenes, *et al.*) estudiará más profundamente la unidad y distinción en Dios, a la vez que se impulsa la teología del Espíritu Santo, consolidando la fe trinitaria inmanente, siempre en vistas a la salvación del hombre. Así, Ireneo ahonda en la historia de la salvación y el valor de ésta en la carne humana, estableciendo una vinculación estrecha entre la Trinidad Económica y la Trinidad Inmanente¹⁵⁹; Tertuliano afirmará que Padre, Hijo y Espíritu Santo son diversos entre sí, a la vez que inseparables, sin haber entre ellos división, aunque sí distinción (*Adv. Prax.*); Orígenes manifestará la posición relevante del Padre, que es el único que es Dios en sí, pues sólo Dios Padre es principio, es decir, superior al Hijo y al Espíritu Santo¹⁶⁰.

Con todo, el conjunto de estas reflexiones traerá consigo concepciones erróneas tales como el monarquianismo, modalismo, adopcionismo, subordinacionismo, triteísmo, etc., que harán necesario un Concilio que delimite la ortodoxia. El más reseñable de todos ellos será Arrio¹⁶¹, quien sostendrá que el Padre es el principio, *ἀρχή*, el origen único, que excluye toda dualidad (Hijo y Espíritu Santo), por tanto, sólo la primera persona es Dios en sentido pleno. Por tanto, el Hijo sólo existió a partir de ser engendrado; sin embargo, no procede del Padre, sino que es creado de la nada, de modo que no pertenece a la esencia

¹⁵⁷ Cf. Balthasar, *Theologie der drei Tage*, 47-81.

¹⁵⁸ Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 27.

¹⁵⁹ Ireneo de Lyon, *Contra las herejías* (Sevilla: Apostolado Mariano, 1999).

¹⁶⁰ Orígenes, *Sobre los principios* (Madrid: Ciudad Nueva, 2015).

¹⁶¹ El conjunto del pensamiento arriano puede encontrarse en la obra de Atanasio, *Discurso contra los arrianos*.

del Padre, sino que es un acto de la voluntad de éste. Cristo, pues, no sería Dios por esencia (origen), sino por participación (divinización en un momento dado).

Debido a esta crisis arriana, amén de otras, el Concilio de Nicea (325 d.C) tuvo que aclarar la doctrina sobre la unidad de Dios desde la revelación trinitaria para afirmar la divinidad plena del Hijo y, consecuentemente, su papel efectivo en la redención del género humano. Para ello, se sirve de un antiguo credo bautismal con el fin de mantenerse fiel a la Escritura y a lo transmitido por la Iglesia¹⁶², sin añadir nada nuevo, sino interpretando lo ya existente¹⁶³. De este modo, desarrolla un símbolo trinitario que reafirma la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo¹⁶⁴. En cuanto a las dos primeras personas, la referencia al Padre recoge la herencia veterotestamentaria, afirmando que éste es origen y fuente de todo. Con más relevancia aclarará la persona del Hijo, de quien afirma que es el Unigénito (cf. Jn 1, 18), de la misma sustancia/realidad (*οὐσία*) del Padre, de la cual participa plenamente, siendo Dios como el Padre, de quien procede por generación. Así pues, el Hijo ha sido engendrado por el Padre, no siendo una criatura más, sino que guarda una consubstancialidad (*ὁμοούσιος*) e identidad. Por ende, sólo porque el Hijo es verdadero Dios, ha sido posible y efectiva su redención dando a los hombres la salvación¹⁶⁵.

Con todo, Nicea deja abiertas un par de cuestiones (divinidad del Espíritu Santo, relación entre las tres personas, la generación eterna...), que traerán consigo nuevas formas de herejías: pneumatómacos, macedonianos, neoarrianos, etc. Éstos, desde lo manifestado en dicho concilio, acabarán por negar la divinidad del Espíritu y del Hijo y, por consiguiente, su participación en la economía de la salvación.

Serán los padres capadocios (Basilio de Cesaréa, Gregorio Nacienceno, Gregorio de Nisa), quienes darán respuesta a estos posicionamientos heréticos. Por un lado, Basilio de Cesaréa, en sus obras «Contra Eunomio» y «Sobre el Espíritu», comenzará una reflexión sobre el Espíritu Santo, que sentará las bases para el desarrollo ulterior de la teología trinitaria desde la unidad sustancial de las personas. Su reflexión no se apoyará en la consubstancialidad, sino sobre la *homotimía* (misma adoración, distinguiendo entre procedencias y sucesión cronológica, para acabar afirmando que Padre, Hijo y Espíritu Santo son Dios, aunque de forma diferente): Padre, de quien todo procede, que crea mediante el Hijo y perfecciona la creación por el Espíritu Santo, remarcando así el papel activo de las tres personas en la economía salvífica. Por otro, Gregorio Nacienceno, en sus cinco discursos teológicos, será el primero en recoger la expresión «procesión» (*ekporeumenon*) del Espíritu Santo basándose en Jn 15, 26, para indicar su origen, poniendo así el acento soteriológico desde la cristología y la pneumatología. Por último, Gregorio de Nisa¹⁶⁶, continua su reflexión sobre la unidad de la esencia y el ser increado

¹⁶² González de Cardedal, *Cristología*, 230.

¹⁶³ El adverbio *τουέστιν* del Símbolo Niceno da cuenta de esta voluntad de los padres conciliares.

¹⁶⁴ Cf. DH 125.

¹⁶⁵ Atanasio de Alejandría, *Discurso contra los arrianos* (Madrid: Ciudad Nueva, 2010), 103-104.

¹⁶⁶ Gregorio de Nisa, *La gran catequesis* (Madrid: Ciudad Nueva, 1994).

con orden intradivino, de tal forma que, continúa subrayando, sin subordinaciones, la plena divinidad del Hijo y el Espíritu.

Aun así, dadas las controversias suscitadas, se vio precisa la convocatoria del Concilio de Constantinopla I (381 d.C.), el cual supone una aclaración de las dos primeras personas, pero, especialmente, un desarrollo del artículo sobre el Espíritu Santo (Cf. DH 150); en él se confiere al Espíritu Santo un carácter personal, afirmando su señorío¹⁶⁷ y su carácter santificador y vivificador, así como su procedencia del Padre por «*ekporeuesis*». De igual manera se dice que es co-adorado y conglorificado con las otras dos personas (estando la *homotimía* en sinonimia con el *homoousios* niceno). Así pues, el Espíritu es don del Padre y el Hijo, Dios junto a ellos, y, por tanto, agente efectivo de la salvación de los hombres.

En conclusión, todas estas reflexiones y determinaciones de los primeros siglos guardan una especial relevancia vital pues la salvación del hombre sólo puede garantizarse desde la confesión de fe en el Dios Uno y Trino. De esta forma, se muestra la conexión entre Trinidad y soteoriología, y su relevancia para la vida de los seres humanos.

La vida interna de Dios por la redención

Tras la consolidación y aclaración de la realidad del misterio de Dios revelado en la economía de la salvación, comienza en la reflexión teológica un intento de comprender mejor la realidad inmanente de éste, tanto por deseo de búsqueda de la verdad, como por dar razón de la fe (cf. 1Pe 3, 15). De este modo, se pretende justificar la pretensión de verdad salvífica para los hombres desde la vida interna divina, partiendo del hecho de que el acceso al misterio de Dios y su redención sólo es posible a través de la economía de la salvación.

Para ello, en primer lugar, hay que afirmar que Dios es capaz de salir de sí (como muestran la creación y la encarnación) y de enviar¹⁶⁸. Por este motivo, podemos hablar de la categoría de misión como categoría trinitaria y fundamento por el cual se presupone un origen (el Padre) y un fin (el Hijo y el Espíritu en la historia). En este origen común se basa la unidad de ambas misiones: el Hijo es enviado del Padre (Gal 4, 4; Jn 3,17; 5,23) y el Espíritu es enviado del Padre (Gal 4, 6; Jn 14, 26) y por el Hijo de parte del Padre (Lc 4, 29; Jn 15, 26). Aunque relacionadas, sendas misiones son distintas, pues presentan dos formas diferentes de aparecer: la primera, de modo visible (por la encarnación), exterior, histórica...; la segunda, de manera inmanente, conformando e inhabitando a la persona, y trascendente, manifestada en la comunión de la presencia de Dios en la historia. Ambas son inseparables pues forman parte del único proyecto salvífico de Dios: la voluntad redentora del Padre.

¹⁶⁷ Destacar que el original griego utiliza el género neutro (*τό Κύριον*) para expresar dicho señorío, de modo que no se identifique plenamente con Jesucristo, *ὁ Κύριος*.

¹⁶⁸ Greshake, *El Dios uno y trino*, 371-372.

A su vez, de estas dos misiones, se deducen dos procesiones en su ser más íntimo¹⁶⁹. Así pues, en la relación personal que Jesús instauro con Dios y en su misión temporal, se revela la relación eterna del Hijo con el Padre y con el Espíritu: el Padre es origen y fuente de la historia de la salvación y, por consiguiente, de las otras dos personas y su divinidad, pues la esencia unitaria de Dios es el amor. A raíz de esto, podemos hablar de una procesión *ad extra* (la creación)¹⁷⁰ y una procesión *ad intra* para referirse al movimiento interno de Dios. Éste no necesita de la procesión *ad extra* para su plenitud, pues la completitud de su existencia es su vida *ad intra*, la cual puede comunicar con absoluta gratuidad y libertad desde el amor interpersonal¹⁷¹. Es decir, el Padre es el origen del amor intradivino (donación), es amor que se da; el Hijo es el amor que recibe y a la vez da y entrega (donación y recepción); el Espíritu Santo es el puro amor que sólo recibe (recepción). En virtud de esta donación y recepción gratuita, afirmamos la voluntad salvífica del Padre por pura gratuidad desde la entrega redentora del Hijo y la donación del Espíritu a la humanidad¹⁷².

Por su parte, las procesiones dan lugar a la reflexión sobre las relaciones divinas¹⁷³. Así pues, podemos hablar de paternidad (relación del Padre con el Hijo), filiación (del Hijo con el Padre), de espiración activa (del Padre y el Hijo) y espiración pasiva (del Espíritu con el Padre y el Hijo). De estas cuatro, sólo tres son, en Dios, relaciones distintas entre sí: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. Por ello, las diferencias en Dios no se dan en el ámbito de la sustancia, sino en el de las relaciones: «En Dios nada se afirma según el accidente, porque nada hay mutable en Él; no obstante, no todo cuanto hay en Él se anuncia y se dice según la sustancia, se habla a veces de Dios según la relación»¹⁷⁴. Las relaciones son, pues, la esencia misma de Dios, Dios es relación, su esencia es la relación, lo que significa que Él es amor y comunicación, por eso se comunica y ama para llevar a cabo su plan salvífico para el género humano.

Las tres relaciones opuestas entre sí nos conducen hacia la reflexión sobre las personas. Se trata de un término introducido por Tertuliano (*Adv. Prax.*), para designar lo plural y distinto en el ser mismo de Dios, con varios intentos de definición en la historia: «sustancia individual de naturaleza racional» (Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium* 3), «existencia incommunicable de naturaleza intelectual» (Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, IV, 21) o «la persona divina significa la relación en cuanto subsistente» (cf. STh 1, 29, 4)¹⁷⁵. Desde la época moderna, dadas las connotaciones sociales y psicológicas que adquiere el término, surgen diferentes propuestas para hablar de la persona divina: relación (Gunton), reciprocidad (Pannenberg, Greshake), donación (Balthasar, Ladaria) y comunión (Zizioulas). Actualmente podemos decir que persona sería un ser autónomo,

¹⁶⁹ Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 242-253.

¹⁷⁰ Sobre el acto creador de Dios, *vid.* Capítulo III, pág. 40-43.

¹⁷¹ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 448-450.

¹⁷² Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino*, 256-263.

¹⁷³ Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 254-261.

¹⁷⁴ Agustín de Hipona, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* V, 5, 6 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948).

¹⁷⁵ Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 460-466.

dialógico, relacional, dependiente de las otras dos personas en un «serse dándose»¹⁷⁶. Lo que Dios vive en su vida interna acaba manifestándose en la economía de la salvación: creación, redención, amor. Así pues, no podemos dejar de lado que los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo tienen su origen en la experiencia histórico-salvífica con Dios y pasan a ser nombres de la Trinidad económica¹⁷⁷.

Con todo, el conjunto de las categorías descritas podría resumirse con el término englobante «perijóresis»: la «presencia mutua permanente de inhabitación recíproca entre las personas divinas»¹⁷⁸. Es decir, no sólo se relacionan entre sí, sino que existen en y desde las otras: la esencia de Dios son las personas en comunión¹⁷⁹. Así, «el Padre está todo en el Hijo y todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre y todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre y todo en el Hijo; ninguno precede al otro en eternidad o lo supera en grandeza o le excede en poder» (Concilio de Florencia, DH 1331). Por tanto, Dios es comunión e integración, por eso puede entrar en comunión con la historia, integrarla y llevarla a la plenitud de la vida divina desde el amor hacia la salvación prometida. Por consiguiente, la reflexión sobre la vida interna de Dios sirve para volver a nuestro punto de partida: la economía de la salvación, y justificarla desde la trinidad inmanente y constatar su eficacia y significación para los hombres.

Así pues, podemos hablar de que en Dios hay diferencia, cuyo contenido es la relación, la donación y la comunión¹⁸⁰. Dado que en Dios hay unidad y diferencia, puede integrar el mundo en unión con Él gracias a la encarnación y a la redención traída por Cristo. Esto se debe a que Dios se hace historia, se introduce en ella sin dejar de ser Dios y sin que la creación deje de ser lo que es¹⁸¹. Dios se convierte en un «Dios con nosotros» que lleva a plenitud la obra de la creación pues, gracias a que Dios ha compartido nuestra condición humana, podemos los hombres llegar a compartir su vida divina en el Espíritu y entrar en comunión con Él y los hombres¹⁸² en espera de la consumación por la gracia.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 478.

¹⁷⁷ Greshake, *El Dios uno y trino*, 248.

¹⁷⁸ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 479

¹⁷⁹ Ioannis Zizioulas, *El ser eclesial* (Salamanca: Sígueme, 2003), 41-62.

¹⁸⁰ Greshake, *El Dios uno y trino*, 85.

¹⁸¹ *Ibid.*, 380-389.

¹⁸² *Ibid.*, 402-405.

III. LA REDENCIÓN DEL HOMBRE EN LA CREACIÓN

El Dios Uno y Trino que profesa la fe católica, dado a conocer en su plenitud por Jesucristo, Verbo Encarnado, ha decidido revelarse al mundo para hacerle consciente de su voluntad de salvación¹⁸³. Así pues, con el fin de darse a conocer al género humano, Dios lleva a cabo el don de la Creación, a partir de la nada, como medio efectivo de realizar su plan soteriológico. En el centro de dicha obra creadora, el ser humano destaca como criatura predilecta, como realidad creada a imagen y semejanza de Dios, en previsión de la encarnación del Logos, que ofrece sentido y plenitud a su existencia. Por tanto, en virtud de este presupuesto existencial de la humanidad, la tarea de todo hombre y mujer puede consistir en la colaboración creadora y responsable.

No obstante, la realidad del ser humano se ve afectada por el pecado desde el principio de su existencia, de tal manera que ninguna persona es capaz de vivir en la relación completa y plenificante con Dios, a la que ha sido llamada. Consecuentemente, el hombre, alejado de su Creador, no puede por sí mismo restaurar dicha relación y conseguir la salvación; por este motivo, es necesaria la redención en Cristo, como forma definitiva del perdón de los pecados y de justificación por la fe en Él. En virtud de ésta, la criatura alcanza la actuación de la gracia sobreabundante de Dios en su vida para llevarla a su perfección creatural en Cristo.

Por consiguiente, el ser humano, como hijo de Dios en Cristo, experimenta una transformación en su vida que le mueve a vivir acorde a la experiencia del Dios cristiano¹⁸⁴. Esto es respuesta del hombre al infinito amor de Dios contemplado y efectuado en su existencia; es agradecimiento de la criatura al creador por la autocomunicación de su ser en la vida humana. Por ello, el hombre intenta vivir su nueva realidad de hijo de Dios adaptando a todos sus ámbitos cuanto de Él ha experimentado.

III.I. LA CREACIÓN PARA LA REDENCIÓN

Cuando hablamos de Creación nos referimos a una experiencia religiosa que trae consigo la realidad transcendental de un Creador omnipotente, el cual, por absoluta gratuidad amorosa, da el ser a todo cuanto existe¹⁸⁵. De esta manera, inmersa en ella, la criatura experimenta la contingencia de su existencia, a la par que el agradecimiento por la dotación de sentido de la vida, y la orientación de la historia hacia una plenitud definitiva. Es decir, el ser humano se siente agradecido ante Dios porque, habiendo no podido ser, es¹⁸⁶, y sabe que ese ser en la creación no es un mero estar, sino que goza de finalidad: la plenificación de la existencia hacia el creador. Hablamos, entonces, de una relación de dependencia entre el Creador y la criatura, que tiende hacia Él¹⁸⁷. Así pues,

¹⁸³ Vid. Capítulo I y II, pág. 6-38.

¹⁸⁴ Vid. Capítulo V, pág. 72-77.

¹⁸⁵ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 2012), 100-101.

¹⁸⁶ Hacemos referencia a lo que Paul Tillich ha considerado como conmoción ontológica en su obra *Teología Sistemática*, vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 2010), 242-249.

¹⁸⁷ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 103-104.

desde el principio, éste ha sido el plan amoroso de Dios para su creación, pero sólo a través de la encarnación, culmen de la historia (cf. Gal 4, 4), y de los acontecimientos redentores de Cristo, ha podido el mundo conocerlo en toda su plenitud, pues toda la economía de la salvación está orientada, desde la Creación, a la redención en y por Cristo. La redención, por consiguiente, ocurre inserta en la creación, como no podía ser de otra manera, para, asumiéndola, llevarla a la salvación prometida por Dios. Por este motivo, podemos afirmar la necesidad de la creación para la acción redentora: «Dios crea para la encarnación, y la encarnación es para la salvación»¹⁸⁸.

La fe cristiana sostiene que todo cuanto existe ha sido creado por Dios de una manera verdaderamente específica y radical: libremente a partir de la nada (*ex nihilo*). Por tanto, nada se sitúa al margen de la mano del Creador y su acción creadora¹⁸⁹, de tal manera que Él sigue actuando y conservando todo cuanto ha llamado y llama a la existencia. Así pues, también se pone de manifiesto que no hay nada existente hacia lo que no esté orientado su plan de salvación. La redención de Cristo, dirigida principalmente a los hombres, se extiende consecuentemente hacia toda la Creación.

El término *creatio ex nihilo* es el resultado de una reflexión metafísica que supone la ruptura con otros pensamientos coexistentes con el cristianismo como el helenismo, dualismo gnóstico, etc., que afirmaban la divinidad de la materia (las deidades astrales, por ejemplo) o la preexistencia de ésta, así como una concepción cíclica de la historia. La fe judeo-cristiana defenderá, por su parte, la existencia de un solo Dios (cf. Dt 6, 4) y, por tanto, todo cuanto existe procede de Él, sin anterioridad a Él, y hacia Él tiende como su meta¹⁹⁰. Por consiguiente, esta mentalidad romperá con todas estas concepciones sobre la creación para poner de manifiesto la absoluta trascendencia de Dios, así como su libertad, su gratuidad amorosa y su omnipotencia con respecto a todo. Así lo testimonian los relatos bíblicos, los cuales, aun siendo totalmente novedosos en este aspecto, no quedan desvinculados del hecho de que toda cosmogonía y mitología están referidas a un espacio y tiempo primordial, que tienen como finalidad explicar el estado actual de las realidades presentes para su mejor comprensión. Según Gershom Scholem, «el mito presupone en general un caos a partir de cuyos elementos se da forma a la obra de la creación. El mito de la creación se queda en el milagro del comienzo»¹⁹¹. Así pues, el judaísmo parte de la situación actual del mundo (sumergido en el pecado, lejano a Dios...) y elabora su relato genesíaco, a través del cual no sólo se da cuenta, pues, de la situación presente, sino que se anuncia el futuro que depara a la creación: el retorno a aquel que todo lo comenzó. El cristianismo supone, por la encarnación, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, que la esperanza veterotestamentaria sigue vigente y ha llegado a su plenitud en Cristo por la redención que nos libera del caos en el que la humanidad se ve inmersa.

¹⁸⁸ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la Creación* (Santander: Sal Terrae, 1998), 127.

¹⁸⁹ Pedro Fernández Castelao, "Antropología teológica", en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 194.

¹⁹⁰ *Vid.* Capítulo VI sobre la escatología y la consumación de la Creación (pág. 84-94).

¹⁹¹ Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo* (Madrid: Trotta, 1998), 47-48.

Bien es verdad que el término *creatio ex nihilo* no aparece reflejado en los relatos bíblicos de la creación, en los que se afirma que Dios crea (אֱלֹהִים), pero a partir del caos con su Palabra¹⁹². En la Sagrada Escritura esta concepción va tomando forma como modo de garantizar la fe en la Alianza (especialmente reflejado en el Deuteronomio¹⁹³), hasta encontrarse explícitamente afirmado en textos tardíos del Antiguo Testamento como el libro de los Macabeos: «Dios hizo todo esto de la nada» (2Mac 7, 28), y posteriormente en la reflexión neotestamentaria, especialmente paulina: «es el único Dios que hace vivir a los muertos y llama a las cosas que no son a que sean» (Rom 4, 17). No obstante, toda referencia escriturística, más que a desarrollar una teología acerca de la creación, va orientada a subrayar la omnipotencia de Dios, capaz de llamar a las cosas al ser.

La reflexión sobre el origen de todo comienza propiamente con la teología posterior, cuando el cristianismo se vea obligado a dar razón de su fe debido a la convivencia con las diferentes culturas, especialmente con la helenista. En líneas generales, Justino primeramente intentará ofrecer una postura pacificadora entre la fe cristiana y el Timeo de Platón, una postura de acercamiento en el que se presenta a Jesucristo como la verdadera sabiduría de Dios por la cual todo fue creado; sin embargo, Taciano y Teófilo de Alejandría se opondrán a este conciliarismo, pues entienden esta postura como una limitación de la omnipotencia divina, la cual sólo puede garantizarse con una acérrima defensa de la *creatio ex nihilo* como algo propio del cristianismo. Frente al gnosticismo, Ireneo de Lyon afirma la unidad entre creación y redención, así como la preponderancia del designio salvífico de Dios: la creación es necesaria para la salvación¹⁹⁴. En él constatamos una de las primeras afirmaciones de la bondad ontológica de la creación y de la participación de las criaturas en ella. Por su parte, Orígenes¹⁹⁵ habla de una *creatio in Deo* (en el Hijo) y una *creatio extra Deum* (por la cual las criaturas, por negligencia originaria, al separarse del Hijo, reciben su materialidad, lo cual supone afirmar erróneamente una degradación ontológica de la materia). San Agustín, en continuidad con lo expresado por la Iglesia en el Concilio de Nicea: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles» (DH 125) afirma que la creación es buena y todo ha sido creado de la nada por el único Dios salvador y creador, afirmando, en primer lugar, una creación primordial (la de todo cuanto existe) y una creación secundaria (como modelación de la anterior); en cuanto a su preocupación sobre el momento de la creación, dice que la primera precedería a las obras de división no por eternidad, tiempo y valor, sino por origen (pues sólo el Hijo es eterno). Así pues, para san Agustín el tiempo es también una realidad creada y, por ello, creación y tiempo son simultáneos, fruto de la libertad de Dios. Tras toda esta reflexión, la Iglesia ha seguido afirmando a lo largo de la historia estas intuiciones y formulándolas como su doctrina oficial, siendo el IV Concilio de Letrán quien use, por primera vez en un texto magisterial, el término *creatio ex nihilo* (DH 800). La fe de la Iglesia se sustenta en la bondad de toda

¹⁹² Cf. Fernández Castela, 193.

¹⁹³ Cf. Gerhard Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca: Sígueme, 1969), 26.

¹⁹⁴ Cf. Ireneo de Lyon, “Contra las herejías”, IV, 14, 1, en *Teología de San Ireneo IV*, trad. Antonio Orbe (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 185-189.

¹⁹⁵ Cf. Orígenes, *Sobre los principios* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2015).

la creación (Concilio de Florencia, DH 1330) y en la libertad del acto creador de Dios (CVI, DH 3021-3025). Por su parte, el CVII remarcará la imagen dinámica de la creación, en la que intervienen Dios y el hombre, como prolongador de la obra de Dios (GS 34), así como la dimensión soteriológica de la doctrina de la creación (GS 38-39): Por Cristo fueron creadas todas las cosas, en Cristo serán recapituladas, según el plan amoroso de Dios, pues «la creación es ya comienzo de la historia salvífica que culminará en Jesús»¹⁹⁶.

Por consiguiente, si el poder absoluto de Dios y su libertad¹⁹⁷ (atributos que se desprenden de la reflexión sobre la *creatio ex nihilo*) no son absolutos, se perdería toda esperanza en Dios, pues sólo Él, teniendo poder para crear, lo tiene para salvar a todo, pues como creador de cielo y tierra, nada escapa de su dominio. No obstante, no podemos dejar la creación aislada en un punto del pasado, sino que debemos entenderla como un continuo obrar por parte del Creador en su Creación; pues la doctrina de la creación es la descripción fundamental de la relación existente entre Dios y el mundo¹⁹⁸. En este sentido hablamos de creación continua como consecuencia lógica de la *creatio ex nihilo*, pues, como hemos apuntado, donde hay tiempo, hay creación. Así pues, como señalaban ya Orígenes, San Agustín y Santo Tomás, la *creatio continua* sería la consistencia, mantenimiento y desarrollo de todo en Dios, entendida como una estrecha vinculación (inmanencia) absolutamente trascendente del Creador con su Creación en el espacio y en el tiempo hasta su consumación final, sin que por ello se vea limitada la autonomía propia de la creación, pues «la actuación conservadora de Dios es la que posibilita esa autonomía de las criaturas que se expresa en su capacidad y en su actividad de conservación»¹⁹⁹. Así pues, nos encontramos ante una relación permanente y necesaria entre Dios, que sigue creando, sigue redimiendo, y el universo, que sigue viviendo en Él y para Él²⁰⁰, asumiendo esa redención. La humanidad, por su parte, viendo que Dios ha creado todo bueno (cf. Gn 1-2, 4a) está llamada a conservar y cuidar responsablemente de la creación por mandato divino (cf. Gn 2, 15) en su devenir salvífico hacia la realización del plan de salvación (cf. GS 34).

Ahora bien, la *creatio continua* y la *creatio ex nihilo* han de ser vistas a la luz de la consumación de la creación, es decir, la esperanza de que todo cuanto existe o existió no será abandonado por Dios cuando todo llegue a su fin²⁰¹. Dado el amor de Dios presente en la creación, plenificado en el envío de su Hijo, ratificado por la redención por su muerte, y manifestado en la resurrección, no es posible dudar del amor de Dios por sus criaturas, especialmente por el ser humano.

¹⁹⁶ Cf. Luis Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Estella: Verbo Divino, 1993), 44-45.

¹⁹⁷ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. 2, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996), 1.

¹⁹⁸ Paul Tillich, *Teología sistemática II, la existencia y Cristo* (Salamanca: Sígueme, 2010).

¹⁹⁹ Cf. Pannenberg, *Teología Sistemática*, 54-55.

²⁰⁰ Cf. Enrique Sanz Giménez-Rico, *Ya en el principio: Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 46.

²⁰¹ *Vid.* Capítulo VI, pág. 89-94.

En conclusión, en la historia de la salvación, la creación ocupa un puesto de vital necesidad para su consecución, desde sus inicios hasta su final escatológico²⁰². Toda la historia es creación y, por tanto, toda la historia es salvación, pues, como afirma Juan Luis Ruiz de la Peña: «en tanto la historia no ha alcanzado su consumación, Dios obra (crea, salva) incesantemente en ella; estamos en un régimen de creación continua, porque estamos en un régimen de salvación continua»²⁰³. Por tanto, hablar de historia es hablar de creación, y, dentro de ésta, alcanza la plenitud con Cristo, Hijo de Dios hecho hombre para la salvación de todas las cosas por amor de Dios²⁰⁴. Así pues, en palabras de Pannenberg acerca de la unidad del acto creador de Dios, «la estructura global de la acción divina “hacia fuera” comprende, además de la creación del mundo, los temas de su reconciliación, redención y consumación»²⁰⁵. Por consiguiente, la creación es un acto necesario y libre por parte de Dios para que la redención de Cristo pudiera tener lugar, así como el presupuesto para la salvación. Por la omnipotencia y libertad divinas, la creación está llamada a la recapitulación en Cristo, pues por Cristo fueron creadas, por Cristo redimidas y en Cristo serán consumadas (Cf. Col 1,15-20).

El ser humano, criatura excelsa de Dios

A lo largo de sus páginas, la Sagrada Escritura sostiene firmemente la convicción de que el ser humano es criatura de Dios. Tal afirmación la encontramos explícitamente con fuerza en los relatos genesíacos del Antiguo Testamento, en los cuales el hombre no se presenta solamente como una criatura más dentro de la obra de Dios, sino que se la considera su centro y culmen. Como se puede constatar en Gn 1 y Gn 2, toda la acción creadora de Dios va encaminada, por tanto, a la creación de la humanidad, de manera que cuanto hay en el cosmos está subordinado a ella.

Desde un punto de vista antropológico, Gn 2, 4b-25 (el relato creacional más antiguo) nos presenta no tanto el origen del mundo, cuanto más la creación del ser humano (y su tendencia al mal). En esta perícopa se presenta al hombre como la única criatura que recibe el aliento vivificante de Dios, tras haber sido creado de la tierra, para convertirse en el único «ser viviente»; asimismo, también se hace énfasis en la necesidad de un entorno en el que desarrollarse y, sobre todo, de un alguien con quien el hombre (אָדָם) pueda relacionarse, expresando de esta manera que el ser humano necesita de relaciones interpersonales, pues no fue creado para estar solo.

Más importante teológicamente es el relato sacerdotal de Gn 1, pues en él se afirma que la criatura «hombre» ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, como cúspide de todo cuanto ha sido creado. Así pues, todo el ser humano, en todo su conjunto y todas sus dimensiones, ha sido creado bajo esta idiosincrasia. A lo largo de la historia se ha ido profundizando acerca del significado de esta afirmación. San Ireneo explica que la imagen se encuentra subordinada a la semejanza, pues se ve influenciado por los

²⁰² Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 60-62.

²⁰³ Ruiz de la Peña, *Teología de la Creación*, 127.

²⁰⁴ Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 46.

²⁰⁵ Pannenberg, *Teología Sistemática*, Vol. 2, 21-22.

términos griegos *εἰκῶν* (copia) y *ὁμίοσις* (semejanza). Con Santo Tomás (cf. S.Th I, q. 93, a. 9.), la escolástica, siguiendo a la patristica, distingue entre *imago* y *similitudo*: la imagen sería la gracia dada al primer hombre (la cual todavía perdura), mientras que la semejanza, presente también en Adán, fue perdida por el pecado de éste, rompiendo la comunión con Dios²⁰⁶. Actualmente se sostiene que la función de ser imagen es una función representativa, por lo que el ser humano es responsable de hacer presente a Dios en la tierra sobre el resto de las criaturas (cf. Sal 8), aguardando alcanzar la semejanza con él, la comunión. Así pues, hablar del hombre como imagen y semejanza de Dios significa que el ser humano mantiene una relación inigualable con Dios, de dependencia absoluta, la cual constituye el fundamento de su dignidad²⁰⁷, pues, si el resto de la creación ha sido hecha «según su especie», el hombre ha sido creado «según la imagen de Dios», de tal forma que todo el ser humano se remite a Dios, pues Él se ha remitido libre y gratuitamente al hombre.

El Nuevo Testamento mantiene esta tradición antropológica veterotestamentaria (cf. Mc 2, 27-28; Mt 6, 26, etc.), a la vez que introduce la novedad radical de la centralidad cristológica del ser humano: Cristo es la plenitud del género humano que Adán (la humanidad) no es (cf. Rom 5, 14): «según el Nuevo Testamento, la imagen creada presente en el Antiguo Testamento debe ser completada con la *imago Christi*»²⁰⁸. Por tanto, a la luz de nuestra fe, nuestra realidad creatural no puede explicarse sin tener presente al Hijo en la creación de los hombres a su imagen. Así pues, Cristo es la imagen auténtica y perfecta de Dios, en completa unidad con el Padre, siendo así el «primogénito de toda la creación» (cf. Col 1, 15-20), tanto a nivel cronológico como ontológico, pues Él destaca sobre todas las criaturas. Como afirma el prólogo de Juan, todo fue hecho por Cristo (cf. Jn 1, 3), es decir, la creación es cristiforme (el Padre mira al Hijo para crear el mundo). Ahora bien, de igual manera, si Cristo es el origen, también es el destino al que se dirige la humanidad: el ser humano, la creación, está llamada a ser imagen del Hijo, pues en eso se basa nuestra fe cristiana (cf. Rom 8, 29); por consiguiente, la vida de los hombres es un proceso dinámico de cristificación. Nuestra salvación reside en este punto: redimidos por Cristo, librados de las ataduras del mal, nos conformamos con Él, que es el creador y redentor, el Verbo hecho carne, para nuestra salvación, para recobrar nuestra relación originaria con Dios.

Consecuentemente, la salvación del género humano por la redención llevada a cabo por Jesús de Nazaret está estrechamente ligada a nuestra condición de imagen y semejanza divinas en Cristo. La humanidad ha sido creada conforme al Salvador, ha sido redimida por Él, que asumió nuestra naturaleza (salvo en el pecado), para restaurar, por su encarnación, muerte y resurrección, nuestra condición perdida, y llevarnos, así, a la

²⁰⁶ Señalamos que para la doctrina protestante no habrá diferencia entre ambos términos, pues tanto *imago* como *similitudo* harían referencia a la justicia originaria de la que gozaba el hombre.

²⁰⁷ Cf. Martín Gelabert Ballester, *Jesús, revelación del misterio del hombre: ensayo de antropología teológica* (Salamanca: San Esteban, 1997), 45-46.

²⁰⁸ Comisión Teológica Internacional, "Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios, 11", en *Documentos 1969-2014* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 686.

plenitud de nuestra realidad creatural en su totalidad, de manera que nuestra relación con Dios se vea, de igual modo, restaurada por completo configurándonos con Cristo.

La salvación del hombre afecta, por tanto, a todo su ser, en todas sus dimensiones, pues el ser humano goza de unicidad. Así lo atestigua la antropología bíblica, en la que queda reflejada la mentalidad semítica sobre la unidad de la persona²⁰⁹: hablamos de una concepción sintética de la persona, integradora, que piensa al hombre como una realidad única, si bien pluridimensional (cuerpo, alma, mente...) ²¹⁰. La tradición posterior, en contacto con las culturas adyacentes, pudo incurrir en falsas concepciones dualistas (que en casos extremos llegaron a la negación de la resurrección), hasta que el magisterio de la Iglesia pronto rechazó dichas afirmaciones para sostener la unidad de la persona humana, con todas sus consecuencias soteriológicas, basándose en la unidad cristológica: nos referimos especialmente al II Constantinopla (543), Braga (561), IV Letrán (1215) y, especialmente, a Vienne (1311). Así pues, de igual manera que todo lo acontecido a Cristo le afectó en todo su ser, así también la salvación repercutirá en nosotros sobre toda nuestra realidad humana; la redención, por tanto, no libera una parte del hombre, sino al hombre en su totalidad, en su unicidad.

En conclusión, es de vital importancia para el cristianismo afirmar la unidad del ser humano en cuanto a su origen (el hombre fue creado enteramente uno por Dios) y en cuanto a su final escatológico (la persona entera será salvada íntegramente). A su vez, esta concepción unitaria nos conduce antropológicamente a Cristo, plenitud del género humano al que todos los hombres se encuentran orientados (cf. GS 22); en Cristo, pues, el hombre halla respuesta a la pregunta sobre sí mismo, encontrando en el misterio de Cristo la clave para llegar a entender el misterio que él mismo es, es decir, Cristo es expresión de lo que el hombre es en su plenitud, del mismo modo que lo que la humanidad está llamada a ser²¹¹. Por consiguiente, el que es imagen de Dios invisible (cf. Col 1, 15) es capaz de restaurar, por la redención, la imagen y la semejanza divinas a la que tienden los hombres, pues Cristo nos reconcilia con Dios y nos libera de la esclavitud del pecado para que entremos en comunión con el Padre²¹². De esta manera, el género humano, y por ende toda la creación, ve realizada en Cristo toda su plenitud creatural. No obstante, la redención como restauración de la imagen y semejanza divinas tiene lugar paulatinamente en el cristiano, conforme más mira a Cristo y se configura con Él²¹³.

III.II. LA REDENCIÓN DEL GÉNERO HUMANO

El ser humano es la criatura más excelsa de la creación de Dios, la cual ha sido hecha originariamente en bondad, en plena comunicación con Dios; sin embargo, el hombre se ve afectado por una privación, a la que se ha denominado «mal» (pecado)²¹⁴,

²⁰⁹ Cf. Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Salamanca: Sígueme, 1982), 92.

²¹⁰ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988), 20-25.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, 78.

²¹² Cf. Luis Ladaria, *Antropología teológica* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983), 87-88.

²¹³ Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 79.

²¹⁴ Sobre el pecado *vid.* también capítulo V, pág. 78-79.

que le aleja de esta relación con Dios y de su condición de imagen y semejanza divina²¹⁵. Esta situación, en la que la humanidad se ve inmersa, hace necesaria la redención de Cristo para reconducir a la persona por el plan originario de Dios y llevarla a la comunión plena con el Padre, mediante el sacrificio de la cruz.

En el mundo constatamos cómo habitan simultáneamente el bien y el mal. La fe católica niega rotundamente que el mal haya sido querido por Dios, pues Él es el sumo bien y todo cuanto de Él procede es bueno, todo ha sido creado bueno (cf. Gn 1). No obstante, se constata esta realidad negativa, cuyo origen se desconoce, si bien se ha intentado dar varias explicaciones: por una parte, se llega a afirmar que éste es un principio divino, coeterno con Dios (maniqueísmo, gnosticismo, el idealismo de Schelling...); sin embargo, solo hay un Dios, único y eterno, por lo que esta visión queda descartada en coherencia con la fe de la Iglesia. De igual manera, se ha identificado el mal con la naturaleza, con el mundo, siendo éste algo relativo a la materia en cuanto afección privativa de aquello que debería ser, no de un modo ontológico, sino en cuanto corrupción de la creación (san Agustín hablará de «*privatio boni*»²¹⁶). Por último, se postula que el mal es fruto de la voluntad o la libertad humana, consecuencia de la desobediencia del hombre, la cual ha transformado su naturaleza a peor. La reflexión teológica se moverá entre éstas dos últimas visiones del pecado.

Con todo, independientemente de su origen, experimentamos y constatamos el mal presente en la creación, al margen de la actuación del hombre, (catástrofes naturales, etc.). Esto se explica porque la creación no es Dios, sino que procede de Él. Según San Agustín, hay dos formas de procedencia de Dios: *de ipso*, como el Hijo, que es Dios, engendrado, y por tanto no puede verse afectado por el mal; y *ex ipso*, como la creación, susceptible de corrupción, puesto que no es Dios. No obstante, hablar de un mundo sin mal es hablar de una realidad perfecta, lo que supondría una contradicción en sus términos, pues sólo Dios es perfecto. Todo aquello que no es Dios contiene en sí la capacidad de corrupción, de pecado, el cual Dios permite por amor a sus criaturas²¹⁷, pues es consciente del riesgo al que está expuesta su creación, pero su amor, bondad y gracia son mucho más poderosos; Dios no abandona nunca a sus criaturas, y las conduce hacia la salvación, hacia su consumación definitiva²¹⁸.

De igual manera, el hombre experimenta el mal en su existencia. El ser humano es criatura y, por consiguiente, no es perfecta y alberga en sí la capacidad de corrupción; asimismo, el hombre nace ya inmerso en una historia en medio de la cual el pecado ya habita y destruye: el mal también le es precedente²¹⁹; es decir, las personas han ido

²¹⁵ Cf. Sanz Giménez-Rico, 116.

²¹⁶ Cf. Agustín de Hipona, "Confesiones", libro VII, cap. XII, en *Obras completas de San Agustín II* (Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1946), 583-584.

²¹⁷ Cf. Gisbert Greshake, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* (Salamanca: Sígueme, 2008), 54.

²¹⁸ Cf. Pannenberg, *Teología Sistemática*, Vol. 2, 183.

²¹⁹ Adolphe Gesché, *El mal* (Salamanca: Sígueme, 2010), 86-87.

creando situaciones que hacen que el hombre llegue a pecar²²⁰, lo que tradicionalmente se ha conocido como «pecado estructural»²²¹. Por todo ello, la humanidad se ve afectada por esta realidad negativa del mal y necesita de la salvación ofrecida por Dios en Cristo. A esta condición a la que todo ser humano está sujeto se la ha conocido tradicionalmente como pecado original, el cual es universal (a todos afecta), originario (como consecuencia de la naturaleza humana) y radical (que lo constituye como pecador). Por tanto, no debemos considerarlo como algo que se transmite (como a lo largo de la historia se ha llegado a afirmar), sino como algo inherente a lo que el ser humano es²²². Se trata de una realidad negativa que «no supone solamente la transgresión de un mandamiento de Dios, sino, al mismo tiempo, el malograrse el hombre a sí mismo»²²³.

La Sagrada Escritura da cuenta de esta realidad del mal en la existencia humana desde sus primeras páginas²²⁴: Dios tiene un plan de salvación para el ser humano, pues conoce su tendencia al mal; sin embargo, el hombre, por su condición pecadora, se aparta del sendero que Él le marca para, desde su pretendida autosuficiencia, buscar un camino distinto, aparentemente mejor. El relato de Gn 2 - 4 pretende explicar cómo la humanidad, en la que la posibilidad del mal opera, no acepta su condición de creatura y no confía en que sus límites pueden serle propicios si se fía de Dios. Consecuencia de su búsqueda personal de divinización es que se rompen en él todas sus relaciones²²⁵: con Dios, con los hombres, con la creación (incluso consigo mismo). No obstante, la misericordia y gracia de Dios dejan la puerta de la esperanza abierta en la historia para que la redención de Cristo restaure esas relaciones y devuelva al hombre al camino del Padre. El Antiguo Testamento irá reflejando procesualmente cómo el hombre (de dura cerviz) continuamente rechaza la oferta de salvación que Dios le propone (la alianza), lo que le daña a sí mismo (cf. 2Sam 11), incurriendo en idolatría (Ex 32), infidelidad, adulterio, prostitución (Oseas, amén de otros profetas)... que crea conciencia colectiva del pecado desde una perspectiva personal (cf. Jer 31, 12 y ss.; Ez 18,3) por el cual se acaba concibiendo la transmisión hereditaria de la culpa (cf. Jer 2, 79; Ez 2, 35; Am 2, 4 y ss.)²²⁶. La literatura sapiencial afirmará la universalidad del pecado (cf. Ecl 7, 20), que afecta a todos desde su nacimiento (Sal 51, 7), como predisposición de la condición humana que se inserta en el corazón del hombre y le obstaculiza el camino hacia Dios. Con todo, el pueblo experimenta la gracia salvadora de un Dios compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad y verdad (cf. Ex 34, 6; Sal 102, *et al.*).

²²⁰ Cf. José Ignacio González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (Santander: Sal Terrae, 1987), 72-77.

²²¹ *Vid.* Capítulo V, pág. 76-77.

²²² Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 134.

²²³ Wolfhart Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca: Sígueme, 1993), 118.

²²⁴ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander: Sal Terrae, 1991), 47-108.

²²⁵ Cf. González Faus, 229-230.

²²⁶ Cf. Marciano Vidal, *Pecado*, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, ed. Casiano Floristán y Juan José Tamayo (Madrid: Trotta, 1993), 988-989.

El Nuevo Testamento presenta una teología del pecado²²⁷ en la que, por una parte, los sinópticos recogen una visión subjetiva del mal (proveniente del hombre), a la par que objetiva (que somete al hombre), reafirmando su universalidad y su dimensión social. No obstante, el poder de Dios y de Jesús de Nazaret es siempre más fuerte, destructor del pecado. La teología joánica y paulina, por otra, lo tratan como una fuerza que va más allá de las meras acciones individuales, insistiendo igualmente en la universalidad de éste como el supuesto necesario para afirmar la voluntad salvífica universal de Dios (cf. Rom 5, 12-21)²²⁸. Para Pablo la situación de corrupción del mundo tiene dos causas: la fuerza del mal que somete a los hombres y la propia responsabilidad del individuo. De ambas nos libera y redime Cristo en la cruz.

La historia de la teología, apoyándose en la Escritura, no ha podido obviar una reflexión sobre esta realidad humana, siendo San Agustín el máximo exponente de esta reflexión y acuñador del término pecado original, por el cual pretende expresar la escisión interna de la realidad humana, la no procedencia divina del mal (contra el maniqueísmo), la incapacidad del hombre para salvarse a sí mismo (contra el pelagianismo), y, por consiguiente, la voluntad amorosa de Dios que salva y libera del pecado por la redención de Cristo. Agustín basará su teología del pecado original especialmente en Rom 7, 15, para salvaguardar la necesidad de la gracia para la salvación del hombre, y Rom 5, 12, por el que acabará afirmando la transmisión del pecado original²²⁹. La Iglesia adoptará la postura agustiniana en diferentes sínodos y concilios. En primer lugar, en el sínodo de Cartago²³⁰ (418) se afirma la muerte física como pena por el pecado (Canon 1), se usa por primera vez de modo magisterial el término pecado original en relación con el respaldo del bautizo de los neo-natos (Canon 2), a la par que sostiene la condenación de los niños sin bautizar (Canon 3). Por su parte, el Concilio de Orange²³¹ (529) afirmará que, en virtud de la unidad del ser humano, el pecado original afecta tanto a cuerpo como a alma (Canon 1), transmitiéndose no sólo la pena (muerte), sino también la culpa (Canon 2).

La teología medieval intentará indagar acerca de la naturaleza y modo de transmisión del pecado original con diferentes visiones: por una parte, la concupiscencia, es decir, la tendencia del deseo del hombre hacia lo creatural y no hacia el creador, siendo el acto sexual el grado máximo de ésta, que posibilita la generación de vida afectada por el pecado original (Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor). Anselmo de Canterbury afirmará que el pecado original es una privación originaria, un déficit de comunión con Dios²³². Santo Tomás, por su parte, realizará una síntesis por la que la forma del pecado original es dicha privación y la materia es la concupiscencia (cf. S. Th., I-II, q. 82, a. 4.); así, desarrollará una teoría de solidaridad corporativa del hombre.

La reforma protestante cuestionará estas reflexiones. Lutero afirmará que el pecado permanece en el hombre, sin que haya bautizo que lo borre (*peccatum manens*),

²²⁷ Cf. Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2017), 216-217.

²²⁸ Cf. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 80.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, 128-131.

²³⁰ DH 222-224.

²³¹ DH 371-372.

²³² Cf. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 138-140.

sino que simplemente consigue que no se impute, pues la voluntad del hombre tiende irremediabilmente hacia el mal. Sólo por Cristo y la fe somos salvados y justificados en virtud de sus méritos redentores. El Concilio de Trento²³³ en su sesión V²³⁴ (1543), recuperando los cánones de Orange y Cartago, afirmará el perdón del pecado original por el bautismo, quedando simplemente como concupiscencia, que se mantiene para la santificación y perfección del alma. Según los padres conciliares, «en los renacidos nada odia Dios» (DH 1515). Pese al pesimismo post-tridentino de Bayo y Jansenio, la Iglesia permanecerá firme en esta doctrina hasta el Concilio Vaticano II, en el que, centrándonos en GS 13, sin usar el término pecado original, hablará de la situación pecaminosa del hombre y su división interna en la lucha entre el bien y el mal que el ser humano experimenta en su corazón. No obstante, lo capital es que Cristo ha venido a salvar al hombre y librarlo de esta esclavitud para llevarlo a la plenitud por medio de la redención. De manera optimista, muestra la condición de la humanidad, pero también la excelencia de su vocación a la santidad por el infinito amor de Dios manifestado en la cruz²³⁵.

La teología moderna intenta también dar una explicación convincente al concepto de pecado original alejándose de toda concepción de transmisión y acentuando la acción redentora de Cristo para superar dicha situación de la naturaleza humana. Karl Rahner define pecado original como «co-determinación originaria de la propia libertad por la culpa ajena»²³⁶, afirmando que se trataría de una situación universal de condenación y perdición que afecta a toda la humanidad, obviando en gran parte la responsabilidad individual y la condición creatural del ser humano²³⁷. Por su parte, Wolfhart Pannenberg²³⁸ defiende la noción de pecado original como el autocentramiento del hombre, siguiendo la tradición agustiniana de «*homo incurvatus in se*» o «amor sui», que está inserto desde siempre en la naturaleza humana. El hombre es, por tanto, pecador por naturaleza; sin embargo, su naturaleza no es pecaminosa, pues está llamada y orientada a salir de sí. La ruptura de esta dinámica de autocentramiento sólo se rompe con el nuevo nacimiento en Cristo (cf. Gal 2, 20), quien, por su muerte redentora, nos justifica a todos los hombres ante Dios, pues donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia (Rom 5, 20) y en Él la redención es abundante (cf. Sal 129).

En conclusión, la condición pecadora del hombre es una realidad de la que todos somos conscientes y que afecta a la persona interna y externamente, lo que se percibe de modo evidente a través de sus actos²³⁹. La reflexión tanto exegética como teológica de dicha condición va orientada, más que a dar explicación de cómo y por qué, a constatar la necesidad de la redención en Cristo como modo de actuar de Dios para librar a los

²³³ Cf. *Ibid.*, 146-153.

²³⁴ Cf. DH 1510-1515.

²³⁵ Cf. Ruiz De La Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 157-158.

²³⁶ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 144-145.

²³⁷ Cf. Karl Rahner, «*Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*» en *Escritos de Teología I* (Madrid: Taurus, 1967), 307.

²³⁸ Cf. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 131-133.

²³⁹ Sobre el comportamiento ético cristiano, *vid.* Capítulo V, pág. 72-77.

hombres de esta situación de culpa y condena²⁴⁰ y conducirlos por el sendero de su plan originario para volver a gozar de la justicia originaria. Ahora bien, solamente aceptándose como pecador, aceptando libremente ser criatura redimida, el ser humano puede comenzar de nuevo este camino de regreso²⁴¹. Así pues, el culmen de la historia de la salvación viene dado por la encarnación del Hijo de Dios para la redención de los pecados, pues sólo Dios es capaz de salvar y contrarrestar el poder del pecado y de la muerte por la infinitud de su gracia (cf. 2Cor 12, 9) para alcanzar la justificación ante Él. Tanto amó Dios al mundo, a su creación, que entregó a su Hijo (cf. Jn 3, 16), de tal forma que en Cristo y su sacrificio se manifiesta plenamente el amor ilimitado de un Dios que combate el mal y se aúna en el sufrimiento con el hombre para redimirlo²⁴².

Justificados por la gracia de la redención

La justificación debe ser entendida como el perdón de los pecados, la redención (cf. Ef 1, 7), una iniciativa de Dios, que tiene su origen en su amor absoluto e incondicional por sus criaturas, con independencia de toda acción o voluntad del ser humano, salvo la acogida que éste debe libremente asumir para vivir conforme a esa gracia recibida²⁴³. Así pues, la gracia se trata del «gesto divino que, cuando es acogido por el hombre, lo rescata de la esclavitud del pecado y de la muerte y le comunica una nueva forma de vida, participando del propio ser de Dios»²⁴⁴. Como ya hemos afirmado, la humanidad se ve afectada irremediabilmente por el mal, que le imposibilita hacer completamente el bien, motivo por el cual necesita, desde el principio, de la acción salvífica de Dios. Por su parte, el ser humano, mediante la fe, puede responder y aceptar libremente esa propuesta redentora de Dios, dada a todos los hombres por el sacrificio de Cristo, en su vida y colaborar con ella. Dios mismo actúa en la salvación del género humano, cuya libertad respeta y sin el cual no quiere salvarnos: «Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti»²⁴⁵. Mediante esta acción gratuita, libre, amorosa y sobreabundante de Dios, a la que llamamos gracia, en el mundo, donde habita el ser humano, se transforma la condición de éstos hacia la comunión plena con Él por la filiación.

Dios es justo y todo aquel que cree en Jesús como su redentor halla justificación ante Él (cf. Rom 3, 26). Así pues, sin la libre aceptación del hombre, no puede obrar Dios su redención completamente en él. Por último, la fe, don de Dios a los hombres, es inicio y fundamento de la justificación; es entrega libre y total a Dios en Jesucristo²⁴⁶, y, por ella, la persona experimenta la acción gratificante de la redención divina, que le mueve a

²⁴⁰ Cf. Marciano Vidal, *Moral fundamental. Moral de actitudes I* (Madrid: Perpetuo Socorro, 1990), 676-677.

²⁴¹ Cf. José Román Flecha, *Teología moral fundamental* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 163-164.

²⁴² Cf. Andrés Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Santander: Sal Terrae, 1986), 140.

²⁴³ Sobre el llamado dinamismo virtuoso, *vid.* Capítulo VI, pág. 87-88.

²⁴⁴ Ruiz De La Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 316.

²⁴⁵ Agustín de Hipona, *Sermón 169, 13*, en *Obras Completas de San Agustín XXIII* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983), 660-661.

²⁴⁶ Cf. Luis Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 268.

una nueva vida de comunión con Dios, a la relación filial con Él, que afecta y transforma todos los ámbitos de su vida para, paulatinamente, ir recobrando su condición originaria²⁴⁷.

En el Antiguo Testamento²⁴⁸, cuando se habla de justicia de Dios (cf. Dt 33, 21), se hace referencia a la manera en que Yahveh actúa con su pueblo desde la alianza: Dios salva y favorece a su pueblo elegido, que debe serle fiel practicando la justicia, la solidaridad y la alabanza (1Re 8, 32; Sal 71, 2; Sal 106, 1...). Dios da todo a su pueblo, sin que éste tenga que hacer más mérito que no olvidarse de Él ni de su Ley (cf. Dt 8-9). Dicha salvación se introduce en el marco de una liberación mesiánica, o sea, tiene una impronta escatológica (Is 9,6; Jer 23, 5; Is 51, 1-8...). Así pues, ser justo equivale al cumplimiento de la Ley, poniendo la confianza en Dios y en la esperanza soteriológica, dando importancia a las obras del justo, y a la afirmación de la salvación universal de todos los pueblos (cf. Is 42,4; 62,2; etc.). Estas serían las bases para el desarrollo de la teología de la justificación paulina, la más desarrollada en el Nuevo Testamento, si bien encontramos referencias de ella en los evangelios sinópticos, que hablan de la justicia de Dios en conexión con el Reino (cf. Mt 3, 15, 5; 6, 10; Lc 18, 14, etc.).

San Pablo mantendrá, pues, esta concepción veterotestamentaria y la reinterpretará desde el acontecimiento Cristo²⁴⁹: la justicia procede de Dios y se da al ser humano por mano de Jesús de Nazaret, muerto por nosotros para la redención de los pecados, en quien la justicia divina se muestra en forma de perdón y misericordia, que destierra el pecado del hombre (Cf. Rom 1, 18). Así pues, la justificación²⁵⁰ de la humanidad se da por la fe en Cristo, el salvador, y no por aquello que obran las personas (cf. Gal 3, 8-14). Dado que todos los hombres pecaron, la justificación es universal, pues es necesitada por todos y a todos es dirigida esta iniciativa de Dios por la fe, por el don de su gracia, y en virtud de la redención realizada por el Señor Jesús (cf. Rom 3, 21-26). Para el apóstol de los gentiles, ser justificado es sentirse amado por Dios sin que el hombre haya realizado mérito alguno para merecerlo; en palabras de Paul Tillich: justificación es aceptar que eres aceptado aunque te sientas inaceptable²⁵¹. Su amor y misericordia son incondicionales y precedentes, pues él nos amó primero para que aprendiésemos a amar (cf. Gal 2, 20; 1Jn 4, 10-11), para que nuestras vidas redimidas experimenten una transformación hacia Él²⁵². Todo esto acaece en su plenitud en Cristo, en quien, por la gracia de Dios, todos estamos llamados a participar de su obra redentora, que nos conduce a una vida nueva como don gratuito (cf Gal 3, 16-20). Así pues, la gracia de Dios es Jesucristo, su acontecimiento redentor y salvador que nos transforma, de modo que gracia, justificación y filiación van de la mano en la teología paulina (cf. Gal 4, 4-17). La

²⁴⁷ Gelabert Ballester, 230.

²⁴⁸ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 186-189.

²⁴⁹ *Ibid.*, 193.

²⁵⁰ Véase: Joseph A. Fitzmyer, "Teología de San Pablo", en *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, Tomo V, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y R. E. Murphy (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 805-807.

²⁵¹ Paul Tillich, *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De los orígenes a la Reforma* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 245.

²⁵² Cf. Ruiz de La Peña, *El don de Dios. Antropología teológica fundamental*, 248-251.

salvación acontece por el amor gratuito de Dios, siendo la fe la aceptación de esa gracia, que es más poderosa que el pecado y sobreabunda allá donde aquel se encuentra (cf. Rom 5, 20), del cual libera por la incorporación a la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6, 4ss) y nos conduce a la vida como hijos de Dios (cf. Rom 8, 14).

Teniendo la Sagrada Escritura como base, la reflexión sobre la justificación ha sido un continuo en el devenir de la historia de la teología, no tanto en términos descendentes (el don de Dios al hombre por la redención), sino más bien por el papel del hombre ante el perdón de los pecados. Por un lado, se encuentran aquellos que, como Pelagio, en su obra *de Natura*, afirmando enteramente la bondad del ser humano, defienden la libertad del hombre y su capacidad y tendencia propias para obrar el bien, por lo que la persona, por méritos propios, puede alcanzar su misma salvación (Cristo, pues, sería un simple ejemplo y la gracia, un auxilio exterior). San Agustín desarrollará su teología al respecto, sentando precedente en la historia para su desarrollo futuro²⁵³; contestará a esta herejía tras constatar la tendencia del mal en el ser humano (cf. Rom 7, 14) y afirmará la incapacidad de la humanidad para salvarse a sí misma: éste requiere la gracia de Dios para su salvación²⁵⁴; es decir, no desmerece la dignidad y responsabilidad de la humanidad, pero remarca la primacía de la voluntad salvífica de Dios: «ni la gracia de Dios sola ni el hombre solo, sino la gracia de Dios con él»²⁵⁵. De este modo, afirma que la gracia es la acción amorosa de Dios que regenera el interior del hombre sanando la voluntad, por lo que, sin ella, no hay conocimiento del bien, ni buenas acciones.

Como ya hemos apuntado, el Sínodo de Cartago (418) confirma la doctrina agustiniana y afirma, en sus cánones III y IV (DH 225-227), que la gracia, por la redención en Cristo en la cruz, no sólo nos obtiene el perdón de los pecados, sino que también contribuye a que no cometamos más mal, pues actúa tanto en la inteligencia del ser humano como en su corazón, como fuerza interior donde el hombre opta por el bien. Por su parte, el Concilio de Orange (529; DH 373 y ss.) rebate a los que, por otro lado, situaban en un mismo nivel la gracia y la libertad humana, debiendo elegirse una en detrimento de la otra (como los semipelagianos, encabezados por Juan Casiano y Fausto Riez). Los padres conciliares negarán esta doctrina suya de la predestinación (Dios determina todas las acciones humanas), distinguiéndola de la presciencia de Dios (Él sabe con antelación y observa las acciones humanas); de este modo, concilian la providencia con la libertad de los hombres, afirmando la primacía absoluta de la gracia sobre la voluntad y libertad humanas, así como la necesidad absoluta de la gracia para poder hacer el bien. Desde entonces, la Iglesia permaneció fiel a la teología agustiniana, desarrollándola y aclarándola frente a quienes pretendían amenazarla. La teología medieval, por su parte, tiende a una cosificación de la gracia como inhabitación del Espíritu en la criatura por su donación amorosa (cf. Pedro Lombardo), de ahí que Santo Tomás vea la necesidad de distinguir entre gracia increada (Dios mismo) y creada (la

²⁵³ Cf. *Ibid.*, 280.

²⁵⁴ Agustín de Hipona, "De natura et gratia", en *Obras de San Agustín VI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947).

²⁵⁵ Agustín de Hipona, "Sobre la gracia y el libre albedrío", en *Obras de San Agustín IV, cap. 5, 12* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947), 239.

acción de Dios en el hombre)²⁵⁶. Asimismo, confirmará que el hombre está llamado a la visión beatífica, es decir, a la plena comunión con Dios, obtenida a través de la gracia, la cual, siendo algo externo a él, actúa interiormente como un hábito, generando en el ser humano la actitud necesaria para restablecer la relación plena con Dios, perfeccionando la naturaleza humana (cf. S. Th., I-II, 113, a. 8).

La gran controversia llegará con la reforma de Lutero²⁵⁷, quien afirmará radicalmente que la justificación sólo se alcanza por la fe (*sola fides*); es decir, si el hombre adquiere la salvación, no es en virtud de sus buenas obras, sino sólo por la creencia en Jesucristo (*solus Christus*), quien nos hace justos ante Dios en virtud de sus méritos redentores. El hombre es a su vez justo y pecador (*simul iustus et peccator*), por lo que sus obras nada pueden contribuir para su salvación. Por tanto, para la salvación de los hombres sólo es necesaria la gracia de Dios (*sola gratia*), cuyo testimonio más fehaciente encontramos en la Sagrada Escritura (*sola Scriptura*). Por consiguiente, la humanidad, privada de libertad por el pecado, no puede hacer nada para salvarse, por lo que sólo le queda esperar la salvación de Dios (*solī Deo gratia*). Para la reforma luterana, no sólo el don de la redención de Jesús es suficiente, sino, de igual modo, la fe en esa redención²⁵⁸, pues la gracia tiene la primacía sin la necesidad de la colaboración del hombre ya que éste, corrompido por el mal, no puede hacer el bien.

Ante tales afirmaciones, el Concilio de Trento remarcará el poder del pecado y la necesidad universal de la salvación de Cristo ante la incapacidad del hombre. Destacará, como medios para obtener la justificación, la gracia, la fe y la caridad, que conlleva las buenas obras para la colaboración con el don divino. En lo concerniente a la gracia y la libertad, la tesis central de este concilio, que resume su doctrina sobre la justificación (cf. sexta sesión, 1547, DH 1520-1583), es: «en el encuentro entre Dios y el hombre, no puede decirse ni que el hombre no haga nada al recibir la gracia de Dios, puesto que puede rechazarla, ni que sin la gracia de Dios el hombre pueda realizar el bien para ser justo ante Dios» (DH 1525); por consiguiente, el ser humano, por la fe, tiene libertad para aceptar o no el don de Dios, de tal forma que la redención sea operante y definitiva en él y produzca en él frutos de vida nueva. Por consiguiente, la gracia, inherente y presente en el ser humano, es el favor de Dios que mueve al hombre a la justificación y lo hace perseverar en el bien.

Tras Trento, surgirán diversas controversias, finalmente declaradas erróneas por la Iglesia, entre las que sobresalen la de Miguel Bayo, que afirma que la gracia es arbitraria y selectiva, una exigencia eficaz en el ser humano, y la de Jansenio, quien declara que la gracia no se ofrece a todos, sino a unos pocos elegidos²⁵⁹. Más notoria fue la controversia «*de auxiliis*» entre dominicos y jesuitas. Los primeros, liderados por

²⁵⁶ Cf. Theodor Schneider, *Manual de Teología dogmática* (Barcelona: Herder, 2005), 654.

²⁵⁷ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 200-206.

²⁵⁸ En la declaración conjunta de 1999 entre católicos y luteranos, se afirma finalmente que ambas confesiones mantienen la misma doctrina sobre la justificación, aunque con diferencias teológicas a la hora de explicarla, por lo que no son motivo de excomunión entre ambas iglesias.

²⁵⁹ En la bula *Cum occasione*, Inocencio X reafirma la postura de la fe de la Iglesia de que Cristo murió por todos.

Domingo Báñez, se centraban más en la gracia en detrimento de la libertad, arguyendo que Dios predetermina todas las acciones para que los hombres actúen según la gracia; mientras tanto, los segundos, con Luis Molina al frente, sostendrán el concurso simultáneo, por el que gracia y libertad actúan al mismo tiempo. El error de ambas posturas consiste en situar tanto gracia como libertad al mismo nivel; sin embargo, por mandato pontificio de Pablo V, nunca llegaría a zanjarse esta disputa.

Por su parte, la teología moderna seguirá con la reflexión: Rahner, para quien la gracia es autocomunicación de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo, argumentará que gracia y libertad son directamente proporcionales, siendo así que, a mayor gracia, mayor libertad, evitando caer en posturas jansenistas que determinen una exigencia de la gracia (pues dejaría de ser tal), o en consideraciones que sitúan la gracia como elemento externo que «adorne» la naturaleza humana²⁶⁰. Para el teólogo alemán, el pecado es condición de posibilidad de la libertad humana²⁶¹, por ella el hombre puede o bien acoger la salvación de Dios, o bien inclinarse por sus intereses egoístas²⁶². No obstante, el ser humano está orientado hacia la comunión con Dios y para ello Él le ofrece su gracia, pues el hombre es creado capaz de recibir y acoger la autocomunicación de Dios (la gracia), cuya asunción es un acto de libertad (creada a su vez por gracia de Dios como don). Henri de Lubac, en este sentido, contestará afirmando que el ser humano está orientado hacia la gracia como don, como regalo de Dios²⁶³. Por su parte, Wolfhart Pannenberg²⁶⁴ hablará de la gracia como la preservación del Creador a sus criaturas por la incapacidad del hombre para librarse de la realidad del mal; Dios interviene en la historia para paliar las ruinosas consecuencias del pecado en una creación continua que hace surgir el bien del mal, de tal forma que la humanidad sólo puede liberarse, redimirse, cuando se configura según la imagen del Hijo. El CVII describirá la gracia de un modo relacional, como libre entrega de la existencia (DV 5), como participación en la vida divina y filiación a través de la inhabitación del Espíritu (LG 2-4), como don de Dios, mediado por Cristo (LG 8; 14; 28; etc.), para la universal salvación de todos los hombres (GS 22; AG 7)²⁶⁵. Por consiguiente, la libertad humana es una dimensión importante que salvaguarda la efectividad de la redención y la apertura a la gracia, pues depende de la persona aceptarla e iniciar una nueva relación con Dios de filiación en Cristo²⁶⁶.

²⁶⁰ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe*, 136-146.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, 133.

²⁶² Cf. *Ibid.*, 121-125.

²⁶³ Cf. Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural* (Madrid: Encuentro, 1991), 272.

²⁶⁴ Cf. Pannenberg, *Teología sistemática*, Vol. 2, 251-300.

²⁶⁵ Para un desarrollo sobre la actuación de la gracia en el hombre, *vid.* Capítulo VI, pág. 88-90.

²⁶⁶ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Creación, gracia y salvación* (Santander: Sal Terrae, 1993), 88.

IV. EL PUEBLO QUE VIVE LA REDENCIÓN

El conjunto de las personas que han aceptado en sus vidas la redención de Cristo, por la fe, constituyen una comunidad de creyentes como Pueblo de Dios. Así pues, hablamos de la Iglesia como la institución inserta en la historia, de manera que, por ella, toda la humanidad conoce el plan salvífico de Dios, que libra del pecado y de la muerte²⁶⁷. El misterio absoluto es revelado a los hombres, a través del pueblo de Israel, como el Dios trinitario²⁶⁸, mediante el Hijo encarnado, que ha venido a redimirlo y liberarlo, por la sobreabundancia de su gracia, de la esclavitud a la que se halla sometido por el mal, en virtud de su condición creatural²⁶⁹. De esta manera, «todos los redimidos por Cristo forman un único Cuerpo, y esto sucede en la medida en que se insertan en el Cuerpo de Cristo que murió en la Cruz y ha resucitado. En el Cuerpo de Cristo crucificado se forma el Hombre Nuevo, que incluye a todos los redimidos»²⁷⁰.

La historia veterotestamentaria narra la conformación progresiva de este pueblo hasta la plenitud de los tiempos, acaecida con la encarnación del Verbo. Por consiguiente, el nuevo Pueblo de Israel, querido por el Padre para atraer a los hombres hacia la comunión plena con Él, no sólo es signo escatológico de la salvación ya presente, sino que es lugar de continua acción redentora del Padre, a través de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo²⁷¹, por el cual sigue derramando su gracia liberadora y sanadora, especialmente por medio de los sacramentos.

IV.I. LA IGLESIA, NUEVO PUEBLO DE DIOS POR LA REDENCIÓN

La Iglesia tiene su origen en el Dios trinitario (cf. GS 40), pues ya previamente a la encarnación del Hijo, desde la creación de la humanidad, encontramos la voluntad salvífica de Dios de convocar y aunar a un pueblo (*Ecclesia ab Abel*²⁷²). «La Iglesia ha sido prefigurada ya desde el comienzo del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel, se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu Santo y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los tiempos» (LG 2) Por ello, no podemos desvincular el misterio de la Iglesia del misterio del Dios trinitario²⁷³.

Si bien en los evangelios no encontramos palabras o hechos explícitos por los cuales se pueda afirmar que hay un momento en el que Jesús fundara la Iglesia, sí podemos constatar la presencia de elementos que ponen de manifiesto que el comienzo de ésta es

²⁶⁷ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 459-460.

²⁶⁸ Vid. Capítulo II, pág. 30-38.

²⁶⁹ Vid. Capítulo III, pág. 46-55.

²⁷⁰ Antonio Miralles. *Los sacramentos cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental* (Madrid: Palabra, 2000), 42.

²⁷¹ Cf. Henri de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2002), 202.

²⁷² Cf. Agustín de Hipona, "Sermón 341, 11", en *Obras completas de San Agustín* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985), 55.

²⁷³ Cf. Francis A. Sullivan, *La Iglesia en que creemos* (Bilbao: Desclée de Brower, 1995), 20-21.

un proceso histórico-teológico que parte del Antiguo Testamento, en el que Jesús de Nazaret adquiere una importancia capital. Según la Comisión Teológica Internacional, el surgimiento de la Iglesia puede analizarse por etapas: desde las promesas veterotestamentarias, las cuales Jesús hace suyas en su predicación, mediante la convocatoria y la llamada a creer en Él, la congregación de los discípulos tras la experiencia de la resurrección y la misión hacia los gentiles, que supone la escisión entre el verdadero pueblo de Israel y el judaísmo²⁷⁴.

Así pues, el surgimiento de la Iglesia no es un mandato explícito y puntual del Maestro, sino que implica un proceso, como podemos constatar en el evangelio de Mateo, que abarca desde la actividad pública de Jesús, el envío de los Doce (cf. Mt 10), los rechazos que conlleva (cf. Mt 21-22) y la cruz, donde se consuma toda su vida y donde se configura la Iglesia tras su muerte y resurrección. Asimismo, el evangelista Lucas también interpretará el surgimiento de la Iglesia como un proceso dividido en dos grandes momentos: el primero, también como reunificación del verdadero pueblo de Israel por Jesús de Nazaret; y el segundo, como continuación postpascual llevada a cabo por los apóstoles de Jesús. Para este evangelista, entonces, la Iglesia procede del Antiguo Testamento (cf. Hch 7. 2-53) y fue anunciada por Juan Bautista (cf. Lc 3), precursor del mensaje de Jesús y de su actividad pública (cf. Lc 4, 16ss) hasta su muerte. El punto de inflexión serán las apariciones del resucitado, la efusión del Espíritu en Pentecostés y la apertura a los paganos, por la que la Iglesia se muestra como el plan escatológico de Dios.

La tradición ha intentado también dar respuesta a la cuestión del origen de la Iglesia. Al comienzo, la teología patrística y medieval afirma sin problema la continuidad entre Jesús de Nazaret y la Iglesia: del mismo modo que Eva nació del costado de Adán, así la Iglesia nace del costado de Cristo en la cruz (cf. Jn 19). La neoescolástica también afirmará su fundación por Jesús aferrándose a Mt 16, 18. Por su parte, la Ilustración tenderá a negar esa continuidad²⁷⁵; mientras que, en la época modernista, Loisy pone en duda la historicidad inverificable de esta fundación por el Jesús histórico²⁷⁶. Actualmente, la teología se encuentra dividida entre los defensores de su origen por Jesús de Nazaret, y entre aquellos que señalan que en su mensaje éste dio una importancia preferente al anuncio del Reino, de modo que la Iglesia sería una evolución sociológica no prevista por Él; sin embargo, esto pondría en cuestionamiento la autoconciencia que Jesús tenía de sí mismo y su misión²⁷⁷. A esta problemática han respondido, de manera conciliadora, Wolfgang Trilling y Gerard Lohfink²⁷⁸. El primero de ellos propone una eclesiología implícita, es decir, es posible encontrar elementos prepascuales de la Iglesia postpascual. Dado que Jesús de Nazaret pertenecía al pueblo de Dios, tiene como misión renovarlo y

²⁷⁴ Cf. Comisión Teológica Internacional, "Temas selectos de eclesiología", en *Documentos 1969-2014* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 220-272.

²⁷⁵ Reimarus argumentará que la Iglesia surge como invención de los discípulos, ante el fracaso de Cristo en la cruz de restaurar el Reino davídico.

²⁷⁶ Su famosa frase «*Jésus annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue*» se puede encontrar en Alfred Loisy, *L'évangile et l'Église* (Bellevue: S.-et-O., 1903), 155.

²⁷⁷ Vid. Capítulo II, pág. 26-29.

²⁷⁸ Gerard Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana* (Bilbao: Desclée de Brower, 1986), 35-36.

llevarlo a una nueva forma de comunión con Él mediante la redención. No obstante, no habría tenido la intención explícita de fundar la Iglesia tal y como se ha desarrollado hasta hoy, sino que simplemente tuvo el deseo de aunar a una comunidad en torno a sí hasta la plena consumación del Reino²⁷⁹. El segundo afirma la relación vinculante entre el anuncio del Reino y la reunión escatológica del Pueblo de Dios, de tal forma que, rebatiendo a Loisy, Reino e Iglesia no se contraponen. La voluntad de Jesús de convocar al nuevo Pueblo de Israel está orientada a hacerlo partícipe del Reino de Dios. Toda su vida, muerte y resurrección constituyen las bases de la Iglesia como para que pueda ser considerado su fundador. En resumen, «Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la llegada del Reino, que brilla ante los hombres en las palabras, obras y presencia del mismo Cristo» (LG 5).

Así pues, existe una correlación entre el Reino de Dios y la reunión escatológica del Pueblo de Dios²⁸⁰. Jesús no se dirige ni a individuos por separado, ni a la humanidad en general, sino a un pueblo determinado. Para Él, ya ha dado comienzo el tiempo y el espacio de la salvación, que se hace presente en el propio Jesús y en el Pueblo que él ha congregado. La predicación de Jesús se condensa, así, en la predicación de la *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*²⁸¹: Dios ejerce su soberanía en el mundo y la historia para la salvación de su pueblo, expresado plenamente en la redención en la cruz; consecuentemente, Dios reina en la medida que reúna al Israel disperso (cf. Is 52, 1-12), por lo que el Reino de Dios se hace presente en un pueblo concreto, a través de signos, que ponen de manifiesto la irrupción de este Reino hacia su instauración definitiva, a través de un proceso histórico en el que se desarrolla la Iglesia. Por tanto, ésta es el verdadero Israel escatológico²⁸², formado por el Pueblo de Dios convertido a Jesús y su mensaje. De esta forma, el concepto de Reino de Dios es universal y derriba fronteras políticas, culturales y sociales.

Así pues, Israel ha sido el Pueblo de Dios por la elección libre y gratuita de Yahveh (cf. Dt 7, 7ss; Ex 19,5...), pero la nueva alianza salvífica de Dios con su pueblo se pone de manifiesto con el nuevo Israel escatológico²⁸³, de modo que los acontecimientos del Antiguo Testamento están orientados a esta nueva alianza con su pueblo, instituida en la Última Cena. En tiempos de Jesús sólo pervivían las tribus de Judá, Benjamín y Leví; sin embargo, existía la esperanza de una restauración de las doce tribus. Con la elección de los Doce, Jesús realiza un gesto profético de reunificación de la comunidad de la alianza, prefiguración, al mismo tiempo, de la Iglesia. Asimismo, Jesús dio a su última cena con los Doce un carácter de banquete pascual²⁸⁴, como verdadera hora del nacimiento del nuevo Israel entre un pueblo que lo rehúsa²⁸⁵. Por tanto, en el Nuevo Testamento, la Iglesia es continuación de la comunidad de mesa de aquellos que Él aúna en torno a sí como nuevo Pueblo de Dios. Jesús reinterpreta los elementos de la antigua alianza

²⁷⁹ Comisión Teológica Internacional, “La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión”, en *Documentos 1969-2014* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 284.

²⁸⁰ Lohfink, 36

²⁸¹ Sobre el mensaje de Jesús, sus obras y palabras, *vid.* Capítulo II, pág. 21-26.

²⁸² Cf. Medard Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica* (Salamanca: Sígueme, 1996), 247.

²⁸³ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 387.

²⁸⁴ Sobre la Última Cena, *vid.* Capítulo II, pág. 24.

²⁸⁵ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe.*, 252.

sinaítica (cf. Ex 24, 8) para introducirlos en el misterio de su vida y muerte, de modo que la Iglesia se convierte en consecuencia de su historia terrena²⁸⁶.

La muerte y resurrección de Jesús serán, a su vez, puntos clave para el nacimiento de la comunidad primitiva²⁸⁷. La experiencia de la cruz corroborará las Palabras de Jesús en la Última Cena, mientras que las apariciones del resucitado incrementarán la noción de un desenlace definitivamente apocalíptico. La reunión de los discípulos en Jerusalén y la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés marcarán los comienzos de la Iglesia como una comunidad que se experimenta nacida del aliento de Dios. A partir de ese momento, la comunidad sale a anunciar la salvación de Dios, por medio de la redención llevada a cabo por Cristo, a todas las naciones²⁸⁸. Para el apóstol san Pablo, esta imagen de Pueblo de Dios se refiere a una dimensión histórico-salvífica, siendo la nueva comunidad de cristianos continuación, por la fe en Cristo, del Pueblo de Israel. Mediante la apertura a los gentiles, la Iglesia realiza una opción profética que la desvinculará de una concepción étnica del pueblo de Dios: Jesús de Nazaret murió para traer la redención de todo el género humano y congregarlo como un solo Pueblo que camina junto hacia la comunión plena con el Padre, en este nuevo espacio que es la Iglesia²⁸⁹. Por consiguiente, la Iglesia del resucitado es, en primer lugar, la Iglesia de Dios (cf. 1Cor 1, 2), y, en segundo, continuación de su plan de salvación inserto en la historia, y asistida por la presencia del Espíritu Santo: «Se puede hablar de la Iglesia como instituida por Cristo y constituida por el Espíritu Santo»²⁹⁰, pues, la Iglesia ha nacido y vive de dos misiones: la del Hijo (cf. Gal 4, 4-5) y la del Espíritu (cf. Gal 4, 6), siendo este último cofundador de ésta²⁹¹.

Por consiguiente, el pueblo experimenta la alegría de saberse salvado²⁹² y se constituye como tal en comunión sacrificial (cf. Ex 24, 4-8) y eucarística (cf. 1Cor 10, 16ss). Se da en él una unidad fundamental entre todos los creyentes, que acentúa lo común a todos (bautismo) frente a la diversidad de carismas, ministerios, culturas, etc. (cf. LG 10-12), de manera que se profundiza en la catolicidad más allá de los límites de la Iglesia (cf. LG 13-17). Así pues, todos los creyentes forman parte de un pueblo de Dios, redimido por la sangre de Cristo, llamados universalmente a la santidad, sin olvidar el carácter peregrinante y dinámico de la Iglesia hacia la consumación plena de esta redención²⁹³.

Se da, entonces, en el Pueblo de Dios, una *κοινωνία*, con una raíz fundamentalmente trinitaria: amor y fidelidad al Padre, comunión eucarística y eclesial con el Hijo y comunión en el Espíritu Santo²⁹⁴. De este modo, la Iglesia guarda un carácter

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 252.

²⁸⁷ Cf. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva. Historia y teología* (Salamanca: Sígueme, 1999).

²⁸⁸ Cf. Kehl, 271-272.

²⁸⁹ Cf. Santiago Madrigal, "La Iglesia y su misterio", en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 415

²⁹⁰ Ioannis.D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 154.

²⁹¹ Yves Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona: Herder, 1991), 210.

²⁹² Cf. Karl Rahner, *Escritos de Teología II* (Madrid: Taurus, 1961), 83-94.

²⁹³ Santiago Madrigal, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología* (Santander: Sal Terrae, 2002), 248-260.

²⁹⁴ Cf. Kehl, 44-45.

vertical (con Dios), a la par que horizontal (fraternidad entre los hombres)²⁹⁵ para ser reflejo de la salvación de Dios en el mundo. A este respecto, Ireneo identifica la *κοινωνία* con la salvación, pues la historia de la salvación es una introducción del hombre en la comunión con Dios. Por su parte, Walter Kasper afirma que esta comunión tiene unas connotaciones esenciales²⁹⁶: en primer lugar, se trata de una comunión con el Dios Uno y Trino (acceso al Padre en el Espíritu Santo a través de Cristo), para participar en la naturaleza divina; así pues, la Iglesia se constituye como medio para alcanzar esta finalidad de la redención²⁹⁷. En segundo, se trata de introducción en la vida de Dios a través de la Palabra y los sacramentos por la gracia de Dios²⁹⁸. Es, a su vez, comunión de las iglesias particulares, de modo que se da una comunión de los fieles con igualdad entre ellos en virtud del sacerdocio común, con el fin de ser sacramento de unidad y la paz para el mundo: «la Iglesia no es un fin, sino un medio cuya función es convertir este mundo transitorio en el Reino de Dios»²⁹⁹. Así pues, la Iglesia es testigo de la salvación universal ofrecida a toda la humanidad³⁰⁰ (cf. 1Tim 2, 4). Entonces, «todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios» (LG II, 13), formando una única Iglesia Universal, que es testimonio y manifestación de la presencia de Cristo y su redención salvadora del género humano³⁰¹, que existe en y a partir de las iglesias particulares (LG 23)³⁰² como transmisoras y actualizadoras eficientes de dicha redención en medio de sus comunidades (cf. LG 9b).

La misión redentora del Pueblo de Dios

Cristo recibe una misión del Padre, quien hace de la vida y muerte de Jesús un sacrificio redentor de amor para llevar a cabo su plan de salvación (cf. Heb 3,1), alentado por la misión del Espíritu Santo³⁰³. Jesucristo, pues, lleva a cabo un sumo y perfecto sacerdocio ante el Padre, del que participa comúnmente la totalidad del Pueblo de Dios. Así pues, la realidad de la Iglesia engloba la comunión con sus carismas y servicios: el ministerio ordenado, el laicado, la vida consagrada, etc. Nos encontramos, entonces, ante una eclesiología integral, no jerárquica, que es reflejo de la Trinidad y, por tanto, es consciente de la vinculación de todos sus miembros para que éstos den testimonio de admirable unidad en el Cuerpo de Cristo (cf. LG 32c).

Siguiendo el ejemplo de Cristo Salvador y Redentor, que no vino a ser servido, sino a servir (cf. Mc 10, 42-45; Lc 22, 24-27), la Iglesia mantiene una actitud vital como donación de la propia existencia al servicio del Reino³⁰⁴. La misión de la Iglesia y su labor evangelizadora son esenciales como modo de ejercer la *διακονία*, que le es propia y que

²⁹⁵ Cf. Madrigal, "La Iglesia y su misterio", 463.

²⁹⁶ Cf. Walter Kasper, *Teología e Iglesia* (Barcelona: Herder, 1989), 376-400.

²⁹⁷ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 375.

²⁹⁸ Sobre los sacramentos, *vid.* pág. 65-70 de este capítulo.

²⁹⁹ Romano Guardini, *El Espíritu de la Liturgia* (Barcelona: Araluce, 1946), 163.

³⁰⁰ Cf. Severino Dianich, *Iglesia en misión* (Salamanca: Sígueme, 1988), 142-145.

³⁰¹ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 474.

³⁰² Cf. Louis Marie Chauvet, *Símbolo y sacramento* (Barcelona: Herder, 1991), 189.

³⁰³ Cf. Franco Arduoso, *Magisterio eclesial, el servicio de la Palabra* (Madrid: San Pablo, 1998), 57-61.

³⁰⁴ Cf. Madrigal, "La Iglesia y su misterio", 469.

atestigua en el mundo la redención del Hijo: Jesús salva liberando de las injusticias y los pecados, libera a los hombres del mundo (cf. Lc 4, 18-21), con el fin de que éstos también sean signo efectivo de liberación. Así pues, la radical *διακονία* de la salvación para el servicio al Reino se despliega en el servicio de la Palabra, del culto divino y del amor caritativo. De esta forma, desde el carácter profético, sacerdotal y regio, todo el pueblo de Dios está llamado a anunciar la Buena Nueva de la redención (cf. GS 1).

Si bien toda la Iglesia transmite la palabra que salva³⁰⁵, de entre todos los fieles, unos han sido instituidos, con una vocación particular, a ser mediadores y cuidadores de este pueblo, desde el servicio ministerial, de manera que, a través de ellos, el sacrificio redentor de Cristo siga actualizándose en todo tiempo y lugar; hablamos de los *ministeria communitatis*³⁰⁶. No obstante, el desarrollo de estos ministerios se llevó a cabo de manera progresiva, pues no fue hasta el período post-apostólico (100-15 d.C.) cuando se configura la denominada «tripleta ministerial», como atestiguan las fuentes bíblicas (1 y 2 Tim, Tito). Durante el período apostólico (30-65 d.C.), dada la creencia en el inminente regreso del Señor, no se precisaba de tal organización, si bien es verdad que, a lo largo del tiempo sub-apostólico (66-100 d.C.), ante las falsas doctrinas, ya se empezó a considerar la necesidad de una estructuración ministerial³⁰⁷.

Desde los comienzos, en la protocomunidad de Jerusalén³⁰⁸, los seguidores de Jesús, presididos por los Doce, y con Pedro como portavoz, reunidos en *ἐκκλησία*, se consideran el nuevo pueblo elegido, convocado, renovado y redimido por Dios; sin embargo, en un breve espacio de tiempo, se produce un cambio en la comunidad jerosolimitana: será regida por Cefas, Juan y Santiago (cf. Gal 1, 18-20), siendo éste último quien finalmente asuma su gobierno, configurándola según el modelo judío, es decir, con un consejo de ancianos (*πρεσβύτεροι*), así como también se atestigua la existencia de siete varones destinados al servicio (*διάκονοι*, cf. Hch 3, 6)³⁰⁹. Con la apertura a los gentiles, las comunidades paulinas³¹⁰ van asumiendo una estructura propia que, al comienzo, dotan de especial importancia al Espíritu como suscitador de diversos carismas para el servicio y necesidad de la comunidad (cf. 1Cor 12; Rom 12), es decir, para la edificación del Cuerpo de Cristo (cf. 1Cor 14, 26): presidentes (1Tes 5, 12), apóstoles, profetas y maestros (1Cor 12, 28) y *epískopos* y *diákonoi* (Fil 1, 1), aunque todavía sin contenido específicamente ministerial. Con la muerte del apóstol, figura carismática para estas comunidades, comienza una institucionalización estabilizadora de la comunidad (cf. Col y Ef), que desembocará en la tripleta clásica (obispos, presbíteros

³⁰⁵ Cf. Arduoso, 24-31.

³⁰⁶ Cf. Madrigal, "La Iglesia y su misterio", 442-454.

³⁰⁷ Cf. Raymond Edward Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao: Desclée de Brower 1986), 15-16.

³⁰⁸ Cf. Rafael Aguirre, *La Iglesia de Jerusalén. Orígenes y sus primeros desarrollos* (Bilbao: Desclée de Brower, 1989).

³⁰⁹ Cf. Walter Kasper, *La Iglesia de Jesucristo* (Santander: Sal Terrae, 2013), 509-522.

³¹⁰ Cf. Margaret Y. Macdonald, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos* (Salamanca: Sígueme 1994).

y diáconos; cf. Tim y Tito), encargados de la protección de la tradición, del ordenamiento eclesial y de su institución, convirtiéndose en germen de la significación jerárquica actual.

Frente a la organización tradicional judía, presente en la comunidad de Jerusalén, se irá imponiendo, por la guía del Espíritu Santo, la paulina, de corte más helenista, para la organización de la vida de los primeros creyentes³¹¹. Así pues, no puede afirmarse que esta tríada haya sido instituida directa o inmediatamente por Jesucristo, si bien es verdad que puede hablarse de un fundamento cristológico de este ministerio apostólico³¹²: Jesús mismo se presenta realizador de un mandato divino (cf. Mt. 7, 29; Mc 1, 27; Lc 20, 2...), que va de la mano de una autoridad especial e inesperada (cf. Mc 1, 22-27). Esta tarea les es confiada a los Doce tras su resurrección, confiriéndoles su autoridad para anunciar al mundo la Buena Nueva, la nueva vida dada por la redención (cf. Mt 28, Mc 16, Lc 24)³¹³. Los apóstoles, guiados por el Espíritu Santo, realizaron el mandato y tomaron decisiones sobre la estructura de la Iglesia, que la tradición ha ido consolidando paulatinamente para mejor proclamación de este mensaje. Por consiguiente, el Espíritu ha guiado a la Iglesia desde el principio, de manera que ha percibido la coherencia de estas decisiones con lo expresado en las Escrituras y la tradición. Por ello, es posible afirmar que la estructura ministerial de las comunidades se encuentra inserta en el plan salvífico de Dios para su Iglesia, tal y como lo recoge el Concilio Vaticano II (cf. LG III, 28).

De este modo, podemos afirmar que la Iglesia es comunidad (*κοινωνία*) que celebra (*λειτουργία*), sirve (*διακονία*) y testimonia (*μαρτυρία*) y transmite el mensaje redentor de la voluntad salvífica de Dios (cf. 1Pe 2, 9; 1Jn 1, 3; Rom 10, 10...). Así pues, la función profética de la Iglesia, realizada por el testimonio, en la confesión de fe y en la caridad (cf. LG 12a), es universal. De este modo, igual que Cristo es el profeta definitivo (cf. Hb 1, 1-4), los creyentes participan de esa función profética de la Iglesia (cf. LG 10-12) con la asistencia del Espíritu Santo (cf. LG 12b), derramado sobre ellos en el bautismo como lo fue en Pentecostés. Por tanto, el Espíritu infunde estos dones a toda la Iglesia, necesarios para su crecimiento y edificación; sin embargo, aquellos que presiden la Iglesia tienen un papel importante en esta función, siendo el magisterio jerárquico³¹⁴ expresión de la presencia del Espíritu en la Iglesia, pues es el encargado de guiar el sentido de la fe de los creyentes³¹⁵. Consecuentemente, la totalidad del Pueblo de Dios goza de la función profética (cf. LG II); el magisterio, por su parte, tendría la misión de enseñar en la Iglesia, ejercida por sus pastores, de modo que el *sensus fidei*³¹⁶ se vea guiado por él (cf. LG 12).

Cristológicamente, los obispos, basándose en esta misión conferida a los apóstoles por Jesucristo, reciben el mandato de enseñar a todas las gentes; pneumatológicamente,

³¹¹ Cf. Edward Schillebeeckx, *El ministerio eclesial, responsables en la comunidad cristiana* (Madrid: Cristiandad, 1983), 32-39.

³¹² Cf. Salvador Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología* (Estella: Verbo Divino, 1995), 112-118.

³¹³ Cf. *Ibid.*, 94.

³¹⁴ «Se llama magisterio eclesiástico a la tarea de enseñar, que pertenece en propiedad, por institución de Cristo, al colegio episcopal o a cada uno de los obispos en comunión jerárquica con el sumo Pontífice». Comisión Teológica Internacional, *Magisterio y teología* (1975).

³¹⁵ Cf. Ángel Cordovilla, *El ejercicio de la Teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 173-174.

³¹⁶ Cf. Arduzzo, 55-57.

por la promesa del envío del Espíritu Santo, se ven auxiliados y guiados por él para el desempeño de esta misión (cf. LG 24). Por tanto, el magisterio de la Iglesia, siempre al servicio de la Palabra de Dios (cf. DV 10), está orientado a: anunciar el Evangelio, denunciar los errores, aplicar la fe a la vida moral, así como a orientar al pueblo para encarnar el Evangelio en la existencia cotidiana³¹⁷. Ahora bien, para preservar fielmente la verdad recibida, cuenta con la indefectibilidad³¹⁸, es decir, la seguridad de permanecer inmutable en su constitución esencial y de ser la institución definitiva para la salvación, y con la infalibilidad³¹⁹ como forma de excluir el error en materia salvífica. Así, la Iglesia tiene la certeza de permanecer en la verdad de su fe (cf. LG 9c)³²⁰.

Por la acción del Espíritu Santo, el Pueblo de Dios, en virtud de su sacerdocio común, se mantiene fiel a la verdad que proclama³²¹, de tal forma que «la voz del Evangelio resuena en la Iglesia» (DV 8). Así pues, su función profética está sustentada sobre el testimonio y el sentido de la fe de todos los creyentes, dentro de los cuales goza de importancia el magisterio (en todas sus formas: extraordinario, ordinario y universal, y ordinario auténtico³²²), como la autoridad de enseñanza en la Iglesia, de cara al anuncio, por parte de todos los creyentes, de la Buena Noticia de la redención.

La Iglesia, signo e instrumento de la redención

Como hemos visto, la identidad de la Iglesia está entroncada en su carácter decididamente misionero, que se inscribe dentro de una teología trinitaria, desde el designio salvífico del Dios Uno y Trino (cf. AG 2, LG 1). Así pues, el amor fontal del Padre es del que dimana la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu³²³, a la par que es una invitación a que el hombre esté en comunión con Él; a su vez, la Iglesia es misionera por el mandato de Jesucristo (cf. Mt 28), de manera que los cristianos son guiados por el Espíritu para dar a conocer el mensaje de la voluntad salvífica de Dios.

De este modo, la Iglesia está presente en el mundo, siguiendo el ejemplo del Verbo encarnado, que se hizo carne y acampó entre nosotros (cf. Jn 1, 14). Por este motivo, opta por realizar su misión dentro del mundo «asumiendo como propios los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de su tiempo» (GS 1), «escrutando a fondo los signos de los tiempos e interpretándolos a la luz del Evangelio» (GS 4). Así, se establece una relación Iglesia-Mundo a través de la evangelización³²⁴.

La Iglesia ha sido constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, una comunidad espiritual (cf. LG I, 8), para ser el fermento y el alma de la ciudad humana (cf. LG IV, 8); sin embargo, la Iglesia no es simplemente una comunidad espiritual, sino

³¹⁷ Cf. *Ibid.*, 175-182.

³¹⁸ Cf. Miguel M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos, Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1991), 241-242.

³¹⁹ Cf. Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 232-235.

³²⁰ Cf. Cordovilla, 173.

³²¹ Cf. Bueno de la Fuente, 235-237.

³²² Cf. Arduzzo, 195-199.

³²³ Sobre las misiones trinitarias, *vid.* Capítulo II, pág. 36-37.

³²⁴ Cf. Garijo-Guembe, 300-301.

que ésta adopta medios y estructuras humanas para hacerse presente en el mundo en pos del bien de los hombres. Así pues, la Iglesia se dirige no sólo a los creyentes en Cristo, sino a toda la humanidad, para iluminar la problemática actual y salvar al hombre anunciándole la sobreabundancia de la redención en Cristo, y poniéndose al servicio de todos (especialmente de los más abandonados)³²⁵. De este modo, suprime las diferencias y discordias entre los hombres (cf. Gal 3, 28), ya que la Iglesia no se identifica con ninguna cultura ni sistema político, económico o social. Por ello, es capaz de promover con esperanza la unidad entre los hombres para que, juntos, lleguen a la comunión con Dios (cf. LG 1, 1), por la fe y la caridad.

La Iglesia es, por tanto, sacramento³²⁶ universal de salvación dentro del mundo (LG 48b). Este aspecto sacramental de la Iglesia la constituye como *societas perfecta*, expresando la relación entre sus aspectos visibles e invisibles, es decir, su manera de estar en el mundo, así como su modo de ser signo instrumental de la comunión con Dios y la comunión fraterna de toda la humanidad³²⁷. De igual modo, la sacramentalidad de la Iglesia manifiesta su referencia esencial al Dios trinitario³²⁸: es sacramento sólo en Cristo (cf. LG 1), teniendo a Dios por autor (cf. LG 9) y depende del Espíritu Santo (cf. LG 48); así pues, remite a la salvación querida por Dios para los hombres y la transmite hasta su consumación plena (cf. LG 4, 8; GS 45; AG 1), pues «Cristo realizó la obra de la redención, la cual está presente en la Iglesia de forma provisional y anticipada»³²⁹.

Con todo, se puede afirmar que, dado su carácter salvífico, la Iglesia es sacramento universal de la redención de Cristo, pues Él es el único mediador entre Dios y la humanidad, especialmente a través de su ministerio pascual³³⁰: de la cruz nace la Iglesia. La Iglesia anuncia a los hombres el misterio pascual redentor de la salvación y testimonia la entrega amorosa de Dios a sus criaturas en el surgimiento del Reino de Dios. Por consiguiente, el mundo y la realidad de los hombres son el escenario de la Iglesia como sacramento; de ahí que su *διακονία* esté destinada a toda la humanidad sin exclusión (cf. AG 5), en *κοινωνία*, a través de la *μαρτυρία* y la *λειτουργία*³³¹.

De este modo, la Iglesia de Cristo es signo e instrumento, espacio y lugar de redención. Los cristianos están llamados, desde el servicio, a anunciar por toda la Tierra esta voluntad salvífica de Dios³³², que alcanza al ser humano en Cristo y en la Iglesia, la cual mantiene la presencia de la gracia de Dios en la historia. Por tanto, Jesucristo y la

³²⁵ Cf. Herbert Vorgrimler, *Teología de los sacramentos* (Barcelona: Herder, 1989), 56.

³²⁶ El concepto sacramento, aplicado a la Iglesia, se usa en un sentido impropio respecto a la terminología de la doctrina sacramental, y trata de expresar la autoconciencia de tener su origen en Dios, en el Hijo, pues participa de la sacramentalidad de Cristo.

³²⁷ Cf. Madrigal, "La Iglesia y su misterio", 472.

³²⁸ Cf. Kasper, *Teología e Iglesia*, 336-345.

³²⁹ Cf. *Ibid.*, 333.

³³⁰ Cf. *Ibid.*, 331.

³³¹ Cf. Madrigal, "La Iglesia y su misterio", 455.

³³² Cf. Chauvet, 186.

Iglesia constituyen realmente un único sacramento de alcance universal que, consecuentemente, actualiza su misterio salvador³³³.

IV.II. SIGNOS DE REDENCIÓN

La Iglesia es, a su vez, encargada de administrar los sacramentos, los cuales fueron instituidos por Jesús de Nazaret, para producir la gracia en nuestras almas y santificarnos. Así pues, hablamos de los siete sacramentos como signos actualizadores del conjunto de la vida de Cristo y, especialmente de la redención: «*quod itaque redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit*»³³⁴ (San León Magno, *Sermo LXXIV*); a través de ellos, pues, la vida del cristiano va transformándose con el fin de hacerlo partícipe del que es el único sacramento fundamental y original, fuente de todos los demás (Cristo): «La Iglesia es la presencia permanente de esa protopalabra sacramental de la gracia definitiva que es Cristo en el mundo. La Iglesia, como tal permanencia de Cristo en el mundo, es realmente el protosacramento, el punto de origen de los sacramentos en el sentido propio del término»³³⁵.

El tratado de los sacramentos, pues, muestra sus dimensiones cristológicas, pneumatológicas, antropológicas y eclesiales³³⁶, de modo que se hallan íntimamente relacionados con el conjunto de la teología y, por consiguiente, con la categoría de redención. Así pues, son necesarios para la salvación (Concilio de Trento, DH 1604), porque contienen y confieren la gracia, por la fe en la Iglesia³³⁷ (DH 1606), mediante la cual somos justificados. Asimismo, los sacramentos se fundan en las acciones simbólicas de Jesús y en ellos se prolonga su misma acción salvífica, corporal y simbólica³³⁸. A través de ellos, los hombres orientan su vida hacia la santificación, a la edificación del Cuerpo de Cristo y rinden culto a Dios (cf. SC 59), por la gracia que les concede, pues, suponiendo la fe del creyente, la alimentan y la robustecen. En ellos actúa el Espíritu Santo y se lleva a cabo el sacerdocio de Cristo (SC 7), común a todos los fieles, siendo así un acto eclesial, ya que, por ellos, nos integramos a la Iglesia recreándola y renovándola continuamente³³⁹. De este modo, no sólo preparan para la práctica de la caridad, sino que envían a la instauración del Reino y anticipan el final escatológico, como signo de esperanza redentora para la humanidad.

Bautismo, incorporación a la redención

Desde los primeros siglos en adelante (cf. Hch 2, 38-42), se ha concebido el bautismo como el rito de incorporación a la Iglesia, para empezar a formar parte del

³³³ Kehl, 102.

³³⁴ Trad.: Lo que de nuestro Redentor fue manifiesto ha pasado a los sacramentos.

³³⁵ Karl Rahner, *Iglesia y sacramento* (Barcelona: Herder, 1967), 19-20.

³³⁶ Cf. Miralles, *Los sacramentos cristianos: curso de sacramentaria fundamental*.

³³⁷ Cf. Miguel Ponce Cuéllar, *Tratado de los sacramentos* (Valencia: Edicep, 2005), 76-77.

³³⁸ Cf. Franz-Josef Nocke, en Carlos Martínez Oliveras, “*Los sacramentos de la Iglesia*”, en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 523.

³³⁹ Cf. Fernando Millán, “*El tratado de sacramentos: algunas opciones teológica-pedagógicas*”, en *Fundamentos de teología sistemática*, ed. Gabino Uríbarri, (Madrid: Desclée, 2003), 187.

Pueblo de Dios. El Hijo de Dios, presente en la comunidad, incorpora al nuevo miembro a su Cuerpo, por lo que este sacramento guarda un carácter especialmente eclesial³⁴⁰.

El bautismo, pues, crea comunión y dirige hacia el Padre, que ofrece a todos los hombres la filiación divina; a su vez, remite al Hijo que congrega a los bautizados en un solo Cuerpo, y al Espíritu, que constituye la unidad en la diversidad. Por tanto, este sacramento es creador de comunión en la Iglesia Universal entre todos los cristianos (cf. UR 3). Asimismo, inserta a los creyentes en el misterio Pascual de Cristo, pues en el bautismo se conmemora y actúa el paso definitivo realizado y llevado a término por Cristo a través de su muerte y resurrección³⁴¹. Por este misterio pascual, toda la humanidad ha pasado de la oscuridad a la luz, al Reino de Dios, al amor divino manifestado plenamente en este acontecimiento redentor, al que se suman por su incorporación a Él. Por consiguiente, por el bautismo, se muere con Cristo, para resucitar con Él y revestirse de Él (cf. Gal 3, 27) y entrar, de este modo, en comunión de vida con el Padre en el Espíritu.

Por este motivo, el hombre se transforma en criatura nueva, quedando redimido (cf. Rom 5, 6), es decir, liberado del pecado y de la muerte, que rompe dicha comunión con Dios, para retornar a Él en Cristo³⁴². Consecuentemente, Dios ofrece al hombre su gracia y otorga la redención justificante³⁴³. Por tanto, el hombre recibe una vida nueva (cf. Jn 3, 5) de manera gratuita y generosa por parte del Dios Trino, realizando en el bautizado las promesas salvíficas³⁴⁴. De esta manera, en virtud de la redención, éste es el sacramento de nuestra divinización, del nacimiento nuevo a la vida en Cristo, a la vida de Dios, que ha de llevarse a cabo como conversión hacia la introducción plena en su vida trinitaria.

Junto al bautismo, se encuentra el sacramento de la confirmación, que lo completa y perfecciona, disponiendo la recepción total del Espíritu, que obra en el creyente y marca plenamente su identidad cristiana (cf. LG 11). Por medio de él, el cristiano adquiere una conciencia misionera activa como extensión del gesto profético de Jesús de Nazaret y su estilo de vida mesiánico³⁴⁵ (cf. Lc 4, 18-19). Ambos sacramentos son signos de esperanza redentores para la vida del creyente³⁴⁶, pues en ellos, además de la gracia santificante, se produce un efecto de *signum spirituale et indelebile* (cf. DH 1609), de modo que no pueden reiterarse y sellan la nueva vida del creyente para siempre.

Eucaristía, memorial de la redención actualizado y vivido

La Eucaristía³⁴⁷ tiene un puesto primordial entre los siete sacramentos; es la «fuente y culmen de toda vida cristiana» (LG 11), pues se encuentra en íntima relación

³⁴⁰ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 477.

³⁴¹ Cf. Odo Casel, *El Misterio del culto en el Cristianismo* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001), 9.

³⁴² Cf. Martínez Oliveras, 538-545

³⁴³ Sobre el pecado original, *vid.* Capítulo III, pág. 51-55.

³⁴⁴ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 478.

³⁴⁵ Cf. Philip Rosato, *Teología de los Sacramentos* (Estella: Verbo Divino, 1994), 66.

³⁴⁶ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 479.

³⁴⁷ Sobre la eucaristía y la redención véase Comisión Teológica Internacional, "Cuestiones selectas sobre Dios redentor", 465-466.

con el ámbito cristológico, del que emana, y escatológico al que se refiere. La institución de ésta por Cristo se halla, a su vez, en estrecha vinculación con la vida de Jesús de Nazaret, su Última Cena, su muerte y su resurrección³⁴⁸.

El gesto profético del pan y del vino compartidos, son la base de la Eucaristía como forma de Nueva Alianza hacia la comunión plena con Dios³⁴⁹. Asimismo, no se puede explicar este sacramento sin la resurrección, la cual, pues, no solo confirma toda pretensión de Jesús de Nazaret, sino que hace que el recuerdo suscitado a la comunidad cristiana produzca la presencia de Cristo en ella³⁵⁰. De esta manera, la celebración eucarística se convierte en memorial de Jesús y su resurrección.

Los cristianos, a la luz de la Pascua, entenderán la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret como el acontecimiento redentor y salvífico definitivo, motivo por el cual llevan a cabo el mandato de Cristo en la Última Cena: «Haced esto en memoria mía» (cf. Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25)³⁵¹. Por consiguiente, la Eucaristía es actualización de toda la existencia de Jesús, culminada y plenificada en su muerte y resurrección redentoras, de tal manera que el banquete eucarístico se convierte en uno de los lugares privilegiados de manifestación del Resucitado y de la experiencia pascual del creyente³⁵².

La Eucaristía se convierte, entonces, en memoria actualizada de la redención salvífica de Cristo, pues sólo se llena de sentido cuando se armonizan los acontecimientos pascales: la entrega voluntaria y obediente de Jesús en la cruz³⁵³, y su resurrección gloriosa³⁵⁴. Siguiendo a Santo Tomás (cf. STh. III, q. 60, a. 3), la Eucaristía, como todo sacramento, es *signum rememorativum*, *demonstrativum* y *prognosticum*, ya que revive en el tiempo presente el sacrificio de Cristo en la cruz, proyectando su potencia hacia el futuro (inmediato y escatológico)³⁵⁵. De esta manera, pasa a tener un carácter transformador por medio de una anámnesis sacrificial que crea comunidad eclesial³⁵⁶, con una vocación de servicio profético, hacia la consumación gloriosa de la resurrección final.

La oblación que la Iglesia lleva a cabo no puede desligarse, pues, del sacrificio de Cristo, quien es a la vez oferente y oblación³⁵⁷. Es el Hijo quien ofrece al Padre, en virtud de su sumo sacerdocio, su único sacrificio universal, del cual los creyentes participan (cf. LG 11). Por consiguiente, este sacrificio redentor de Cristo llama a la Iglesia a una vocación misionera de entrega, de tal forma que ella se convierta también en agente portadora de redención al mundo³⁵⁸.

³⁴⁸ Sobre la interpretación de la Última Cena, la muerte y la resurrección, *vid.* Capítulo II, pág. 21-26.

³⁴⁹ Cf. Martínez Oliveras, 566-569.

³⁵⁰ Cf. Gesteira Garza, *La eucaristía, misterio de comunión*, 77.

³⁵¹ Cf. Millán, 216.

³⁵² Cf. Luis Maldonado, *Eucaristía en devenir* (Santander: Sal Terrae, 1997)205-217.

³⁵³ Gesteira Garza, 267.

³⁵⁴ Cf. Francisco José López Sáez, "Celebrar para resucitar: la plegaria eucarística como petición del Espíritu Santo en la Pascua permanente de la Iglesia", *Sal Terrae* 101 (2013): 251.

³⁵⁵ Cf. Millán, 185.

³⁵⁶ Cf. Walter Kasper, *Sacramento de unidad. Eucaristía e Iglesia* (Santander: Sal Terrae, 2005), 113.

³⁵⁷ Cf. Agustín de Hipona, "De Civitate Dei" X, 20, en *Obras completas de San Agustín*, XVII (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958), 672.

³⁵⁸ Sobre la *martyria* en la Iglesia, *vid.* pág. 62-63 de este capítulo.

Por este motivo, y dado que Jesús prometió su presencia verdadera y permanente (cf. Mt 28, 20) a través del Espíritu Santo, que actualiza a lo largo de la Historia al Resucitado para seguir anunciando su proyecto salvífico, es posible afirmar dicha presencia en multitud de formas (cf. SC 7). En la Eucaristía, podemos encontrar de manera especial su «presencia actual», en cuanto presidente del acto sacramental, a la vez que su «presencia real» en los dones del pan y el vino³⁵⁹, memorial de su sacrificio, del cual participa la comunidad reunida en torno a él³⁶⁰. Gracias a esta presencia real de Cristo Resucitado en la Eucaristía, puede actualizarse el único sacrificio redentor del Hijo en cada tiempo y lugar (cf. Heb 10, 10)³⁶¹. De esta manera, la entrega de Cristo en la Eucaristía hace presente su Misterio Pascual y su Redención para el género humano, pues, por ella, se ve reconciliado, transformado e introducido en comunión plena con Dios.

La reconciliación: redención por el perdón de los pecados

Al hablar de la reconciliación, nos encontramos ante un sacramento especialmente relacionado con: el bautismo, que supone la incorporación a la comunidad eclesial, y el perdón de los pecados (especialmente el llamado pecado original) y la Eucaristía, cuya recepción borra los pecados veniales³⁶².

En el capítulo tercero, hacíamos referencia a la condición pecadora del ser humano y sus consecuencias para éste³⁶³: la pérdida de comunión a causa de la naturaleza débil e imperfecta del hombre que lo orienta a la concupiscencia. Cristo, instituyendo este sacramento (cf. Jn 20, 23), garantiza el perdón de los pecados en continuidad con el bautismo (como afirma Trento – DH 1671-1672 – y toda la teología posterior). Así, por la misericordia de Dios, el hombre pecador logra, por la contrición y la penitencia, la conversión con el fin de reconciliarse con el Creador y con la Iglesia (cf. LG 11b)³⁶⁴.

Si la Redención de Cristo supone el perdón de los pecados, el sacramento de la reconciliación hace manifiesta y presente al ser humano en su vida esta redención actuante en el seno de la Iglesia, con vistas a garantizar en el hombre los frutos de dicha salvación redentora de los misterios pascuales, o sea, la comunión plena con Dios³⁶⁵. Así, el creyente perdonado goza de una vida nueva redimida por la gracia recibida, que es testimonio corresponsable del amor de Dios para el mundo³⁶⁶.

³⁵⁹ Tradicionalmente se ha usado el término transubstanciación (cf. STh. III, qq. 75-77), por la que Cristo se hace presente ontológicamente en dichos dones, sólo captable por la fe. Diferentes concilios asumen esta explicación (Letrán, 1215 d.C.; Florencia, 1439 d.C., etc), de manera especial Trento (1515 d.C.; DH 1642).

³⁶⁰ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 489.

³⁶¹ Cf. Gesteira Garza, *La eucaristía, misterio de comunión*, 326.

³⁶² Cf. Gonzalo Flórez, *Penitencia y Unción de enfermos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 284-286.

³⁶³ *Vid.* Capítulo III, pág. 46-51.

³⁶⁴ Cf. José Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia, reflexión teológica a la luz de la Biblia, la Historia y la Pastoral* (Salamanca: Sígueme, 1975), 303.

³⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 315-318.

³⁶⁶ Gonzalo Flórez García, *La reconciliación con Dios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971), 197.

De igual manera hacemos referencia al sacramento de la unción como fuente de salvación y fortalecimiento que también conlleva el perdón de los pecados³⁶⁷. A través de él, la gracia redentora de Cristo actúa en el creyente para obtener la salud por medio del arrepentimiento y la unión en la pasión del Redentor, en situaciones de enfermedad o vejez (cf. LG 11). De este modo, el creyente se prepara para la vida eterna y la comunión definitiva con Dios. En palabras de Benedicto XVI: «la unción de los enfermos asocia al que sufre al ofrecimiento que Cristo ha hecho de sí para la salvación de todos, de tal manera que él también pueda, en el misterio de la comunión de los santos, participar de la redención del mundo»³⁶⁸.

Vida al servicio de la redención

Sobre la base del sacerdocio común de los fieles, se da entre ellos personas llamadas por el Señor a ejercer un ministerio específico ordenado³⁶⁹: diáconos, sacerdotes y obispos (cf. PO 2)³⁷⁰. Por consiguiente, estos deben ser encuadrados dentro del sacerdocio de Cristo, como forma de hacerlo presente, a la vez que manifiestan esta índole sacerdotal y diaconal de toda la Iglesia³⁷¹.

Así pues, en la celebración sacramental, el ministro ordenado actúa *in persona Christi*, a la vez que *in persona Ecclesiae*, siendo signo visible de la actividad sacerdotal del Señor en su entrega redentora en favor de los hombres³⁷². Por tanto, bien sea prestando su servicio en la predicación del Evangelio, la celebración de los sacramentos o la dirección de la comunidad (cf. PO 4-6), el ministro ordenado lleva a cabo una presenciarización y actualización de toda la vida de Cristo, que alcanza su culmen en la redención por la cruz, confirmada por la resurrección, siendo signo y testigo continuador de la misión de Cristo³⁷³, es decir, de la obra salvífica de Dios, la cual toda la Iglesia está llamada a proclamar. De esta forma, «su servicio pretende que todo el pueblo redimido ofrezca a Dios un sacrificio universal por medio del Gran Sacerdote, que se ofreció a sí mismo por nosotros, para que fuéramos el cuerpo de tan sublime cabeza» (PO 2).

El matrimonio, por su parte, es respuesta a la realidad antropológica del hombre, por la cual varón y mujer se vinculan en unión consagrada para su realización personal desde el amor³⁷⁴. Por este motivo, se convierte en verdadero lugar de apertura a la gracia, manifestando la presencia de Dios como signo de su amor por la humanidad, reflejado en el amor de Cristo a su Iglesia (cf. Ef 5, 21-23). Así, el sacramento del matrimonio, dentro de la economía salvífica, no sólo redimensiona la relación entre Adán y Eva³⁷⁵, sino que actualiza la relación redentora del Hijo para con la Iglesia y el mundo, pues en ella «el orden de la creación está incluido en el orden de la gracia y de la redención»³⁷⁶.

³⁶⁷ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 483.

³⁶⁸ Benedicto XVI, *La alegría de la fe* (Bogotá: San Pablo, 2012), 109.

³⁶⁹ Cf. Theodor Schneider, *Manual de Teología dogmática* (Barcelona: Herder, 2005), 976.

³⁷⁰ Sobre los ministerios en la Iglesia, *vid.* pág. 61-62 de este capítulo.

³⁷¹ Cf. Gisbert Greshake, *Ser sacerdote hoy* (Salamanca: Sígueme, 2003), 121-129.

³⁷² Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 480.

³⁷³ Cf. Ramón Arnau, *Orden y Ministerios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), 162.

³⁷⁴ Cf. Gonzalo Flórez, *Matrimonio y Familia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), 3-23.

³⁷⁵ Cf. Martínez Oliveras, 615- 618.

³⁷⁶ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 482.

Conocemos que Dios nos ama porque se entregó y murió por nosotros (cf. Gal 2, 20). La redención es el desenlace de una vida de amor incondicional (pese al pecado del hombre), entregada por toda la humanidad para liberarla y concederle una vida nueva en comunión con Dios. Así, el matrimonio cristiano³⁷⁷, en su unidad e indisolubilidad, está llamado a servir al mundo manifestándole dicha redención por la cruz³⁷⁸ con una vida de entrega, fidelidad y compromiso³⁷⁹ hacia el otro en el Señor. Es comunidad de vida y alianza (cf. GS 48), llamada a ser signo de la comunión máxima en el amor pleno³⁸⁰.

³⁷⁷ Para una ampliación sobre el matrimonio, *vid.* Capítulo V, 78-79.

³⁷⁸ Cf. Francisco, *Amoris Laetitia*, 72 (Madrid: San Pablo, 2016), 68-69

³⁷⁹ Cf. Walter Kasper, *Teología del matrimonio cristiano* (Santander: Sal Terrae, 2014), 39-54.

³⁸⁰ Cf. Francisco, *Amoris Laetitia*, 71, 67-68.

V. ACTUAR CONFORME A LA REDENCIÓN

Los creyentes no se encuentran ajenos a la realidad que les rodea, sino que, de igual modo que el *Logos* se encarnó en el mundo, y pasó por él con gestos y palabras, éstos también llevan a cabo acciones que se insertan dentro de una sociedad. Así, el Misterio, que se les ha revelado en relación amorosa como Padre, Hijo y Espíritu para darles a conocer su plan de salvación³⁸¹, sirve para ellos como modelo de actuación en sus vidas, de tal forma que, sintiendo la presencia vivificadora del Resucitado, den razón de su fe a través de su comportamiento ético.

Conscientes de que la realidad del pecado encuentra su lugar en el mundo, los miembros del Pueblo de Dios, sintiéndose tales por el bautismo, y regenerados continuamente por la gracia conferida por los sacramentos en la Iglesia³⁸², viven en comunidad (*koinonia*) para anunciar (*martyria*) y celebrar (*leitourgia*) la nueva vida en Cristo desde un servicio (*diakonia*) a la sociedad, que manifieste al mundo su condición de redimidos³⁸³. Por tanto, el cristiano, que se sabe justificado, es lanzado a la creación con el fin libre y responsable de mantenerla y cuidarla, para vivir en consonancia a la fe en el Evangelio y llevar al mundo el Reino de Dios proclamado por Jesús de Nazaret.

Por consiguiente, el creyente en Jesucristo como Salvador, sabiéndose hijo de Dios, creado a su imagen y semejanza (condición restaurada por la Redención de Cristo en la cruz)³⁸⁴, basa su obrar en el modo de actuar salvífico de Jesús de Nazaret. Tal es así que la vida cristiana no puede verse desligada del comportamiento ético que ella comporta y que se orienta, sobre todo, a la salvación del hombre. Así pues, en virtud de su racionalidad, voluntad y conciencia, debe basar su vida en la consecución del bien y la verdad, que se plasman en la búsqueda de la justicia, la solidaridad y la paz en el mundo. De esta manera, el Amor de Dios, revelado plenamente en la Redención por la Cruz y manifestado totalmente en la Resurrección de Cristo, orienta toda su existencia de modo que sean testimonio alegre de una vida acorde a su condición de redimidos. Así, mediante ellos, están llamados a llevar al mundo la salvación definitiva del género humano prometida por Dios a todos los hombres para que gocen de la dignidad que Él les confiere.

V.I. LA MORAL FUNDADA EN LA REDENCIÓN

Partimos de la base de que el cristianismo no es una religión moral, sino que su fe consiste en aceptar a Jesús como revelación definitiva, como el *Kyrios*, el Cristo, para celebrarlo en la Iglesia mediante signos de fe y anunciar su Buena Nueva; sin embargo, le corresponde el compromiso ético en coherencia con esta fe que profesan, pues «la moral es la mediación *práxica* de la fe»³⁸⁵. Por este motivo, en la reflexión teológico-moral, podemos hablar de una teonomía participada, por la cual la razón y la voluntad

³⁸¹ Vid. Capítulo I y II, pág. 6-38.

³⁸² Vid. Capítulo IV, pág. 58-69.

³⁸³ Cf. Comisión Teológica Internacional, “Cuestiones selectas sobre Dios redentor”, 450.

³⁸⁴ Vid. Capítulo III, pág. 40-55.

³⁸⁵ Marciano Vidal, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética* (Bilbao: Desclée de Brower, 2000), 245.

humanas participan de la sabiduría y providencia de Dios. Con esto se afirma que la vida moral, que surge de la actitud obediente a Dios no puede ser heterónoma y extrínseca, sino que supone la participación de la razón y la voluntad humanas, de su libertad para asumir, por la fe, el mandato divino, de tal forma que tampoco puede considerarse autónoma como para autofundamentar la moral exclusivamente en la propia iniciativa del hombre³⁸⁶.

No obstante, también se ha hablado de una autonomía teónoma³⁸⁷, en la que Dios se comprende como la base y principio de la moral humana y sus valores. Es, por consiguiente, manifestación de la normativa divina con el hombre, que, de ningún modo, anula la autonomía del ser humano, sino que la hace posible y la fundamenta en la revelación de Dios en Cristo, quien, con su vida proexistente, en obediencia al Padre³⁸⁸, orientó sus actos humanos hacia Él para anunciar el Reino³⁸⁹ y cumplir con la voluntad salvífica de Dios por la redención en la cruz. No obstante, el problema de este paradigma reside en la disociación que se puede hacer entre la fe (lo trascendental) y el comportamiento propio moral (en sus formas concretas), no tanto por un exceso de razón, sino por un mal uso de ella. Por ello, en aras de prevenir dicha autosuficiencia, surge la ya mencionada teonomía participada³⁹⁰. Ésta afirma la existencia de una racionalidad y voluntad divinas que encuentran su fundamento en Dios, que el hombre adquiere por participación. Por consiguiente, la moral tendría su origen en Dios, quien nos da la capacidad de poder participar en su gobierno; no sería pues la razón humana la que origine la moralidad. Ahora bien, en virtud de esta participación, tampoco nos encontraríamos ante una heteronomía, contraria a la libertad y determinación humanas, que contradiría la propia lógica de la Encarnación redentora (cf. VS 41).

Por tanto, la moral cristiana está firmemente enraizada en el misterio de Dios y, concretamente, centrada en Cristo, pues el obrar moral del cristiano y su realización consisten en la fe y el seguimiento de Cristo³⁹¹, valor supremo y realización última de todas sus aspiraciones (cf. GS 21), para alcanzar nuestro ascenso a Dios³⁹². Cristo es, entonces, referencia ineludible para la vida del creyente y su actuar responsable en el mundo como creatura justificada³⁹³; con esto, se pretende afirmar que la moral cristiana consiste, a su vez, en configurar radicalmente al fiel con Cristo en el misterio pascual de la muerte y resurrección (cf. VS 21). Hablamos, pues, de un cristocentrismo³⁹⁴ que se expresa mediante la categoría de seguimiento y configuración, que hemos ido tratando en el conjunto de este trabajo³⁹⁵, para hacer al cristiano totalmente partícipe de la comunión

³⁸⁶ Julio Luis Martínez y José Manuel Caamaño, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético* (Santander: Sal Terrae, 2014), 274-282.

³⁸⁷ Cf. Marciano Vidal, *Moral fundamental. Moral de actitudes I*, 254-257.

³⁸⁸ Vid. Capítulo II, pág. 31-32.

³⁸⁹ Cf. José Román Flecha Andrés, *Moral Fundamental* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 94-95.

³⁹⁰ Martínez y José Manuel Caamaño, 322-323

³⁹¹ Cf. Bernard Häring, *La ley de Cristo I* (Barcelona: Herder, 1961), 97-100.

³⁹² Martínez y José Manuel Caamaño, 39.

³⁹³ Cf. Häring, *La ley de Cristo I*, 83-84.

³⁹⁴ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*, 126-131.

³⁹⁵ Vid. Capítulo III y VI, pág. 44-46 y 87-88, respectivamente.

plena con Dios, de la Redención. Así, la adhesión a la persona del Verbo encarnado, en su vida y su destino, se convierte en el fundamento de toda moral cristiana, de tal forma que no se trata de una imitación, sino de transformación interior hacia Dios, como conversión en consonancia con toda la vivencia cristiana de la fe³⁹⁶.

Así pues, a través de esta categoría del seguimiento³⁹⁷, toda la comunidad creyente, como Iglesia, orienta su vida ética desde el anuncio del Reino de Dios³⁹⁸, que Jesús realizó y culminó con su muerte redentora y su resurrección, el cual ya ha irrumpido y está en crecimiento (cf. Mc 4, 30-32) hasta su manifestación definitiva. Los cristianos, por su parte, están llamados a ser signos y testigos de estos valores del Reino³⁹⁹ (valor absoluto de la persona humana, preferencia por los débiles, etc.), que se traducen en radicalidad (comunión de vida con Jesús) y la búsqueda de la perfección (orientada al bien absoluto).

En este sentido, es evidente que no se puede desvincular la moral cristiana de la fe, pues no tiene sentido que ésta no comporte decisiones éticas. Para el creyente, el sentido moral ha de nacer de una profunda experiencia religiosa que le conecta con el mundo para vivir en él coherentemente a la luz del Evangelio y la experiencia humana (cf. GS 46).

La Teología Moral es, al fin y al cabo, una reflexión sobre la libertad⁴⁰⁰, en el comportamiento humano, es decir, en el desarrollo de los actos de las personas en este mundo. Por tanto, la libertad es una propiedad esencial humana⁴⁰¹, un don de Dios que se le ofrece (pues el hombre es libre), y que forma parte de su condición. Rahner⁴⁰² hablará de libertad ontológica por la que el hombre se hace a sí mismo, o sea, la propia existencia humana finita; y, por otra parte, también encontramos una libertad práctica (o moral), como un don que se tiene que realizar en una existencia, condicionada por el pecado, a través de la deliberación (el discernimiento), la decisión (el optar por algo) y la responsabilidad (como obligación moral de responder a estas decisiones)⁴⁰³. La Teología Moral se centraría, entonces, en esta última libertad a la luz del misterio de Dios, revelado en Jesucristo, que supone la historia de la salvación⁴⁰⁴.

Por consiguiente, los actos morales requieren una libertad, con independencia de condicionantes externos, es decir, que no se encuentre predeterminada, si bien es verdad que podemos encontrar algunos tales como: la cultura, la historia, la educación, etc⁴⁰⁵. Ahora bien, a la hora de hablar de la libertad, no podemos dejar de lado la categoría de

³⁹⁶ Cf. Dionigi Tettamanzi, "Religión y existencia ética cristiana", en *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, ed. Leandro Rossi y Ambrogio Valsecchi (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 935-936.

³⁹⁷ Cf. Häring, *La ley de Cristo* I, 99.

³⁹⁸ Sobre el Reino de Dios, *vid.* Capítulo II, pág. 21 y ss.

³⁹⁹ Cf. Vidal, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*, 145-147.

⁴⁰⁰ Sobre la libertad humana, y la asunción de la gracia, *vid.* Capítulo III, pág. 51-55.

⁴⁰¹ Cf. Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, 362-364.

⁴⁰² Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 121.

⁴⁰³ Cf. Martínez y José Manuel Caamaño, 378-381.

⁴⁰⁴ Cf. Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, 365-366.

⁴⁰⁵ Cf. *Íbid.*, 367-372.

«opción fundamental»⁴⁰⁶ como aquella que constituye la expresión de un modo de entender al ser humano (y la moral) y de concebir la base de todas sus decisiones morales. Se trata de la respuesta moral que el ser humano da al hecho mismo de existir⁴⁰⁷, la postura que el individuo adopta ante su existencia en libertad. En términos cristianos⁴⁰⁸, sería el interrogante personal al modo de vida en el seguimiento de Cristo para crecer según el plan que Dios tiene para cada uno, con el fin de alcanzar la felicidad. Por tanto, la aceptación de la llamada a vivir en comunión con Dios y asumir la redención de Cristo es ya, de por sí, una opción fundamental para la realización personal, que se lleva a cabo por la conversión.

La concreción de esta libertad basada en una opción fundamental se da en los actos que, por tanto, responden a unos valores morales y se desarrollan en situaciones y tiempos concretos por personas determinadas. De ahí la importancia concedida a las acciones y a su valoración, para la cual la tradición se ha servido de tres elementos⁴⁰⁹: objeto, o resultado concreto del acto (*finis operis*), que se traduce en la concreción última de una decisión); el fin, o la intención con la cual se lleva a cabo el acto (*finis operantis*) y las circunstancias, o mediaciones y contextos en los que se realizan.

En definitiva, la libertad como don de Dios constituye al hombre para que despliegue su existencia en el mundo y pueda manifestar su condición de imagen de Dios⁴¹⁰ (cf. GS 17), ya restaurada por la Redención. Por esta libertad, pues, se está llamado a vivir desde la responsabilidad y la coherencia a una opción fundamental fundada en la experiencia del infinito amor redentor de Dios, de tal forma que los actos que lleve a cabo estén orientados a la consecución del bien y sean, a su vez, signos y testigos de la redención por medio de su comportamiento moral.

Ahora bien, a la hora de orientar sus actos, el creyente cuenta con su conciencia, es decir, con la voz de Dios a través de la naturaleza del hombre⁴¹¹, en cuanto creada por Él, a través de su racionalidad, que le confiere su dignidad. Por tanto, la conciencia acaba siendo un diálogo entre la persona y Dios, que atañe a la totalidad del individuo y le conduce a la redención de Cristo⁴¹², pues el hombre es responsable de su propia salvación⁴¹³, en cuanto que de él depende aceptarla y obrar en consecuencia. De esta manera, se afirma que la conciencia es norma subjetiva de moralidad⁴¹⁴, pues obliga y compromete a la persona, siendo así que, en la obediencia a esa norma, el ser humano se juega su dignidad y por ella será juzgado (cf. GS 16), y, a su vez, se halla en el corazón del hombre, donde éste la descubre (cf. GS 16), pues Dios la ha depositado en su interior;

⁴⁰⁶ Cf. Martínez y José Manuel Caamaño, 399-403.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 392.

⁴⁰⁸ Cf. Flecha Andrés, *Moral Fundamental*, 211-212.

⁴⁰⁹ Cf. Martínez y José Manuel Caamaño, 404-407.

⁴¹⁰ Cf. Häring, *La ley de Cristo I*, 168-169.

⁴¹¹ Cf. *Ibid.*, 196-197.

⁴¹² Cf. Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, 520-522.

⁴¹³ Cf. Häring, *La ley de Cristo I*, 95.

⁴¹⁴ Cf. Martínez y José Manuel Caamaño, 455.

así pues, es Palabra dada por Dios, revelación hecha al hombre para que éste la descubra y, por sus actos, llegue a la salvación y se consume en él la redención de Cristo.

Como ya hemos apuntado, el acto moral presupone la búsqueda del bien⁴¹⁵. A este respecto, la conciencia es la norma de moralidad por donde pasan todas las valoraciones morales de las acciones humanas, sin que por ello se afirme su autonomía como para crear una moralidad propia⁴¹⁶; se trata, al fin y al cabo, de una mediación entre el valor objetivo y la actuación de la persona, «que debe amar y practicar el bien, y que debe evitar el mal» (cf. GS 16). Por tanto, «la conciencia es el acto de inteligencia de la persona que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar, así, un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora» (VS 32).

Asimismo, la conciencia, por ser fundamento de la dignidad humana, debe ser formada y cuidada de acuerdo con esa dignidad⁴¹⁷, de manera que pueda perseguir el bien en el desempeño de su moralidad. No obstante, para que la actuación de la conciencia sea perfecta, debe obrar, en primer lugar, con rectitud, de manera coherente con esa voz de Dios que encuentra en su interior; en segundo, con verdad, persiguiendo y adecuándose en su comportamiento a la verdad objetiva, la cual debe buscar para actuar en consecuencia; y tercero, con certeza, y no de manera dudosa⁴¹⁸.

Así pues, como ya hemos mencionado, será mediante el discernimiento que la conciencia encuentra su modo de obrar conforme a la voluntad de Dios, la cual debe esforzarse en buscar. Así, conformará su actuar en el mundo, en conciencia, con el plan salvífico de Dios y su comportamiento, con la acción redentora de Cristo. De esta manera, el ser humano, en la búsqueda constante del bien para dirigir sus actos hacia este fin, llevará una vida en consonancia a su aceptación libre de la Redención y salvación ofrecidas por el Padre en Cristo, que, por el Espíritu Santo, le llevará a la comunión con Dios y a obrar en consecuencia.

Ahora bien, en el modo de actuar de las personas, éstas, por la propia condición pecadora del hombre, no siempre se orientan responsablemente hacia este bien al que están llamados, sino que obran el mal, es decir, pecan⁴¹⁹. A la hora de hablar de pecado, pues, no podemos reducirlo a una realidad meramente subjetiva, en la que sólo interviene el individuo y su conciencia, sino que éste tiene también una dimensión objetiva, que afecta al ser humano en todas sus relaciones. El pecado es «una co-determinación de la propia libertad finita por la culpa ajena»⁴²⁰; en este sentido hablamos de pecado estructural⁴²¹, es decir, en la presencia del mal en estructuras que conforman el mundo y

⁴¹⁵ Cf. Rahner, 117.

⁴¹⁶ Cf. Martínez y José Manuel Caamaño, 419-420.

⁴¹⁷ Cf. Häring, *La ley de Cristo* I, 200-202.

⁴¹⁸ Cf. Martínez y José Manuel Caamaño, 455-456.

⁴¹⁹ Sobre la condición pecadora del hombre, *vid.* Capítulo III, pág. 46-51.

⁴²⁰ Cf. Rahner, 144-145.

⁴²¹ Cf. Vidal, *Moral de actitudes* I, 709-712.

la sociedad. Así pues, podemos hablar tanto de pecado personal, como colectivo (*mysterion iniquitatis*)⁴²².

No obstante, el pecado, aun siendo tema central de la fe⁴²³, no tiene la última palabra, sino que donde éste abunda, sobreabunda la gracia (Rom 5, 20)⁴²⁴, el amor de un Dios revelado a los hombres como un Padre misericordioso, un Hijo Redentor y un Espíritu transformador. Por su entrega redentora en la cruz, Jesucristo, asumiendo por su encarnación la condición humana, carga con todo el pecado de los hombres, lo vence por su resurrección, y trae a los hombres la justificación para que vivan en comunidad, en medio del mundo, la salvación prometida por Dios y lleguen a la comunión con Él, como el culmen de su plenitud y del don amoroso de Dios (*mysterion pietatis*)⁴²⁵.

Cuando hablamos de pecado, la reflexión teológica, a lo largo de la historia, ha distinguido entre pecados mortales (o graves), y veniales (o leves)⁴²⁶, dependiendo de si tratan de describir su gravedad moral o los efectos de éstos en el hombre⁴²⁷. Los primeros se consideran como aquellos que destruyen la caridad en el corazón del hombre por una infracción grave de la ley de Dios, rompiendo la comunión con Él y causando un distanciamiento con la fuente del amor (cf. CEC 1855); los segundos, por su parte, serían aquellos que, sin romper la alianza con Dios, debilitan la caridad impidiendo el progreso del alma en el ejercicio de las virtudes (cf. CEC 1863).

Afirmamos con Bernard Häring que «ni la encarnación, ni las obras, ni la pasión ni la glorificación de Cristo pueden comprenderse sino relacionadas con el pecado»⁴²⁸. Por tanto, en el centro de toda esta reflexión moral debe situarse la redentora misericordia de Dios, pues, mientras el pecador no se halle firmemente con la intención de rechazar manifiestamente a Dios, y mientras mantenga abierta la opción al arrepentimiento, conversión y reconciliación, siempre le será posible acoger la oferta redentora y salvífica de Cristo⁴²⁹. Es por ello por lo que la denuncia que la Iglesia hace del pecado es en virtud de su dimensión profética de dar a conocer al hombre la plenitud a la que están llamados en Cristo (cf. 2Pe 3, 11-15). Por consiguiente, más que centrarse en disquisiciones y precisiones terminológicas, se ha de poner el foco, con benignidad pastoral, en lo fundamental del mensaje cristiano y su Buena Noticia: el perdón de los pecados por la redención en Cristo⁴³⁰, como la salvación ofrecida misericordiosamente de un Dios que «no quiere la muerte del pecador, sino que éste se convierta y viva» (Ez 33, 11).

⁴²² Cf. Juan Pablo II, *Reconciliación y penitencia*, (Madrid: Edibesa, 1999), 48-50.

⁴²³ Cf. Rahner, 117.

⁴²⁴ Vid. Capítulo III, pág. 51-55.

⁴²⁵ Cf. Juan Pablo II, *Reconciliación y penitencia*, 73-74.

⁴²⁶ Cf. Martínez y José Manuel Caamaño, 486-490.

⁴²⁷ Cf. Vidal, *Moral de actitudes I*, 722.

⁴²⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 369.

⁴²⁹ Cf. Flecha Andrés, *Moral fundamental*, 310.

⁴³⁰ Cf. Häring, *La ley de Cristo I*, 371.

V.II. LA MORAL PROTECTORA DE UNA VIDA REDIMIDA

Los actos humanos, en cuanto tal, afectan a la propia persona y a su vida en sus múltiples dimensiones: personales y sociales. La moral cristiana, por su enraizamiento en el amor divino para conformarse con él, pretende ser reflejo de la voluntad de Dios para que las personas lleguen a la plenitud de su filiación divina y gocen de una existencia redimida. Así pues, para tal fin, irá encaminada a proteger los valores evangélicos y la dignidad de la persona en todo lo referente a las relaciones interpersonales, la sexualidad de la persona, la generación de la vida, etc., siempre desde la clave de la misericordia y la benignidad pastoral.

El matrimonio es uno de estos valores a los que la Iglesia concede especial importancia como uno de los medios de realización humana en el amor de Cristo⁴³¹. A la hora de definirlo, si bien a lo largo de la historia ha tenido modos diferentes de concebirse en su esencia y finalidad, actualmente se le considera como «comunidad conyugal de vida y amor» (GS 48), es decir, es un acto humano por el cual dos personas, varón y mujer, entregan su vida el uno al otro para siempre, de un modo indisoluble, fiel y estable, en alianza perpetua que manifiesta el deseo de Dios con su pueblo⁴³², en términos de amor y compromiso, como se puede constatar en la literatura profética (Oseas, Jeremías...) o sapiencial (Cantar de los Cantares), así como a lo largo del Nuevo Testamento (especialmente en el epistolario paulino) poniendo en relación a la Iglesia como esposa de Cristo⁴³³. Así pues, se trata de una realidad humana, no creada por la Iglesia, pero sí asumida por ella como una dimensión sacramental (ratificada por Trento, DH 1801)⁴³⁴, que refleja, en unión íntima, la perfección de Dios que posibilita la realización del amor humano para alcanzar el ser imagen de Dios⁴³⁵.

Complementando lo afirmado en el capítulo anterior, con el matrimonio nos situamos en un lugar primordial para experimentar la gracia, pues abre al ser humano a la presencia del amor de Dios⁴³⁶. Los cónyuges hacen ofrenda recíproca de su vida en el amor de Dios en Cristo (cf. 1Cor 7, 39), de tal forma que, del mismo modo en que Cristo se entregó en vida y en la cruz amorosamente por todos, por la Iglesia, así el hombre y la mujer también son signos de este amor redentor para el mundo (cf. Ef 5, 25-33)⁴³⁷.

El matrimonio, al ser en su base una realidad antropológica, no puede desligarse de la sexualidad inherente a la persona⁴³⁸, que se encuentra en íntima conexión con el amor (cf. GS 49-51), pues «la dimensión sexual es necesaria en el matrimonio»⁴³⁹. De

⁴³¹ Cf. Bernard Häring, *La ley de Cristo II* (Barcelona: Herder, 1961), 296-297.

⁴³² Cf. Juan Pablo II, *Familiaris Consortio* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1981), 23-24.

⁴³³ Cf. Antonio Hortelano, *Problemas actuales de moral II, la violencia, el amor y la sexualidad* (Salamanca: Sígueme: 1982), 419-451.

⁴³⁴ Sobre el sacramento del matrimonio, *vid.* Capítulo IV, pág. 69-70.

⁴³⁵ Cf. Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 21-23.

⁴³⁶ Cf. Rahner, 481-482.

⁴³⁷ Cf. Comisión teológica internacional, “Doctrina católica sobre el matrimonio” en *Documentos 1969-2014* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 94-95.

⁴³⁸ Cf. José Ramón Flecha, *Moral de la persona* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002), 34-37.

⁴³⁹ Cf. Hortelano, 486.

esta manera el amor conyugal se plasma en actos morales concretos como son: la intimidad conyugal, la generación de vida, la educación de los hijos... que deben llevarse a cabo con libertad, responsabilidad y conciencia. Así pues, para salvaguardar la rectitud ética de la vida matrimonial, es necesario que ésta sea siempre expresión del amor, un amor plenamente humano, fiel y exclusivo que sea capaz de generar vida (cf. HV 9). Es decir, la sexualidad se trata de un don que, además de llevar consigo una posibilidad procreativa y fecunda, también es un canal de comunicación interpersonal, como entrega del propio cuerpo a modo de ofrenda de la persona en su totalidad en amor pleno⁴⁴⁰, a ejemplo de la entrega redentora de Cristo en la cruz. De tal forma que, igual que por el amor del Padre fuimos liberados del pecado por los méritos de la redención del Hijo, e introducidos en una vida nueva por el Espíritu, así el amor conyugal también está llamado a liberar a la otra persona del mal de este mundo por el amor en Cristo⁴⁴¹ hasta la muerte, pues «el matrimonio es un modo de realizar la existencia personal y de cumplir la vocación dentro de la Historia de la Salvación»⁴⁴².

El ser humano, en virtud de su condición creatural y del mandato divino a él encomendado (cf. Gn 9, 7), es el responsable de generar vida en este mundo y de respetarla como don excelso de Dios⁴⁴³. Por tanto, cualquiera que atente contra ella, ofende al Creador (cf. Gn 4, 13-15; Dt 5, 6-21; Ex 20, 13...), pues el hombre, cumbre de la creación, imagen y semejanza de Dios, es sagrado (cf. *Donum Vitae* 53). La propia Escritura⁴⁴⁴ da testimonio de la voluntad de Dios de respetar la vida como don y bendición (cf. Gn 1, 28; 9, 1), como parte de su proyecto para el hombre (cf. Jos 3, 10; Sal 42, 3; Prov 2, 19...). No obstante, como pone de manifiesto el Nuevo Testamento, la vida no es un valor absoluto, sino que debe ser puesta al servicio del Reino⁴⁴⁵, como hiciera Jesús con su propia muerte y resurrección. En definitiva, el valor de la vida es innegable, pero no debe considerarse un fin último de la existencia humana, sino que se debe descubrir, a la luz de los valores evangélicos, que ésta sólo tiene sentido si se entrega⁴⁴⁶ (cf. Jn 15, 13), pues sólo así podrá vivirse con plenitud desde la redención. Por consiguiente, es tarea del ser humano, iluminado por la fe, defender y proteger responsablemente la propia vida, con sus propios actos, así como la del resto de las personas, especialmente la de las más débiles y vulnerables⁴⁴⁷ (cf. Mt 25, 40-44), dada la dignidad de la que toda persona está revestida (cf. Sal 8, 6).

La Iglesia, desde siempre, ha sido protectora y garante de la vida humana; por ello, se manifiesta en contra de todo comportamiento que pueda acabar con ella (guerras, condenas, abortos, eutanasia, suicidio...), pues no compete al hombre acabar con aquello

⁴⁴⁰ Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 21-23.

⁴⁴¹ Cf. Walter Kasper, *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Santander: Sal Terrae, 2013), 198.

⁴⁴² Cf. Marciano Vidal, *Moral de actitudes II, moral del amor y la sexualidad* (Madrid: Perpetuo Socorro, 1991), 389.

⁴⁴³ Cf. Flecha, *Moral de la persona*, 264.

⁴⁴⁴ Cf. Flecha, *Moral de la persona*, 174-176.

⁴⁴⁵ Cf. Häring, *La ley de Cristo II*, 208.

⁴⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 213.

⁴⁴⁷ Cf. Häring, *La ley de Cristo II*, 208

que pertenece a Dios⁴⁴⁸, sino orientar su vida al bien. Desde el misterio de Cristo, vemos cómo su muerte y resurrección trajeron al hombre la redención, es decir, una vida nueva para acogerla, defenderla y vivirla desde el amor pleno, una vida redimida, vida en abundancia (cf. Jn 10, 10). Asimismo, la Iglesia es madre preocupada que conoce las fallas de sus hijos; por este motivo, ante la diversidad de situaciones que pueden darse por los actos de atentado a este don de Dios, ésta debe siempre mostrarse acogedora, comprensiva y acompañante ante las situaciones de dolor⁴⁴⁹, especialmente si el creyente muestra signos de arrepentimiento y voluntad de conversión. Es aquí cuando la condena no tiene cabida, sino sólo el amor misericordioso de Dios. Es aquí cuando cobra sentido la redención de Cristo a todos los hombres y mujeres.

Así pues, los actos humanos no sólo se encuentran orientados a los actos del propio individuo (desde la clave de una moral y el pecado personal), sino que también estos repercuten en una dinámica colectiva (desde un moral social y el pecado estructural). Es decir, la consecución del bien no sólo conlleva una responsabilidad para la existencia del sujeto, sino que éste, en cuanto que se desarrolla en comunidad, debe perseguir libremente y en conciencia, a partir de su comportamiento subjetivo, el bien colectivo en el mundo. En este ámbito destacan, de manera preponderante, la búsqueda de la paz y la justicia social como valores inherentes al Reino predicado por Jesús de Nazaret, que hallan su plenitud efectiva en la redención de Cristo como consecuencia de la liberación del pecado que afecta, no sólo, pues, a cada hombre, sino a toda la sociedad.

Cuando hablamos de paz, desde una perspectiva católica, no nos referimos únicamente a la ausencia de conflicto y violencia, sino al estado de plenitud de las personas en todas sus dimensiones. Esta noción hunde sus raíces en el concepto hebreo de *Shalom*⁴⁵⁰, la cual Jesús, en su predicación del Reino y pasión, hace suyo (cf. Mt 5, 9; Lc 10, 5)⁴⁵¹ y, con su resurrección confirma como el estado al que están llamados a participar los redimidos (cf. Jn 20, 19-31), y que deben difundir por el mundo: *χάρις καὶ εἰρήνῃ ἀπο τοῦ Θεοῦ* (cf. 1Cor 1, 3; Gal 1, 3; Ef 1, 2; Col 1, 2, etc.).

Por tanto, ya desde las primeras comunidades, los cristianos viven el amor, presente en la propia vida y las relaciones interpersonales, como criterio articulador de su experiencia de fe en el Resucitado, para la no violencia (llegando incluso al martirio por ella), y la búsqueda de esa paz, siguiendo fielmente el ejemplo de Jesucristo. Así pues, la promoción de la paz es parte de la misión de la Iglesia en su proclamación de la Buena Noticia del Reino⁴⁵², oponiéndose a todo comportamiento humano cuyos actos puedan ponerla en peligro (guerras – justas o injustas –, dominación política, intereses económicos...)⁴⁵³. La paz se entiende, entonces, como algo más allá de la ausencia de

⁴⁴⁸ Cf. Javier Gafo, *Bioética teológica* (Madrid: Desclée de Brouwer, 2003), 101-108.

⁴⁴⁹ Cf. Flecha, *Moral de la persona*, 264.

⁴⁵⁰ Cf. Luis González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad* (Santander: Sal Terrae, 1998), 348-350.

⁴⁵¹ Cf. Elisabeth A. Johnson, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2003), 50ss.

⁴⁵² Sobre la Iglesia, signo e instrumento de la Redención, *vid.* Capítulo IV, pág. 63-65.

⁴⁵³ Cf. Marciano Vidal, *Moral de Actitudes III* (Madrid: Perpetuo Socorro, 1991), 794.

violencia, como una aspiración de la humanidad que se relaciona con el proyecto salvífico de Dios y su justicia⁴⁵⁴.

El concepto de paz en la Iglesia se ha convertido en un tema de central importancia⁴⁵⁵ como la meta moral que trae consigo la justicia social, la búsqueda del bien común y los derechos y deberes de la persona (*Populorum Progressio* 87, *Caritas in Veritate* 7, etc.), para la planificación de todas las aspiraciones de los hombres. La paz, desde la teología de la encarnación y de la imagen y semejanza con Dios⁴⁵⁶ de todos los hombres, debe ser consecuencia de la fraternidad de los seres humanos dada su filiación con Cristo⁴⁵⁷; por eso, la Iglesia condena cualquier obrar que ponga en peligro la paz social, exhortando siempre al recurso del diálogo y la comunicación interhumana⁴⁵⁸. Para tal fin, la Iglesia no se desdice de los aportes de la sociedad en materia de desarrollo (cf. GS 64-66; PP 87), Derechos (y deberes) Humanos (PIT 9-34), o la justicia social (CIV 1), sino que la apoya y fomenta para buscar juntamente con el mundo la paz que sólo el Redentor puede darnos (cf. Jn 14, 27), pues «la paz es el rostro social de la Caridad»⁴⁵⁹, de modo que «la paz y la reconciliación son el corazón y la mejor expresión de la redención»⁴⁶⁰.

En la reflexión sobre la justicia, partimos de la base de que el ser humano realiza su existencia en un mundo donde, por sus actos, la injusticia y desigualdad encuentran su lugar en medio de las realidades interpersonales. Ahora bien, a la hora de definir la justicia, es preciso atender a las diferentes categorías tradicionales que se han tenido de ella⁴⁶¹: por una parte, la justicia conmutativa procura la igualdad entre las personas en virtud de su común dignidad; por otra, la justicia distributiva intenta garantizar el derecho participativo de todas las personas en los bienes públicos de la sociedad para preservar dicha dignidad; por último, la justicia contributiva (o legal) busca demandar a cada hombre aquello que se requiere para el bien común de todos (cf. *Divini Redemptoris* 51).

No obstante, para la moral católica, la justicia no simplemente guarda un cariz económico, legal o político, sino que en el trasfondo de su reflexión encuentra un componente teológico importante⁴⁶²: el amor de Dios, es decir, los hombres deben, con sus actos, responder con justicia a un Dios que es fiel y justo en cuanto viven la fraternidad que le comporta la adhesión a este Dios y su Alianza. Jesucristo predica, con el Reino⁴⁶³, una vida nueva, redimida, basada en el perdón y la misericordia a partir de la obediencia

⁴⁵⁴ Cf. Juan XXIII, *Pacem in Terris* (Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1971), 15-17.

⁴⁵⁵ Cf. Alfonso Cuadrón, *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid: BAC, 1993), 791-813.

⁴⁵⁶ Cf. José Manuel Aparicio, “Epistemología de la doctrina social de la Iglesia”, en *Pensamiento Social Cristiano*, ed. José Manuel Caamaño, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2015), 25.

⁴⁵⁷ Cf. Julio Luis Martínez, *Libertad religiosa y dignidad humana* (Madrid: San Pablo, 2009), 215.

⁴⁵⁸ Cf. González-Carvajal, 370-383.

⁴⁵⁹ Vidal, *Moral de Actitudes* III, 814.

⁴⁶⁰ Cf. Comisión Teológica Internacional, “Cuestiones selectas sobre Dios redentor”, 428.

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*, 110

⁴⁶² Cf. Häring, *La ley de Cristo* I, 554-555.

⁴⁶³ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes* III, 828.

a Dios (cf. Mt 6,33)⁴⁶⁴. Así pues, la justicia, en su predilección por los pobres⁴⁶⁵, supone al mismo tiempo esta dimensión política y económica en favor de ellos y en pos de su igualdad, a la vez que apuesta por la restitución de la dignidad humana a la luz de la justificación por la Redención en Cristo.

La Iglesia, por tanto, en conformidad con el Evangelio, ha velado siempre por la justicia en todas estas dimensiones⁴⁶⁶, aunque no lo haga de una manera explícita hasta la publicación de *Rerum Novarum* en 1891, con el consecuente desarrollo doctrinal social que desembocará en las afirmaciones del CVII sobre el desarrollo integral de los pueblos y sus individuos (cf. GS 64), el bien común en vistas a la perfección de los hombres en dignidad (cf. GS 26), denunciando las desigualdades económicas y sociales de la humanidad (cf. GS 29).

Con ello, en un contexto de creciente malestar, especialmente en la clase trabajadora por la revolución industrial, surge la noción de “justicia social” (en el que se incluirían las concepciones tradicionales ya mencionadas), con el fin de reivindicar el derecho de cada persona a tener lo necesario para gozar de una existencia digna (cf. *Quadragesimo Anno*). Nos hallamos, pues, ante una exhortación al derecho a tener un desarrollo integral, solidario y trascendente (no meramente personal), en interdependencia con el mundo (cf. *Populorum Progressio* 14 y 43), de tal forma que la Iglesia, asumiendo y fomentando los Derechos Humanos (cf. *Pacem in Terris* 143-144), adopta la misión de la promoción social. Ésta es inherente al anuncio del Reino y hace de la justicia social parte central de la predicación del Evangelio (cf. *Evangelii Nuntiandi* 29), y anticipo del destino escatológico al que Dios llama a la humanidad, pues «el plan de Dios es la redención del género humano y su liberación de toda opresión» (Sínodo de los obispos de 1971).

Por consiguiente, podemos afirmar con la Comisión Teológica Internacional⁴⁶⁷, que el ser humano, y en especial los cristianos, estamos llamados a organizar este mundo y la sociedad de modo que las condiciones de vida humana se vean mejoradas en todos los niveles. Así, se nos invita a aumentar la felicidad de los individuos, promover la justicia y la paz entre todos, y favorecer el amor que no excluya a nadie sobre la faz de la tierra.

⁴⁶⁴ Cf. Häring, *La ley de Cristo* I, 555.

⁴⁶⁵ Cf. Vidal, *Moral de Actitudes* III,133-139.

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 115.

⁴⁶⁷ Cf. Comisión Teológica Internacional, “Cuestiones selectas sobre Dios redentor”, 408 y 428.

VI. HACIA LA PLENITUD DE LA REDENCIÓN

El cristiano orienta toda su existencia a la plena comunión con Dios, pues éste es, al fin y al cabo, el objeto de la Redención de Cristo. El hombre, mediante sus actos, orienta su vida, en libertad y conciencia, hacia Dios, el Creador, para conformarse con el Hijo y vivir en el Espíritu Santo⁴⁶⁸; esta tendencia hacia Dios sólo puede ser llevada a cabo, por su gracia, a través de la fe, la esperanza y la caridad. Es decir, las virtudes teologales impulsan dinámicamente la vida cristiana hacia el Misterio último y definitivo que se ha revelado gratuitamente, por amor, a los hombres como Padre, concretamente en la entrega de Jesucristo en la cruz, y en el Espíritu que habita en el corazón del mundo. El cristiano, consciente de su ser creatural, finito y limitado, y de su condición pecadora⁴⁶⁹, responde agradecidamente a esta gracia redentora de Dios. Por consiguiente, el conjunto de los creyentes en Cristo, como Iglesia que participa en los sacramentos, experimentan a Dios en comunicación con el ser humano, y basan su existencia en corresponder a su amor extremo con amor, confiando en Él como apoyo y guía, en espera anhelante de la comunión plena con Él.

Esta fe, esperanza y amor llevan al hombre a encontrar el sentido último de la historia de la salvación en la consumación de su vida y de toda la creación, de tal forma que, en el horizonte de su existencia, atisba el fin último de las promesas de Dios al mundo. Así pues, desde las virtudes teologales, el creyente observa el Reino de Dios, presente ya en su propia historia, tendiente hacia su plena instauración definitiva. Por este motivo, hablar de un futuro transcendente conecta al cristiano con su existencia actual y lo compromete a una vida correspondiente. Cristo, pues, anunciador del Reino de amor del Padre⁴⁷⁰, es el fundamento de la existencia virtuosa de todo cristiano, quien halla en Él el cumplimiento de las promesas por su misterio pascual. De esta manera, la fe en la resurrección de Jesús de Nazaret sitúa al cristiano en la esperanza de estar participando en esta redención amorosa, ya presente y actuante, que alcanzará su ultimidad en la venida del Hijo de Dios para conducir a aquellos que acepten libremente la salvación definitiva de Dios hacia la consumación de su existencia. Por consiguiente, el ser humano, redimido, o sea, receptor de la redención, el perdón de los pecados por Cristo en la cruz (cf. Ef 1, 7), aguarda la plenificación de su redención, es decir: la comunión definitiva con Dios.

VI.I. FE, ESPERANZA Y CARIDAD POR Y HACIA LA REDENCIÓN

Fe, esperanza y caridad, las llamadas virtudes teologales, orientan la vida del cristiano y la conducen, hacia el fin de la salvación y toda existencia cristiana: la comunión con Dios. Gracias a la redención de Cristo en la cruz, la gracia de Dios se ha manifestado plenamente y derramado incondicionalmente sobre la humanidad para, por ella, llevar a plenitud a los hombres.

⁴⁶⁸ Vid. Capítulo V, pág. 72-77.

⁴⁶⁹ Vid. Capítulo III, pág. 46-51.

⁴⁷⁰ Vid. Capítulo II, pág. 20-26 y 31-32.

Comenzamos afirmando que, si bien fe, esperanza y caridad es una fórmula de creación propiamente cristiana que Pablo hace suya como fruto de su reflexión madurada sobre la vivencia de la existencia cristiana, sus fundamentos se sitúan en los testimonios bíblicos. Así pues, por una parte, podría hablarse de un desarrollo discontinuo de esta terna con respecto al Antiguo Testamento, afirmando a su vez, por otra, cierta continuidad con él, dado que se pueden vislumbrar ciertas raíces veterotestamentarias en su concepción, que servirán de base para comprender cada uno de los tres elementos del ternario para el Nuevo Testamento y la vida cristiana. Por consiguiente, es cierto que no encontramos en el Antiguo Testamento semejantes conceptos abstractos que hablen de ellos de manera tan explícita y taxativa. No obstante, sí podemos constatar el uso de verbos y expresiones que dan cuenta de las acciones de creer, esperar y amar⁴⁷¹.

En primer lugar, nos encontramos el verbo נאם como el término más relevante a la hora de hablar sobre la fe, el cual alude a la estabilidad sólida y a la seguridad resistente, que surgen de la entrega y abandono confiado a alguien (en este caso a Yahveh). Sus formas verbales más habituales (*niphal* y *hiphil*) expresan, respectivamente, la fidelidad firme en el cumplimiento de la Alianza, manifestada en la elección de Dios y en el consentimiento del Pueblo, así como en la entrega del don de Dios y la confianza de Israel. Por tanto, la fe veterotestamentaria supone una confianza segura, una relación totalizante y exclusiva en el reconocimiento de la absoluta trascendencia de Yahveh, siendo así que la fe se concibe como un don que no se puede poseer, sino acoger libremente, que conlleva el consentimiento, el disentimiento y el reconocimiento hacia Dios que ha liberado y redimido a Israel, de forma que el creyente responde con confianza a esta acción salvífica, se apropia de ella, se ve transformado y se inclina hacia la Promesa de Dios⁴⁷².

En segundo lugar, la esperanza en el Antiguo Testamento se halla en dependencia con la fe, pues se trata de la espera confiada, una vuelta hacia la fidelidad en la fuerza salvífica de Yahveh y sus promesas. Los términos más usados (אמנתי y אמת) ofrecen la visión anhelante de un pueblo que sabe que Dios es su esperanza (cf. Sal 130). Progresivamente, la esperanza va ensanchando el deseo de Israel más allá de la tierra y la descendencia, abriéndose a Dios como su futuro, quien les otorga fortaleza y acompañamiento para seguir caminando pacientemente en este mundo hacia la salvación prometida.

Por último, la caridad veterotestamentaria es la clave para entender la historia salvífica y la acción redentora de Dios en favor de su pueblo: Dios ha salvado a Israel por amor, no por méritos, y eso les hace sabedores de una relación de amor exclusiva con Yahveh. Por tanto, el pueblo debe responder a esta alianza de amor con Dios mediante el cumplimiento de la ley, que posibilita al hombre la comunión con Dios, experimentando en ella su amor como origen de sus exigencias (cf. Dt 6, 4-9). Así pues, la salvación de Dios, y, por consiguiente, la posterior redención de Cristo en la cruz, se fundamenta en el amor gratuito e incondicional de Dios (אמת).

⁴⁷¹ Cf. Nurya Martínez-Gayol, "Virtudes teológicas", en *La lógica de la fe*, ed. Ángel Cordovilla, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 726-727.

⁴⁷² Cf. Juan Alfaro, *Cristología y antropología* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973), 415-420.

Por su parte, en el Nuevo Testamento⁴⁷³ encontramos una continuidad con todo lo anterior, a la vez que una novedad radical expresada desde el acontecimiento pascual y redentor de Cristo. De este modo, la existencia cristiana cobra un nuevo sentido desde la fe, la esperanza y la caridad como respuesta vital del ser humano a la acción salvífica de Dios, cuyo centro y culmen es Jesús de Nazaret, Hijo de Dios muerto y resucitado para la redención del hombre. La fe como entrega confiada a Dios es ahora un creer en su enviado, como condición necesaria para creer en Dios (cf. Jn 12, 44). A su vez, Cristo se manifiesta como la revelación del Dios de la esperanza, aquel que da a conocer al hombre el horizonte de futuro de su existencia⁴⁷⁴. El amor cristiano se vivirá desde la entrega y el servicio radical, a imitación de Jesús de Nazaret que mostró a los hombres el modo de amar de Dios, siendo el amor trinitario el modelo de amor fraternal para la humanidad.

Queda claro, pues, que la terna fe-esperanza-caridad es condición necesaria en la comunidad cristiana para vivir una vida de redimidos, infundidas por Dios y acogidas por el hombre⁴⁷⁵. Sin embargo, son pocos los testimonios neotestamentarios en los que encontramos las tres juntas como una unidad (1Cor 13, 13; 1Tes 1, 2ss; y Heb 10, 22ss). Más común, pues, es la aparición de dos de ellos juntamente, lo que se conoce como las binas, de las cuales, la más habitual es la yuxtaposición entre fe-caridad. Cristo aparece como el ejemplo y fundamento de este binomio, como aquel que expresa y condensa toda la vida cristiana (cf. Gal 5, 5; 2Tm 1, 13; 1Tm 1, 5...). Por tanto, es evidente que, para Pablo, la fe (*πίστις*) es la actitud básica que une al cristiano con el Redentor y ordena toda su vida basándola en el amor (*ἀγάπη*), en la adhesión a Él de todo corazón. Por otra parte, la segunda pareja la conforman la fe y la esperanza, para expresar cómo la primera orienta la esperanza del cristiano hacia la gloria de Dios y el cumplimiento de todo su plan de Salvación en Cristo (cf. Heb 11, 1; 1Pe 1, 20-21; Rom 15, 13...). Fe y esperanza se iluminan mutuamente y se sostienen, pues la fe revela al hombre la esperanza escatológica y le hace partícipe de ella, con su consecuente compromiso paciente en la instauración del Reino, presente ya en la tierra⁴⁷⁶.

Poco a poco, la reflexión de las binas dará origen a la solidificación del ternario como síntesis de toda existencia cristiana. El ejemplo más sobresaliente es 1Cor 13, 13, en el que Pablo anima a vivir la fe, la esperanza y la caridad como una unidad⁴⁷⁷: la fe es acogida de la gracia, del amor de Cristo que redime, justifica, salva, junto con la esperanza que brota de la comunión con Él. El culmen de toda vida cristiana, es decir, la redención plena, la comunión definitiva con Dios, consiste en la vivencia de las tres en plenitud⁴⁷⁸. En otras palabras, el cristiano, redimido por Cristo, recibe la gracia por libre elección para vivir su vida en cuanto tal y orientarla en este mundo, a través de la fe, la esperanza y la caridad, hacia una vivencia plena de ellas en el final de los tiempos.

⁴⁷³ Cf. *Ibid.*, 420-428.

⁴⁷⁴ Cf. Juan Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona: Herder, 1972), 141-142.

⁴⁷⁵ Cf. Martínez-Gayol, "Virtudes teologales", 721.

⁴⁷⁶ Cf. Olegario González de Cardedal, *La palabra y la paz, 1975-2000* (Madrid: PPC, 2000), 250.

⁴⁷⁷ Cf. Martínez-Gayol, "Virtudes teologales", 732-733.

⁴⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 718-719.

Como ya se ha podido intuir, estas virtudes teologales proceden de Dios y hacia Él están orientadas, por medio de la gracia, como medio para que el cristiano viva como hijo de Dios desde la filiación⁴⁷⁹. Así pues, hablamos de la fe, la esperanza y la caridad como dones otorgados al ser humano por la gracia que Dios mismo le concede por iniciativa propia, desde su mismo acto creador y desde su acto de gracia definitivo: Jesucristo. Partiendo de Dios, la gracia encuentra en el hombre una disposición antropológica (su ser fiducial, esperante y amoroso) que le permite acogerla, de tal forma que fe, esperanza y caridad son autocomunicación de Dios al hombre⁴⁸⁰. Desde el creyente, las virtudes manifiestan la actitud de acogida y respuesta a ese don de la gracia, a través del presentimiento humano⁴⁸¹ de dependencia, carencia y anhelo de una fe, una esperanza y un amor absolutos. Así, la gracia divina se inserta en la naturaleza humana para, sin prescindir de ella, satisfacer esta necesidad, a la par que ampliar el horizonte de sus deseos hacia algo aún mayor. Para ello es necesaria una disposición de acogida (consentimiento, desistimiento y reconocimiento), una asimilación y apropiación de la gracia, una expansión y plenificación de las estructuras humanas (que conduzcan a la conformación con Cristo), así como una convergencia final hacia la comunión plena, fruto del propio deseo de tendencia hacia Dios en Cristo (como afirma Santo Tomás)⁴⁸².

La fe, la esperanza y la caridad se comprenden, entonces, como dinamismos con determinadas características⁴⁸³: en primer lugar, totalizadores, pues, al igual que la gracia, afectan a toda la persona en cada una de sus dimensiones; también, como ascendentes y descendentes⁴⁸⁴, pues de Dios proceden y a Él retornan por la respuesta del ser humano, que halla en sí su transformación interna (de modo centrípeto) para lanzarse hacia el mundo y Dios (de manera centrífuga). En tercer lugar, como dinamismo de inclinación, dado que las virtudes hacen que la vida de los hombres tienda gozosamente por el Espíritu hacia su Creador; y, por último, como transformadores, pues producen un cambio en la persona que acoge dicha gracia, se apropia de ella y actúa conforme a ella.

Asimismo, es necesario recalcar que las virtudes teologales no son realidades ya dadas al cristiano de una vez y para siempre como consecuencia de su aceptación libre de la fe cristiana y de la redención de Cristo, sino que se encuentra, por ellas, ante un continuo crecimiento de la gracia, es decir, ante un proceso mediante el cual el ser humano va configurando su naturaleza redimida con el Hijo, por el Espíritu Santo para llegar a la comunión con el Padre⁴⁸⁵, es decir, a la plenitud de la redención. Así pues, este crecimiento en la gracia conduce a una nueva relación con el Dios trinitario, revelado a los hombres, y con el mundo (su creación)⁴⁸⁶, de modo que, a través de ella, la criatura

⁴⁷⁹ Cf. *Ibíd.*, 724.

⁴⁸⁰ Cf. Alfaro, *Cristología y antropología*, 449.

⁴⁸¹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca: Sígueme, 2004), 71.

⁴⁸² Cf. Alfaro, *Cristología y antropología*, 444-445.

⁴⁸³ Cf. Juan Alfaro, "Persona y gracia", *Selecciones de teología*, Vol. 2.5, (enero-marzo 1963): 3-10.

⁴⁸⁴ Cf. Nurya Martínez-Gayol, "Una aproximación antropológica a la teología de la ternura", en *Teología y Nueva Evangelización*, ed. Gabino Uríbarri Bilbao (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005), 252-330.

⁴⁸⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria I* (Madrid: Encuentro, 1985), 224.

⁴⁸⁶ Cf. González de Cardedal, *La palabra y la paz, 1975-2000*, 250.

logre un perfeccionamiento cada vez mayor por medio de la fe, la esperanza y la caridad, como formas en las que la gracia se hace presente en su naturaleza humana. En definitiva, ante esta llamada a la plenificación, a ser en Cristo y gozar de una redención colmada, el creyente va configurando su ser progresivamente con Él para alcanzar la participación plena en la vida glorificada de Jesús. Hablamos, pues, de redención en términos de filiación y divinización: por la liberación del pecado, Jesucristo restaura nuestra naturaleza y nos hace hijos en el Hijo para que alcancemos el fin de su obra redentora⁴⁸⁷: la consumación de la comunión definitiva con Dios, de tal forma que todo anhelo del hombre está dirigido a la salvación de Dios por el amor actuante⁴⁸⁸.

Las virtudes teologales, por su parte, se hallan mutuamente en interdependencia, de modo que, como observábamos en la teología paulina, existe una unidad tal entre ellas que no pueden entenderse por separado. Así pues, desde el misterio trinitario⁴⁸⁹ de un único Dios, como procedencia de las virtudes, se ilumina nuestro entendimiento de ellas, de tal forma que somos capaces de hablar de una «perijóresis virtuosa». Fe, esperanza y caridad, al igual que el Hijo, el Espíritu y el Padre (a quienes son asociadas respectivamente), mantienen su individualidad preponderante⁴⁹⁰, si bien podemos entender las tres virtudes como parte del amor dinámico que es Dios, origen de ellas en su unidad intrínseca. Hay, por tanto, una necesaria unidad y una mutua interrelación entre las virtudes: la fe causa actos de amor y es la base de todo cuanto se espera; la esperanza indica el fin último de la fe y mueve a perseverar en el amor; por su parte, el amor es expresión viva de la fe y es apoyo concreto de la esperanza.

Para alcanzar tal comunión, a la que estamos llamados, por medio de las virtudes, Cristo es el único mediador, el único acontecimiento salvífico de Dios por su redención. De esta forma, desde una perspectiva cristológica⁴⁹¹, creer, esperar y amar a y en Cristo es la vía que posibilita el encuentro del hombre con Dios, pues Jesús de Nazaret es paradigma de estas tres virtudes para todos los hombres. Para tal fin, el Espíritu derrama sobre los hombres la gracia de Dios como capacitación de esta conformación del ser humano con Cristo. No obstante, la dimensión individual de las virtudes no excluye su carácter comunitario, pues la fe, esperanza y caridad se transmiten en la Iglesia⁴⁹² y, de modo especial, en los sacramentos, vividos en comunidad, como mediaciones concretas donde recibir esta gracia divina⁴⁹³. Así, se garantiza la perseverancia personal en las virtudes teologales, de modo que, recibidas y acogidas personalmente, se despliegan en comunidad para que los hombres, a través de estos dones de Dios, orienten su vida hacia la plenitud de la redención, la consumación de la comunión definitiva con Dios.

⁴⁸⁷ Sobre restauración imagen y semejanza, *vid.* Capítulo III, pág. 44-46.

⁴⁸⁸ Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 290-295.

⁴⁸⁹ Cf. Martínez-Gayol, "Virtudes teologales", 744-745.

⁴⁹⁰ Sobre la *perijóresis*, *vid.* Capítulo II, pág. 38.

⁴⁹¹ Cf. Nurya Martínez-Gayol, "La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor", en *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, dir. Ángel Cordovilla Pérez, José Manuel Sánchez Caro, y Santiago del Cura Elena, (Salamanca: Sígueme, 2005), 579-580.

⁴⁹² Cf. Martínez-Gayol, "Virtudes teologales", 747.

⁴⁹³ *Vid.* Capítulo IV, pág. 65.

VI.II. LA REDENCIÓN CONSUMADA

Cuando hablamos de escatología⁴⁹⁴ nos referimos a aquello que ya se ha ido tratando transversalmente a lo largo del presente trabajo: la consumación definitiva de la creación y de la historia de la salvación; es decir, el fin último de la redención en Cristo que nos conduce a la comunión plena con Dios, objeto de nuestra fe, esperanza y caridad. Nos encontramos, pues, según en el símbolo de la fe⁴⁹⁵, ante la realización plena de la existencia humana entendida desde la resurrección de los muertos y la vida nueva en Dios, transformada por el Espíritu, de la que Cristo es primicia (cf. 1Cor 15), como culminación del acto creador y salvífico del Padre⁴⁹⁶. No obstante, no debemos olvidar que la escatología futura ha comenzado a hacerse presente en la historia por la redención en Cristo: «el futuro auténtico es conocido desde la experiencia presente de salvación»⁴⁹⁷.

Así pues, Jesús recoge la esperanza de Israel (fundada en la liberación de Egipto, la Alianza, las promesas...) y la conduce hacia su plenitud⁴⁹⁸. Yahveh ha actuado en la historia, y lo seguirá haciendo, de tal forma que el pueblo mantiene una confianza plena en el cumplimiento de Su Palabra, que traerá consigo una nueva relación entre Dios y los hombres, una plenitud existencial que sólo se obtiene en la comunión eterna con Dios. El Nuevo Testamento iluminará la concepción escatológica judía desde el acontecimiento Cristo, que lleva todo a término y cumplimiento, pues Él mismo es el Reino de Dios presente ya en la tierra, en la historia humana (cf. Mc 1, 15). Dios se halla ya actuante en este mundo; sin embargo, todavía no se ha manifestado en su plenitud. Los cristianos, incorporados a Cristo por el bautismo y redimidos por Él, aguardan la venida del Señor que traerá el triunfo pleno sobre la Historia, la redención definitiva (cf. 1Cor 15). Por tanto, la resurrección de Jesús es la garantía del fin último de la existencia humana y la participación en su mismo destino⁴⁹⁹.

En las primeras comunidades cristianas⁵⁰⁰, encontramos que, en aquellas de corte paulino, se entenderá a Cristo como el origen y fin de todas las cosas, conectando, así, protología y escatología (cf. 1Cor 8, 6; Ef 1, 4; Gal 6, 15...), esperando firme y comunitariamente una nueva creación, entendida como consumación sobreabundante de la creación ya existente (cf. Rom 5, 20). El ser humano ya goza de las primicias de la redención por el Espíritu, pero espera la liberación definitiva (cf. Col 2, 12; Ef 2, 5-6), pues la salvación viene de la fe en Jesús (cf. Rom 14, 8): «sólo a la luz de la consumación escatológica del mundo, cabe comprender el sentido de su comienzo; la primera

⁴⁹⁴ Cf. Gabino Uríbarri, "Escatología ecológica y escatología cristiana", *Miscelánea Comillas* 54 (1996): 297-316.

⁴⁹⁵ Cf. Uríbarri, "Habitar en el tiempo escatológico", en *Fundamentos de teología sistemática*, ed. *Ibíd.*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003), 254-260.

⁴⁹⁶ Sobre la creación, *vid.* Capítulo III, pág. 24-26.

⁴⁹⁷ Karl Rahner, "Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas" en *Escritos de teología IV* (Madrid: Taurus, 1964), 422.

⁴⁹⁸ Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 125-137.

⁴⁹⁹ Cf. Juan José Tamayo, "Escatología cristiana", en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, ed. Casiano Floristán, y Juan José Tamayo, (Madrid: Trotta, 1993), 377-389.

⁵⁰⁰ Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 141-148.

predicación cristiana expresa esto mismo con su fe en Jesucristo Salvador escatológico y, al mismo tiempo, como mediador de la creación del mundo»⁵⁰¹. Por su parte, para las comunidades joánicas, la escatología se vive preminentemente desde la concepción de que Jesús se halla presente en medio de la comunidad⁵⁰², siendo Él mismo el *eschaton*; es decir, los cristianos ya disfrutaban de la escatología (cf. Jn 4, 25; 5, 23...) porque el Verbo de Dios se ha hecho carne y Él es el acontecimiento salvífico definitivo. Por tanto, la vida eterna comienza en el momento presente (cf. Jn 3, 36; 5, 26...) y el juicio consistirá en tener o no tener fe en el Hijo de Dios (cf. Jn 3, 17-21). En el final de los días será cuando realmente se manifieste aquello que seremos y que ahora sólo preparamos (cf. 1Jn 3, 2).

Destacamos, por consiguiente, que, en el tiempo intermedio desde la resurrección hasta la venida de Cristo en poder, se encuentra la Iglesia como prolongación histórica de la salvación redentora acaecida en Jesús de Nazaret hasta su consumación definitiva (cf. LG 48). Se unifican, así, la escatología de presente y futura (cf. O. Cullmann), es decir, la comunidad de los creyentes espera confiadamente la instauración definitiva del Reino de la salvación mientras lo vive y construye en el presente. No obstante, si bien ya se ha instaurado, su consumación se reserva para el porvenir, momento en el cual tendrá lugar el juicio y la resurrección de los muertos⁵⁰³.

También tenemos que destacar una continuidad y una ruptura entre la esperanza que Jesús proclamaba con su actuación y predicación del Reino⁵⁰⁴, y aquella que anunciaban las primeras comunidades cristianas (basada en el kerigma y el Misterio Pascual). La resurrección de Jesús⁵⁰⁵ supone la ratificación por parte de Dios de todo cuanto Jesús afirmaba y, por tanto, se entiende que todo el que confiesa a Jesús como el Cristo, obtendrá la misma suerte. De esta manera, se da un centramiento cristológico de la esperanza⁵⁰⁶: el Reino predicado por Jesús será del que gozaremos en la vida futura. A este respecto, entonces, se desarrolla la idea de *parusía*⁵⁰⁷ como la llegada de Cristo encarnado, resucitado, glorioso y majestuoso al final de los tiempos para consumir toda la creación y poner fin a la historia de la salvación⁵⁰⁸, derrotando por completo al mal e instaurando definitivamente el Reino y la redención plena (cf. Rom 8, 22ss).

El Reino de Dios se halla, pues, ya presente en la historia humana, pues Cristo glorificado ha inaugurado una nueva economía de la salvación⁵⁰⁹. Por este motivo, la

⁵⁰¹ Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática*, Vol. 2, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996), 159.

⁵⁰² Juan L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la Creación* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 114.

⁵⁰³ Otros autores intentarán también reflexionar sobre la escatología desde una óptica diferente; sin embargo, se ha obviado su desarrollo en este trabajo por la problemática, crítica e inadecuación a la ortodoxia que suponen sus teorías. Hablamos de teólogos tales como Schweitzer, Weiss y Werner (escatología consecuente); Dodd (escatología realizada); Bultmann (escatología existencial); o Käsemann (representante de la escatología del *New Quest*).

⁵⁰⁴ Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Santander: Sal Terrae, 1986), 105-150.

⁵⁰⁵ Sobre la resurrección, *vid.* Capítulo II, pág. 24-26.

⁵⁰⁶ Cf. Karl Rahner, *Escritos de Teología III* (Madrid: Taurus, 1967), 56-68.

⁵⁰⁷ Cf. Nurya Martínez-Gayol, "Escatología", en *La lógica de la fe*, 651-654.

⁵⁰⁸ Cf. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación*, 98-100.

⁵⁰⁹ Cf. Uríbarri, "habitar en el tiempo escatológico", 260-267.

escatología no sólo nos proyecta hacia un futuro de plenitud, sino que también nos llama a un compromiso temporal en el presente como instauración progresiva de ese Reino⁵¹⁰. La esperanza cristiana, desde la fe, mueve al creyente a acercarse a la culminación escatológica, por medio de la caridad, de tal forma que, anhelando la redención definitiva, se viva ya en el mundo la redención operante y efectiva de Cristo en la cruz.

La revelación bíblica nos sitúa ante la convicción de que el Dios creador es el Dios salvador y, por tanto, será el Dios que lleve todo a su consumación. Como veíamos en el apartado anterior, en el Antiguo Testamento⁵¹¹, la esperanza se encuentra proyectada desde las promesas de un Dios misericordioso y fiel, en quien el pueblo pone toda su confianza como su refugio seguro. Por su parte, el Nuevo Testamento concretiza el valor de esa promesa en la persona de Cristo, que encuentra su realización en su resurrección redentora. Así pues, constatamos cómo la esperanza cristiana está íntimamente ligada con la salvación, la plenificación de la humanidad y de la creación, por don gratuito de Dios.

A lo largo de la historia, han sido muchos los modelos e idearios escatológicos con respecto a la salvación humana. Así pues, del optimismo escatológico de los primeros siglos por la participación del creyente en la resurrección del Señor⁵¹², pasamos a una visión más pesimista y condenatoria de la Edad Media, en la que la salvación sólo se logra con grandes esfuerzos y, por tanto, está al alcance de pocos. El Concilio de Trento insistirá en esta idea y desarrollará el tema de los novísimos con un predominio de la idea del juicio y, por tanto, de un Dios que castiga a los injustos y premia a los justos. Por su parte, la modernidad traerá consigo una relegación de todo tema metafísico para centrarse en la historicidad humana, con el consecuente optimismo en favor de los hombres como responsables de la instauración del Reino en la historia como si de una utopía se tratase⁵¹³; es decir, se prescinde mayormente de una salvación trascendente para centrarse en una de corte intramundana. El Concilio Vaticano II se debatirá entre este falso optimismo ajeno a toda realidad divina y el pesimismo catastrofista, sin ofrecer una reflexión clara sobre las verdades eternas, sino pretendiendo alumbrar la condición humana y sus interrogantes a la luz de la plenitud que nos aguarda en más allá de la muerte (cf. GS 39).

La reflexión post-conciliar reflexionará, entonces, sobre esta tensión entre el Reino de Dios futuro y la progresión histórica para su instauración en clave de continuidad. Las tesis de Karl Rahner⁵¹⁴ pueden considerarse como punto de referencia. El teólogo alemán afirma que el ser humano es esencialmente histórico, pues mira al pasado y se proyecta al futuro (anámnesis-prognosis); sin embargo, su único acceso al futuro es a través del presente, es decir, conoce la salvación futura desde su experiencia histórico-salvífica presente. Rahner parte de la base de que Dios puede comunicar al ser humano el futuro como misterio, siendo el hombre el que recibe esta comunicación desde

⁵¹⁰ Vid. Capítulo V, pág. 72 y ss.

⁵¹¹ Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Santander: Sal Terrae, 1986), 55-68.

⁵¹² Cf. Andrés Tornos, *Escatología II* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1991), 63.

⁵¹³ Cf. Medard Kehl, *Escatología* (Salamanca: Sígueme, 1992), 170-172.

⁵¹⁴ Cf. Karl Rahner, "Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas", en *Escritos de teología IV* (Madrid: Taurus, 1964), 373-400.

su realidad presente⁵¹⁵. La escatología, pues, nos habla sobre la gracia y la salvación de Dios, afirmando que la redención del género humano compete al hombre en todas sus dimensiones. Para ello, Cristo es principio hermenéutico de toda afirmación escatológica, la cual siempre se tratará de una afirmación cristológica llevada a su plenitud (cf. GS 22).

Partiendo de esta base, hay una preocupación por articular esta idea del Reino y de progreso histórico de instauración de éste; es decir, cómo compaginar la realidad plena futura con el hecho de que «el Reino ya está entre vosotros» (Lc 17, 20-25). Algunos teólogos se inclinarán por una conexión dualista sin separación; mientras otros se centrarán más en una distinción monista sin confusión.

De nuevo, la propuesta de Rahner⁵¹⁶, basada en Calcedonia (cf. DH 302) puede ser reveladora. Afirma que la historia de la salvación acontece en la historia del mundo (hay una unidad de la historia sin confusión), pero a la vez la historia de la salvación es distinta a la del mundo (distinción sin separación). Así, constata que ambas no son idénticas, sino coextensivas, siendo sólo la vida de Jesucristo donde ambas historias han tenido identidad; así pues, la historia de la salvación interpreta la historia del mundo. Por su parte, Ellacuría⁵¹⁷ critica este a Rahner por ser demasiado ontológico y poco práctico. Así pues, su tesis se basará en que la salvación humana es esencialmente histórica y, en ella, se puede dar tanto la salvación como la perdición. Para él, la identificación con los pobres (cf. Mt 25) y la praxis cristiana en la cultura, la economía y la política iluminarían la mediación para la instauración del Reino. La Comisión Teológica Internacional⁵¹⁸, por su parte, explicita precisamente la unidad entre el progreso humano y la salvación, sin dejar de enfatizar la distinción sin confusión, ya que el Reino nunca es una obra humana, sino don de Dios. Por una parte, pues, la unidad entre historia y Reino es innegable, dado que el Reino es un proceso que se da históricamente en la liberación (redención); sin embargo, por otra, esto se da sin confusión, pues no hay una identificación plena entre progreso y Reino. Por último, *Apostolicam Auctositatem* 5 sintetizará esta discusión afirmando que, si bien salvación e historia son ámbitos distintos, se compenetran de un modo tal que Dios pretende reasumir en Cristo toda la creación en la nueva creatura, que se halla inconclusa en la tierra, pero de un modo pleno en la vida eterna.

Ante nuestro destino escatológico, partimos pues del hecho de que Dios ha enviado a su Hijo para salvar y no para juzgar (cf. Jn 3, 14), manifestando, así, la voluntad universal salvífica de Dios (cf. 1Tim 2, 4). Jesús, entonces, vino al mundo a anunciar el año de gracia del Señor (cf. Lc 4, 19), de tal forma que, lejos de toda condena, muestra el rostro de un Dios misericordioso que trae la redención al género humano (cf. Rom 8, 31-39). Hablamos de salvación no sólo como liberación de los pecados por la encarnación, muerte y resurrección del Cristo, sino también de divinización; es decir, la redención

⁵¹⁵ Sobre la autocomunicación de Dios, *vid.* Capítulo I, pág. 10-12.

⁵¹⁶ Cf. Karl Rahner, “Historia del mundo. Historia de la Salvación”, en *Escritos de Teología V* (Madrid: Taurus, 1964), 115-134.

⁵¹⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación”, *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984): 5-45.

⁵¹⁸ Cf. Comisión Teológica Internacional, “Promoción humana y salvación cristiana”, en *Documentos 1969-2014* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 65-87.

implica tanto la liberación del mal, como la plenificación del ser humano por la gracia, que alcanzará su definitividad en la vida eterna con la resurrección de los muertos.

A este respecto, la resurrección es motivo de esperanza salvífica para el ser humano: de la misma manera que Dios resucitó a Jesús de Nazaret, así también lo hará con todo aquel que crea en él (cf. 1Tes 4, 13-17), pues, tal y como afirma Pablo, negar la resurrección es negar la salvación (cf. 1Cor 15). Por tanto, se espera una resurrección en el final de los días, corporal, colectiva, que toque todas y cada una de las dimensiones del ser humano⁵¹⁹, el cual será llevado a su perfección y a la contemplación del rostro de Dios, como expresión de la definitiva reconciliación de la creación⁵²⁰.

Por tanto, la esperanza del creyente se orienta hacia Cristo, pues la vida futura consiste en la participación en su resurrección⁵²¹; no obstante, la fe cristiana sostiene que en el momento de la resurrección de los muertos tendrá lugar el juicio de Dios por parte de Cristo, juez de vivos y muertos. En la mente del creyente este concepto guarda un cariz negativo, viviéndose con temor más que como mensaje de salvación y de esperanza como reflejan los testimonios bíblicos y de las primeras comunidades⁵²². La concepción de Dios como juez la encontramos ya en el Antiguo Testamento. El verbo *למש* (dominar, gobernar, juzgar) aplicado a Dios da cuenta de su intervención poderosa, creativa y partidaria en favor de Israel, de tal forma que Dios hará triunfar el bien. En el Nuevo Testamento, Cristo, tras la resurrección, es constituido juez de vivos y muertos, de tal forma que el anhelo de la parusía viene dado por la conciencia de que Él llevará a plenitud todo cuanto comenzó. Por este motivo, el juicio de Dios se aguarda con esperanza, deseando que el Señor vuelva pronto: ¡*Marana tha!* (1Cor 16, 22).

Así pues el juicio tiene un carácter salvífico ante todo (cf. Mt 25, 31; Lc 10, 18; 2Tes 2, 8...); en él, el sujeto siempre es Dios que ha enviado a su Hijo para salvar y mostrar la verdad (cf. Jn 5, 22), y ante el cual el creyente debe mostrar confianza segura en el amor de Dios⁵²³. Se trata de la irrupción final de Dios en la historia, que culminará todos los actos salvíficos de ésta; de un juicio de justificación, que abarcará a toda la creación, por medio del cual se pondrá fin a toda la historia mundana. Hasta que llegue ese momento, el ser humano, con sus obras de amor a Dios y al prójimo, es decir, con su adhesión a Cristo, ya está siendo autojuzgado (cf. Jn 3, 17).

La historia es, por tanto, un proceso con un final. La parusía será la encargada de concluir la porque sólo así podrá ser consumada; por este motivo, podemos entender la parusía, en palabras de Ruiz de la Peña, como «*Pascua de la Creación*», ya que se trata del acto final y definitivo de la historia de la salvación que la llevará hasta la plenitud de lo que fue llamada a ser en la creación⁵²⁴. El juicio final se halla en consonancia con la

⁵¹⁹ Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 167-174

⁵²⁰ Cf. Kehl, *Escatología*, 228-230.

⁵²¹ Cf. *Ibid.*, 149-180.

⁵²² Cf. Gabino Uríbarri, "Y de nuevo vendrá con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos", *Sal Terrae* (junio, 1998): 453-463.

⁵²³ Cf. Martínez-Gayol, "Escatología", 663.

⁵²⁴ Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 139.

voluntad salvífica universal de Dios; así, del mismo modo que Cristo redimió a la humanidad en la cruz pese al pecado de ésta, así, a la hora de la redención definitiva, Cristo salvaguardará al ser humano para llevarlo a la comunión con Dios. No obstante, como afirma Rahner⁵²⁵, el juicio es abierto y no se puede afirmar la total salvación y condenación; por eso, la fe cristiana mira con esperanza en Cristo hacia este momento y, con la esperanza de saberse salvados, compromete su vida en el seguimiento de Jesús.

Así pues, a este respecto, la fe cristiana asume la salvación como una certeza del fin de la historia, mientras deja abierta la posibilidad de la condenación (la muerte eterna⁵²⁶), es decir, la negativa a la comunión con Dios, el rechazo a la oferta de salvación de Dios. Por tanto, el juicio condenatorio sólo será tal si, desde la libertad humana, no se acoge la palabra de salvación dada por Dios al hombre. En *Benedictus Deus* (DH 1002) queda expresado que la vida eterna es la visión de Dios, mientras la muerte eterna sería el distanciamiento total de Dios.

Consecuentemente, de esto se deduce que el infierno, como lugar de condenación, no puede ser obra de Dios (pues Éste no quiere ni crea el mal para el hombre), sino que existe por elaboración humana⁵²⁷, por la libre opción de los hombres por una vida sin Dios. La gracia de Dios es incondicional, y se ofrece a toda la persona como don gratuito; sin embargo, no se impone, motivo por el cual el hombre es capaz de rechazarla. A esta situación de rechazo eterno a esta gracia de Dios es a lo que llamamos muerte eterna, infierno, condenación... Se trata, pues, de la libre negativa del hombre a aceptar la redención definitiva de Cristo y, por tanto, la comunión plena con Dios, viéndose alejado de Él y del deseo de salvación por parte de Dios para con él.

En conclusión, la voluntad salvífica de Dios ha estado presente durante toda la historia de la humanidad; sin embargo, con la redención de Cristo en la cruz, la salvación ha alcanzado su culmen revelatorio, de tal manera que el hombre pueda comenzar a experimentar ya en su vida terrena la redención definitiva que le aguarda en la vida eterna. Por consiguiente, en virtud de este deseo incondicional de salvación por parte de Dios, el hombre ya estaría salvado, pues «a pesar de todo lo negativo en la humanidad, en ella permanece algo que es capaz de ser salvado, porque es capaz de ser amado por Dios mismo»⁵²⁸; sin embargo, al ser humano compete la libre aceptación de esta redención y su consecuente adecuación existencial a ella aguardando progresivamente la vida eterna⁵²⁹ en el amor al prójimo y el anuncio de la Buena Noticia. En el final de los tiempos, Cristo volverá con gloria a llevar a cabo el juicio (justificación) último, por el cual la redención será plenamente efectiva y la humanidad será totalmente salvada, siempre que acepte libremente esta salvación definitiva que le conduzca al fin para el que fue creado y redimido: la comunión plena con Dios en el Amor.

⁵²⁵ Cf. Rahner, "Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas", 373-400.

⁵²⁶ Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 225-240.

⁵²⁷ Cf. *Ibid.*, 235-236.

⁵²⁸ Cf. Comisión Teológica Internacional, "Cuestiones selectas sobre Dios redentor", 455.

⁵²⁹ Cf. Martínez-Gayol, "Escatología", 700.

VI.III. MARÍA, PRIMERA REDIMIDA AL SERVICIO DE LA REDENCIÓN

Finalmente, un tratado sobre la redención no puede verse exento de una reflexión sobre la figura de María como aquella preservada de pecado original que, con su *fiat*, hizo posible la encarnación del Verbo por su concepción virginal, para vivir la plena comunión con Dios, y, con su persona, mostrar a los hombres el camino de la redención y el final soteriológico de la humanidad. Así pues, no puede desligarse la mariología de otras ramas teológicas tales como la reflexión trinitaria, la cristología, la antropología, la eclesiología o la escatología⁵³⁰, sirviendo toda ella de tratado complejo. Ella, al servicio de la redención se sitúa en el punto de partida y en el centro mismo del misterio de la salvación⁵³¹. El Concilio Vaticano II (cf. LG VIII) instará a contemplar a su figura desde su inserción en el plan histórico salvífico de Dios, subrayando su relevancia en relación con el misterio de Cristo y de la Iglesia (cf. LG 56).

Hablar de María ha sido un tema complejo a lo largo de toda la historia, como así lo prueban los diversos concilios y la reflexión posterior⁵³². La reflexión mariológica comenzó por la Sagrada Escritura, desde los testimonios neotestamentarios, en conexión con el Antiguo Testamento⁵³³ (cf. LG 55). De esta forma, se puede afirmar que escuchar la Escritura es la condición necesaria para toda posible mariología⁵³⁴, pues ella escuchó la Palabra de Dios, la acogió en su corazón, la concibió en su seno y la dio al mundo. Así pues, muchos son los textos que se usaron tipológicamente como anticipación y preparación de lo que habría de acaecer más adelante en su persona: la contraposición entre Eva y ella (cf. Gn 3, 15; Ap, 12), capaz de vencer al pecado; su concepción virginal (cf. Is 7, 14); el nacimiento de Jesús (cf. Miq 5, 1-4), etc. El Nuevo Testamento se hace eco de todo ello y servirá como base para la comprensión cristológica y mariológica, mediante genealogías en las que se resalta la figura de María (cf. Mt 1), narraciones tales como la anunciación y la visitación, que remarcan su virginidad y maternidad divinas (cf. Lc 1, 26-37; Lc 1, 39-56), así como su papel intercesor (cf. Jn 2, 1-11) y su participación en la comunidad cristiana primitiva (cf. Hch 1, 14). No obstante, hay que ser conscientes de las dificultades exegéticas que los textos presentan, especialmente en lo tocante a su historicidad; con todo, el plano teológico es claro: con ella, Dios mismo interviene en la historia para la salvación de los hombres, iniciando una nueva economía (cf. LG 55).

Por su parte, la tradición de la Iglesia ha ido clarificando y determinando las afirmaciones dogmáticas en torno a María, su virginidad, maternidad, preservación del pecado y ascensión. Tales afirmaciones se derivan, en primer lugar, de la reflexión

⁵³⁰ Joseph Ratzinger, «Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología», en Joseph Ratzinger y Hans Urs von Balthasar, *María, Iglesia naciente* (Madrid: Encuentro, 2006), 13-27

⁵³¹ Bruno Forte, *María, la mujer icono del misterio* (Salamanca: Sígueme, 1993), 41.

⁵³² Bernard Sesboüé, «La Virgen María», en *Historia de los dogmas III, los signos de la salvación*, ed. Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, y Paul Thion (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996), 429-430.

⁵³³ Karl-Heinz Menke, *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2007), 17-21.

⁵³⁴ Forte, 49.

crisológica de los primeros siglos (especialmente los dos primeros atributos)⁵³⁵, mientras que, en segundo lugar, los segundos resultan de una profundización en la reflexión, sin desvincularse del acontecimiento de Cristo. De esta forma, se puede afirmar que los dogmas marianos, más allá de sí, apuntan hacia el misterio insondable del Dios Trino⁵³⁶.

Los textos bíblicos coinciden en la concepción virginal de Jesús. Durante los tres primeros siglos, la virginidad de María era parte ineludible de toda la cristología, era una confesión fundamental para afirmar la divinidad del Hijo⁵³⁷, pues la salvación no puede venir de obras humanas, sino de Dios, por obra y gracia del Espíritu Santo. Será en el Concilio de Constantinopla II (553 d.C.)⁵³⁸ cuando se acuñe la expresión «siempre virgen» (*ἀειπαρθένος*), es decir, antes, durante y después del parto (DH 427), tanto desde su sentido literal (sin conocer varón), como espiritual (desde el amor y la fe). El CVII remarcará la virginidad ante todo, como obediencia y fidelidad incondicionada a la revelación, lo que hace de María virgen un terreno plenamente dispuesto para la actuación de Dios, sirviendo con diligencia al misterio de la redención y cooperando a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres (cf. LG 56b).

María es, pues, la Madre de Dios (*Θεοτόκος*), expresión que nunca aparece como tal en el Nuevo Testamento. Su referencia a ella gira más bien en torno a términos tales como «madre de Jesús» (cf. Jn 2, 1-5; Hch 1, 14), «madre del Señor» (cf. Lc 1, 43), «su madre» (cf. Mt 2, 11-13), etc. La aquilatación de esta nomenclatura se dará en el Concilio de Éfeso (431 d.C.)⁵³⁹ para responder a la polémica generada por Nestorio y su concepción de María no como Madre de Dios, sino como Madre de Cristo (*Χριστοτόκος*), el hombre en que reside la divinidad, incurriendo así en una herejía dicotómica de la persona de Jesús. El concilio defenderá la unicidad de Cristo; de esta manera, denomina a María «Madre de Dios» (DH 251) en virtud de la comunicación de idiomas, para mantener la unidad de Cristo Dios y hombre. Otros concilios confirmarán esta doctrina, como el Concilio de Calcedonia (451 d.C.; DH 301) hasta el Concilio Vaticano II (cf. LG 53).

La inmaculada concepción de María supone la preservación y liberación de cualquier pecado personal en ella, así como una santidad sublime. En la Sagrada Escritura, no se encuentran datos que afirmen esta doctrina de modo directo e inequívoco, sino sólo referencias (cf. Lc 1, 28); estamos, pues, ante una maduración de la reflexión mariológica fruto de los dogmas ya proclamados. Durante los primeros siglos, tal afirmación se encontraba implícita, siendo María la santa y pura, en contraposición con Eva. En la Edad Media se pondrá en duda, teniendo en cuenta el alcance de la redención: si María no tenía pecado, no necesitaba ser salvada, por tanto, la redención no era universal; entonces, Duns Escoto hablará de «pre-redención» por su preservación de toda mancha de pecado⁵⁴⁰. Finalmente, Pio IX, en su bula *Inefabilis Deus* (1854 d.C.), definirá

⁵³⁵ Vid. Capítulo II, pág. 28-29.

⁵³⁶ Pedro Rodríguez Panizo, «María en el dogma», *Sal Terrae* 98 (2010): 883-893.

⁵³⁷ Sesboué, «La Virgen María», 434.

⁵³⁸ Vid. Capítulo II, pág. 29.

⁵³⁹ Vid. Capítulo II, pág. 28.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, 449-453.

el dogma de la Inmaculada Concepción de María por los méritos de Cristo, siguiendo la estela de dicho teólogo medieval (DH 2803). Así pues, más que la liberación del pecado, se acentúa la santidad de María, cuya salvación y redención no es anterior o independiente de Cristo, pues, por Él, también fue salvada su madre (cf. LG 53).

Con respecto a su ascensión al cielo, tampoco encontramos ningún texto que apoye este hecho, sino que estamos ante una tradición que hunde sus raíces en la imposibilidad de morir de María, por su preservación de todo pecado (cuya última consecuencia es la muerte) y por su especial unión a Cristo, que hace que María participe plenamente de la salvación y victoria de Jesús sobre el mal. Desde los primeros siglos se mantuvo esta tradición, si bien no fue hasta 1950 que la Iglesia Católica, bajo el pontificado de Pío XII, definió en la bula *Munificentissimus Deus* el dogma de la Asunción (DH 3092). De este modo, la Asunción se convierte en la consumación escatológica de toda su persona, anticipación de la redención total⁵⁴¹.

Con todo, el misterio de la ascensión, junto al conjunto de todos los dogmas marianos, pasa a ser signo del destino escatológico de esperanza y consuelo para los hombres⁵⁴² (cf. LG 68). Como el Padre actuó en María por obra del Espíritu Santo para ser la madre del Hijo, así actuará con aquellos que no se cierran a su misericordia. Por consiguiente, María antecede al pueblo de Dios como la primera redimida, servidora de la redención, que intercede ante los hombres, para la redención de toda la humanidad; esto conlleva un gran componente antropológico-teológico para los creyentes. Por todo ello, podemos afirmar que María, sobre quien actúa el Dios Uno y Trino, es alcanzada por la gracia para colaborar junto a la trinidad económica en la historia de la salvación de los hombres, dando a luz al Redentor del mundo (cf. LG 61).

⁵⁴¹ *Ibid.*, 461.

⁵⁴² Forte, 145.

CONCLUSIÓN: LA REDENCIÓN

La categoría de redención es un concepto de especial relevancia para la fe cristiana, que abarca, por tanto, todos los ámbitos de la reflexión teológica. Así se ha intentado mostrar a lo largo del presente trabajo, siguiendo el esquema que ya se presentaba en la introducción del mismo: revelación – Dios Uno y Trino revelado en Cristo – creación – Iglesia – moral cristiana – escatología.

Así pues, la voluntad salvífica de Dios para con su creación siempre ha estado presente a lo largo de la historia con el fin de llevarla hacia la comunión con su Creador, de tal modo que Dios, en su reveladora autocomunicación al ser humano, siempre ha garantizado en su obrar histórico los medios necesarios para que los hombres pudieran conocer dicho plan soteriológico divino, siendo la encarnación, muerte y resurrección de Cristo el momento culmen de revelación efectiva de la redención del género humano. No obstante, por el mismo dinamismo histórico que la revelación conlleva, la redención ha estado como germen actuante ya en los propios actos salvíficos en favor de Israel, así como en la Palabra de Dios, que la misma Tradición se encargará de custodiar y acercar a la humanidad entera, ofreciendo así continuamente la redención definitiva, ofrecida plenamente por Dios en el Hijo, de modo que ya comenzamos a disfrutarla y un día seamos totalmente partícipes de ella. La redención es, pues, la autocomunicación amorosa del Dios Uno y Trino al hombre.

La redención es el perdón de los pecados. Así consta en el testimonio bíblico y así lo mantenemos, pues, en su Pasión, el Hijo de Dios carga con ellos ofreciéndose como víctima expiatoria para la liberación. Desde esta definición podemos afirmar que toda la teología cristiana es teología de salvación: Dios salva a los seres humanos en Jesucristo, de tal forma que todo el misterio de la existencia de Jesús puede ser leído en clave soteriológica. Así pues, no se trata únicamente de que Jesús nos salva a través de gestos y palabras, ni de que anuncie la salvación y la prometa, sino de que Él mismo es salvación. Por consiguiente, toda la vida de Jesús es salvífica: «el envío del Hijo por el Padre y su encarnación se orientan a la salvación del mundo⁵⁴³» Toda su vida es pro-existente y redentora en torno a la irrupción del Reino⁵⁴⁴, que conlleva un claro tono salvífico, de buena noticia de la llegada de la misericordia y la salvación de Dios, especialmente a los más pobres (cf. Lc 4, 16). Si hablamos en clave trinitaria: Dios, el Padre, salva mediante el Hijo, y es por el Espíritu Santo que nos mantenemos en la vida salvada y participamos de ella⁵⁴⁵. Por consiguiente, no es posible entender la salvación sin la revelación plena de Jesucristo y la redención definitiva que Él trae a la humanidad.

Ahora bien, la vida de Jesús se condensa en el perdón de los pecados a través de su muerte redentora. El que podía vencer al pecado lo hizo pasando por el trance que nos alcanza a nosotros de una manera sustitutoria: a favor y en lugar nuestro. El sacrificio de Cristo se funde con su Misterio Pascual, como sacrificio de acción de gracias fruto de la

⁵⁴³ Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática*, Vol. 2, 441.

⁵⁴⁴ Cf. Comisión Teológica Internacional, “Cuestiones selectas sobre Dios redentor”, 446.

⁵⁴⁵ Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristología*, 295.

iniciativa amorosa de Dios para el perdón de los pecados, la liberación y a la preservación de ellos. Él es el verdadero cordero pascual que nos salva de los castigos debidos a los pecados, y nos introduce en la libertad de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 21). La redención es, pues, la salvación ofrecida por Dios en Cristo.

Los cristianos, desde la satisfacción⁵⁴⁶, estamos llamados a un amor que responde a ese amor incondicional y misericordioso de Dios para con todos los hombres. De este modo, podemos afirmar que la redención afecta universalmente a toda la humanidad en todos sus ámbitos de existencia. Por tanto, por la misma concepción de pecado, no podemos reducir, pues, la redención, solamente a un acto individualista de alcance personalista. Dado que el pecado afecta a la ruptura de relaciones con uno mismo, con los demás, con la creación y, por ende, con Dios, alejándonos de la vida plena con Él, la redención debe ser garante de la restitución de todas estas relaciones como modo de hacer presente ya en la Tierra el Reino de Dios y, en último término, llegar a la comunión plena y definitiva con Él.

Así pues, antropológicamente, desde una perspectiva individual, podemos afirmar que la redención guarda una dimensión personal: Dios murió por mí, para salvarme del pecado y de la muerte. Cristo es revelador e iluminador, nos da a conocer a Dios y su voluntad salvífica⁵⁴⁷. Es justicia de Dios, por quien obtenemos la justificación y nos vemos capacitados para las buenas obras. Es divinizador, por medio del cual obtenemos la filiación divina. Es vencedor y redentor, por quien el pecado y su fuerza se ve eliminado, poniendo de relieve la sobreabundancia de la redención (cf. Sal 129), reconciliando de esta manera a los hombres con Dios⁵⁴⁸. Cristo lleva a cabo un sacrificio de alabanza a Dios de una vez para siempre (cf. Heb 7, 27; 9, 12), estableciendo una nueva alianza (cf. Heb 9, 15), desde la categoría de expiación como intercesor único entre Dios y los hombres (cf. Hb 5, 7-10) para el perdón de los pecados conforme a la promesa de Dios⁵⁴⁹. La redención conlleva, pues, la libre comunicación personal entre Dios y la persona individual, de tal manera que dicha relación queda restituida para que el hombre la acoja y viva conforme a ella y, desde ella, puedan redimirse, a su vez, el resto de sus ámbitos vitales. La redención es, pues, la restitución de nuestra condición divina.

Asimismo, desde una perspectiva cosmológica, aguardamos la redención de toda la creación, que, del mismo modo, se haya corrompida por su limitación e imperfección. Cristo resucitado mostró la plenitud de la condición creatural, de modo que aguardemos una nueva creación: unos cielos nuevos y una tierra nueva (cf. Ap 21,1; Is 65,17), que ya están siendo transformados actualmente por la gracia de Dios actuante en ellos, y a través de los hombres. Queda, pues, claro que, cuanto más se corrompe lo creado por el poder del pecado, más actúa la gracia, el amor sobreabundante de Dios hacia la criatura, para sanarla, librarla y redimirla del mal, para conducirla a una nueva creación⁵⁵⁰. De esta manera, la redención de Cristo, junto con la colaboración de los hombres que asumen y

⁵⁴⁶ Cf. José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, 497-499.

⁵⁴⁷ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador, Ensayo sobre la redención y la salvación*, 135-406.

⁵⁴⁸ Cf. Pannenberg, *Teología Sistemática*, Vol. 2, 434-448.

⁵⁴⁹ Cf. Vanhoye, *La lettre aux hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, 179-194.

⁵⁵⁰ Cf. Luis Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 267-276 y 281-282.

viven dicha redención, traerá consigo el restablecimiento de las relaciones con la creación, perdidas por el pecado, y la consecuente comunión plena con Dios. La redención es, pues, la restitución del orden de la creación.

De igual modo, desde una perspectiva eclesial, comunitaria, la redención no puede ser vista únicamente desde la perspectiva personal-soteriológica, sino que también guarda una dimensión social-escatológica; por consiguiente, la redención supone una restauración de las relaciones entre las personas. La vida como redimidos no nos lleva únicamente a una comunión con Dios en el final de los días, sino que, a través de nuestro comportamiento coherente y consecuente, tiene lugar ya en el espacio y tiempo del presente, para que, de dicha experiencia, comiencen a brotar los frutos del Reino, de modo que, siendo testigos y signos de la redención, ésta se haga efectiva en el mundo en la comunión fraterna entre los hombres. En Jesucristo se asienta toda la ética cristiana⁵⁵¹, y sólo bajo esta concepción se eliminarán todas las estructuras de pecado que amenazan a la humanidad e impiden la realización de la plena voluntad salvífica de Dios. Así pues, es en Cristo en quien se realiza la congregación definitiva de la humanidad bajo un nuevo pueblo que le acepta como el Salvador y Redentor, al que posteriormente se denominará Iglesia, o sea, el espacio en el que comenzar a vivir la redención experimentada por el creyente como comunidad fraterna de los hijos de Dios hasta la consumación definitiva en la que las relaciones humanas quedarán totalmente restablecidas. Por consiguiente, se puede afirmar que la gracia, recibida de modo especial en los sacramentos, nos llama a la participación en la vida intratrinitaria, a la incorporación en la relación que Cristo tiene con el Padre por el Espíritu Santo y, así comenzar a pregonar la redención plena, la comunión con Dios. La redención es, pues, la restitución de la fraternidad humana.

Por todo ello, la reflexión sobre la soteriología no puede desvincularse de la cristología, en cuanto que la identidad y constitución ontológica de Cristo dan cuenta de la salvación querida por el Dios Uno y Trino. En el centro de toda la creación se halla el ser humano, creado a su imagen y semejanza, para la comunión con la totalidad de la creación⁵⁵², incapaz, sin embargo, de obtenerla por sí mismo, sino como don de Dios en Cristo, mediante el Espíritu, para superar, por el sacrificio redentor del Hijo, dicha condición pecadora. Así pues, se necesita la gracia para la salvación, para restaurar su naturaleza creada, trastocada por el pecado, y transformarla, de manera que se obre el bien desde la vivencia de la redención en la existencia a través de las virtudes; para ello, hay que mostrarse dispuesto a la libre recepción de ésta para dicha perfección de la condición humana por la filiación en Cristo Jesús⁵⁵³, mediante los dones de la fe, la esperanza y la caridad. Por ellos, respondemos a la acogida del don redentor en la propia vida y, así, comenzamos una nueva relación fraternal y cosmológica que dé cuentas de esta redención que ya está aconteciendo, y nos conduce a la comunión plena con Dios. La redención es, pues, la oferta de una vivencia en la gracia.

⁵⁵¹ Cf. Marciano Vidal, *Moral de Actitudes* III, 828.

⁵⁵² Cf. Pannenberg, 428.

⁵⁵³ Cf. Ladaria, 231-266.

La salvación, pues, sería la realización escatológica de esta plena comunión, que acontece en la historia de manera definitiva por la redención de Cristo, la cual el hombre debe asumir libremente para su justificación. «Para Jesús, el tiempo de la salvación se manifiesta, realiza y actualiza ya ahora»⁵⁵⁴; por tanto, tampoco puede desvincularse de la historia de los hombres, pues la historia de la salvación es coexistente con la historia entera de la humanidad para salvarla⁵⁵⁵, así como de toda la creación. No obstante, somos conscientes de que, pese a esta plenitud acaecida en la cruz, el ser humano no goza todavía de la redención definitiva, la cual sólo será posible tras la parusía, momento en el cual todo será recapitulado por Cristo en el Padre. Hasta entonces, el Espíritu Santo actúa incesantemente en la historia para conducirla progresivamente, desde la acogida y libertad humana, hacia dicha comunión, por la redención, entre todos los hombres y la totalidad de la creación. La redención es, pues, la comunión plena y definitiva con Dios.

En conclusión, «la iniciativa divina de un movimiento de amor hacia la humanidad pecadora es una característica constante del comportamiento de Dios con respecto a nosotros, y es el presupuesto fundamental de la doctrina de la redención»⁵⁵⁶. Desde la muerte y resurrección de Cristo, la humanidad ha hallado la redención de los pecados y de la muerte, y empieza a recibirla en esta vida con el auxilio del Espíritu Santo, que le conduce hacia la salvación querida por Dios. Dado que el ser humano es parte de una creación imperfecta y corruptible por el mal, dicha redención no puede ser plena en su historia hasta la venida definitiva del Hijo con gloria. En ese momento, si el hombre, en su libertad, acoge la última gracia y la divina misericordia de Dios, participará plenamente de la redención en una Nueva Creación donde reinará la justicia, la paz y la fraternidad entre las criaturas. Así pues, «la imagen de Dios en el ser humano nunca ha sido totalmente destruida. Los hombres nunca han sido abandonados por Dios, quien, en su amor redentor, pretende un destino de gloria para el ser humano y la creación»⁵⁵⁷. Hasta entonces, la persona redimida debe esforzarse en acoger el don gratuito de Dios, para, así, por sus actos, como parte del Pueblo de Dios, configurarse progresivamente con Cristo, en filiación divina con el Padre, e, imbuido de Espíritu Santo, comenzar a hacer presente ya en la Tierra, en su vida, el Reino de Dios, que le conducirá a la comunión plena con el Creador, meta de su plan salvífico, y objetivo efectivo de la redención.

⁵⁵⁴ Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, 105.

⁵⁵⁵ Cf. Rahner, *Curso fundamenta sobre la fe*, 177.

⁵⁵⁶ Cf. Comisión Teológica Internacional, “Cuestiones selectas sobre Dios redentor”, 410.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 408.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos Magisteriales

Comisión Teológica Internacional. “Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios, 11”. En *Íbid. Documentos 1969-2014*, 682-724. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

_____. “Cuestiones selectas sobre Dios redentor”. En *Íbid. Documentos 1969-2014*, 406-469. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

_____. “Doctrina católica sobre el matrimonio”. En *Íbid. Documentos 1969-2014*, 88-114. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

_____. “La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión”. En *Íbid. Documentos 1969-2014*, 273-289. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

_____. “Promoción humana y salvación cristiana”. En *Íbid. Documentos 1969-2014*, 65-87. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

_____. “*Temas selectos de ecclesiológia*”. En *Íbid. Documentos 1969-2014*, 220-272. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

_____. “Teología, cristología, antropología”. En *Íbid. Documentos 1969-2014*, 142-164. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

Detzinger, Heinrich, y Peter Hünemann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.

Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bilbao: Asociación de editores del catecismo, 1999.

Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1981.

_____. *Reconciliación y penitencia*. Madrid: Edibesa, 1999.

Juan XXIII, *Pacem in Terris*. Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1971.

Pío XII. *Divino afluente Spiritu*. Madrid: A.C.N. de Propagandistas, 1943.

_____. *Humani Generis*. Valladolid: Universidad, 1950.

Pontificia Comisión Bíblica. *El pueblo judío y sus escritos sagrados en la Biblia cristiana*. Madrid: PPC, 2002.

_____. *La inspiración y la verdad en la Sagrada Escritura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

Padres de la Iglesia

Agustín de Hipona, “Confesiones”. En *Íbid. Obras completas de San Agustín*, II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

_____. "De Civitate Dei". En *Íbid. Obras completas de San Agustín*, XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

_____. "De natura et gratia". En *Íbid. Obras de San Agustín*, VI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.

_____. "Sermón 169". En *Íbid. Obras Completas de San Agustín*, XXIII. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1983.

_____. "Sermón 341". En *Íbid. Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

_____. "Sobre la gracia y el libre albedrío". En *Íbid. Obras de San Agustín*, IV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.

_____. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Atanasio de Alejandría. *Discurso contra los arrianos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

Ireneo de Lyon. *Contra las herejías*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1999.

Gregorio de Nisa. *La gran catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

Orígenes. *Sobre los principios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

Diccionarios

VV.AA. *Diccionario Teológico enciclopédico*. Estela: Verbo Divino, 1995.

Rossi, Leandro, y Ambrogio Valsecchi. *Diccionario enciclopédico de Teología moral*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

Bibliografía general

Aguirre Monasterio, Rafael. "Jesús y las comidas en el evangelio de Lucas". En *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.

_____. *La Iglesia de Jerusalén. Orígenes y sus primeros desarrollos*. Bilbao: Desclée de Brower, 1989.

Alfaro, Juan. *Cristología y antropología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

_____. *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1972.

_____. "Persona y gracia". *Selecciones de teología* Vol. 2.5 (enero-marzo 1963): 3-10.

Aparicio, José Manuel. "Epistemología de la doctrina social de la Iglesia". En *Pensamiento Social Cristiano*, editado por José Manuel Caamaño, 17-34. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2015.

- Aquino, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Arduso, Franco. *Magisterio eclesial, el servicio de la Palabra*. Madrid: San Pablo, 1998.
- Arnau, Ramón. *Orden y Ministerios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Balthasar, Hans Urs von. *El misterio pascual*. En *Mysterium Salutis*, Vol. 3, editado por Johannes Feiner, y Magnus Löhrer. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Gloria I*. Madrid: Encuentro, 1985.
- _____. *La oración contemplativa*. Madrid: Encuentro, 2007.
- _____. *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *Teológica 2, la verdad de Dios*. Madrid: Encuentro, 1998.
- _____. *Theologie der drei Tage*. Freiburg: Johannes, 1990.
- Benedicto XVI. *La alegría de la fe*. Bogotá: San Pablo, 2012.
- Blondel, Maurice. *La acción*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1996.
- _____. *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1990.
- Brown, Raymond Edward. *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao: Desclée de Brower 1986.
- Buber, Martin. *Yo y tú*. Madrid: Caparrós, 1993.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *Eclesiología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Casel, Odo. *El Misterio del culto en el Cristianismo*. Barcelona: Centre de Pastoral litúrgica, 2001.
- Chauvet, Louis Marie. *Símbolo y sacramento*. Barcelona: Herder, 1991.
- Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1991.
- Cordovilla, Ángel. "El Dios Goel". *Sal Terrae* 93/5 (2005): 411-421.
- _____. *El ejercicio de la Teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- _____. *El misterio de Dios Trinitario*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- _____. *La lógica de la fe*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Cuadrón, Alfonso. *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: BAC, 1993.

- De Lubac, Henri. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro, 1991.
- _____. *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Dianich, Severino. *Iglesia en misión*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Dupuis, Jacques. *Introducción a la cristología*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Eicher, Peter. *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. München: Kösel, 1997.
- Elíade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Ellacuría, Ignacio. "Historicidad de la salvación". *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984): 5-45.
- Fernández Castelao, Pedro. "Antropología teológica". En *La lógica de la fe*, editado por Ángel Cordovilla, 171-274. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Fitzmyer, Joseph A. *Teología de San Pablo*. En *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, Tomo V, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, R. E. Murphy. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- Flecha, José-Román., *Moral de la persona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- _____. *Moral Fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- _____. *Teología moral fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Flórez, Gonzalo. *La reconciliación con Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- _____. *Matrimonio y Familia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- _____. *Penitencia y Unción de enfermos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Forte, Bruno. *María, la mujer icono del misterio*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Francisco. *Amoris Laetitia*. Madrid: San Pablo, 2016.
- Gafo, Javier. *Bioética teológica*. Madrid: Desclée de Brouwer, 2003.
- Garijo-Guembe, Miguel M. *La comunión de los santos, Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1991.
- Gelabert Ballester, Martín. *Jesús, revelación del misterio del hombre: ensayo de antropología teológica*. Salamanca: San Esteban, 1997.
- Gesché, Adolphe. *El mal*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Gesteira Garza, Manuel. *La eucaristía, misterio de comunión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

- _____. «La llamada y el seguimiento de Jesucristo». En *El seguimiento de Cristo*, editado por Juan Manuel García-Lomas, y José Ramón García-Murga, 33-72. PPC: Madrid, 1997.
- Gnilka, Joachim. «El mensaje del reinado de Dios». En *Jesús de Nazareth. Mensaje e historia*, 109-202. Barcelona: Herder, 1993.
- González-Carvajal, Luis. *Entre la utopía y la realidad*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2001.
- _____. *La entraña del Cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- _____. *La palabra y la paz, 1975-2000*. Madrid: PPC, 2000.
- González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- _____. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Greshake, Gisbert. *Creer en el Dios uno y trino*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- _____. *El Dios uno y trino*. Barcelona: Herder, 2000.
- _____. *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- _____. *Ser sacerdote hoy*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Guardini, Romano. *El Espíritu de la Liturgia*. Barcelona: Araluce, 1946.
- Häring, Bernard. *La ley de Cristo I*. Barcelona: Herder, 1961.
- _____. *La ley de Cristo II*. Barcelona: Herder, 1961.
- Hortelano, Antonio. *Problemas actuales de moral II, la violencia, el amor y la sexualidad*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza, 1985.
- Jeremías, Joachim. *Abbá, El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- _____. *Las parábolas de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 1970.
- Johnson, Elisabeth A. *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- _____. *La Iglesia de Jesucristo*. Santander: Sal Terrae, 2013.
- _____. *La misericordia, clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2013.

- _____. *Sacramento de unidad. Eucaristía e Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- _____. *Teología del matrimonio cristiano*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- _____. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989.
- _____. *Tradición e Iglesia*, cit. Pedro Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental». En *La lógica de la fe*, editado por Ángel Cordovilla, 17-86. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Kehl, Medard. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- _____. *La Iglesia. Eclesiología católica*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Kessler, Hans. *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, histórico y sistemático*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Ladaria, Luis F. *Antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983.
- _____. *El Dios vivo y verdadero, el misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- _____. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Verbo Divino, 1993.
- _____. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Lohfink, Gerard. *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*. Bilbao: Desclée de Brower, 1986.
- Loisy, Alfred. *L'évangile et l'Église*. Bellevue: S.-et-O., 1903.
- López Sáez, Francisco José. "Celebrar para resucitar: la plegaria eucarística como petición del Espíritu Santo en la Pascua permanente de la Iglesia". *Sal Terrae* 101 (2013): 249-261.
- Macdonald, Margaret Y. *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Madrigal, Santiago. "La Iglesia y su misterio". En *La lógica de la fe*, editado por Ángel Cordovilla, 395-496. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- _____. *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Martín Velasco, Juan. *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1995.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Maldonado, Luis. *Eucaristía en devenir*. Santander: Sal Terrae, 1997.

- Martínez, Julio Luis, y José Manuel Caamaño. *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Martínez, Julio Luis. *Libertad religiosa y dignidad humana*. Madrid: San Pablo, 2009.
- Martínez-Gayol, Nurya. "Escatología". En *La lógica de la fe*, editado por Ángel Cordovilla, 631-712. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- _____. "La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor". En *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, dirigido por Ángel Cordovilla Pérez, José Manuel Sánchez Caro, y Santiago del Cura Elena, 559-584. Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____. "Una aproximación antropológica a la teología de la ternura". En *Teología y Nueva Evangelización*, editado por Gabino Uríbarri Bilbao, 259-330. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005.
- _____. "Virtudes teológicas". En *La lógica de la fe*, editado por Ángel Cordovilla, 713-754. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Martínez Oliveras, Carlos. "Los sacramentos de la Iglesia". En *La lógica de la fe*, editado por Ángel Cordovilla, 497-630. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Menke, Karl-Heinz. *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Millán, Fernando. "El tratado de sacramentos: algunas opciones teológica-pedagógicas". En *Fundamentos de teología sistemática*, editado por Gabino Uríbarri, 179-226. Madrid: Desclée, 2003.
- Miralles, Antonio. *Los sacramentos cristianos: curso de sacramentaria fundamental*. Madrid: Pelicano, 2000.
- O'Collins, Gerald. *The tripersonal God. Understanding and Interpreting the Trinity*. London: Geoffrey Chapman, 1999.
- Orbe, Antonio. "Sobre los inicios de la Teología", *Estudios Eclesiásticos* 56,2 (1981): 689-704.
- _____. *Teología de San Ireneo IV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. *Teología Sistemática*, Vol. 2. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Pie-Ninot, Salvador. *Introducción a la eclesiología*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- _____. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.
- Ponce Cuéllar, Miguel. *Tratado de los sacramentos*. Valencia: Edicep, 2005.
- Rad, Gerhard von. *Teología del Antiguo Testamento I*. Salamanca: Sígueme, 1996.

- _____. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Rahner, Karl. "Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate". En *Escritos de Teología IV*, 105-138. Madrid: Taurus, 1964.
- _____. "Consideraciones teológicas sobre el monogenismo". En *Escritos de Teología I*, 253-326. Madrid: Taurus, 1967.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Escritos de Teología II*. Madrid: Taurus, 1961.
- _____. *Escritos de Teología III*. Madrid: Taurus, 1967.
- _____. "Historia del mundo. Historia de la Salvación". En *Escritos de Teología V*, 115-134. Madrid: Taurus, 1964.
- _____. *Iglesia y sacramento*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. "Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas". En *Escritos de teología IV*, 411-440. Madrid: Taurus, 1964.
- _____. "Problemas actuales de cristología". En *Escritos de teología I*, 167-222. Madrid: Taurus, 1961.
- _____. "Sobre el concepto de Misterio en la teología católica". En *Escritos de Teología IV*, 53-104. Madrid: Taurus, 1964.
- Ramos-Regidor, José. *El sacramento de la penitencia, reflexión teológica a la luz de la Biblia, la Historia y la Pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Ratzinger, Joseph. «Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología». En Joseph Ratzinger, y Hans Urs von Balthasar. *María, Iglesia naciente*, 13-26. Madrid: Encuentro, 2006.
- Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Rodríguez Panizo, Pedro. «Teología Fundamental». En *La lógica de la fe*, editado por Ángel Cordovilla, 17-86. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- _____. "María en el dogma", *Sal Terrae* 98 (2010): 883-893.
- Rosato, Philip. *Teología de los Sacramentos*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Creación, gracia y salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- _____. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- _____. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- _____. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1986.

- _____. *La Pascua de la Creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- _____. *Teología de la Creación*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Sanz Giménez-Rico, Enrique. *Ya en el Principio, fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Schenke, Ludger. *La comunidad primitiva. Historia y teología*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Schillebeeckx, Edward. *El ministerio eclesial, responsables en la comunidad cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Schlosser, Jacques. *El Dios de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Schneider, Theodor. *Manual de Teología dogmática*. Barcelona: Herder, 2005.
- Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. Madrid: Trotta, 1998.
- Schürmann, Heinz. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Sesboüé, Bernard. «La Virgen María». En *Historia de los dogmas III, los signos de la salvación*, dirigido por Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé, y Paul Thion, 425-470. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- _____. «Preludio, “por nosotros”, “por nuestros pecados”, “por nuestra salvación”». En *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación 1*, 127-134. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- _____. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- Sesboüé, Bernard, y Christoph Theobald (eds). *La palabra de salvación, vol 4*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Sullivan, Francis A. *La Iglesia en que creemos*. Bilbao: Desclée de Brower, 1995.
- Tamayo, Juan José. “Escatología cristiana”. En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, editado por Casiano Floristán, y Juan José Tamayo, 377-388. Madrid: Trotta, 1993.
- Theissen, Gerd. *El Jesús histórico, manual*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Tillich, Paul. *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De los orígenes a la Reforma*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- _____. *Teología Sistemática, I*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *Teología Sistemática II, la existencia y Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Tornos, Andrés. *Escatología II*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1991.

- Torrance, Thomas F. *The Christian Doctrine of God. One being three persons*. Edimburgo: T & T Clark, 1996.
- Torres Queiruga, Andrés. *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Uríbarri, Gabino. "Escatología ecológica y escatología cristiana", *Miscelánea Comillas* 54 (1996): 297-316.
- _____. «Habitar el tiempo escatológico». En *Fundamentos de Teología sistemática*, 253-281. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- _____. "La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla", *Proyección* 50, nº. 211 (2003): 389-406.
- _____. "La gramática de los seis primeros concilios", *Gregorianum* 91 (2010): 240-254.
- _____. *La singular humanidad de Jesucristo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- _____. "Y de nuevo vendrá con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos", *Sal Terrae* (junio, 1998): 453-463.
- Vanhoye, Albert. *La lettre aux hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*. Paris: Desclée, 2002.
- Vidal, Marciano. *Moral de actitudes II, moral del amor y la sexualidad*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1991.
- _____. *Moral de Actitudes III*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1991.
- _____. *Moral fundamental. Moral de actitudes I*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1990.
- _____. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*. Bilbao: Desclée de Brower, 2000.
- _____. *Pecado*. En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, editado por Casiano Floristán, y Juan José Tamayo, 983-1000. Madrid: Trotta, 1993.
- Vidal Talens, José. "Mirar a Jesús y "ver" al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea". En *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, editado por Santiago Madrigal, 67-100. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009.
- Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Vorgrimler, Herbert. *Teología de los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1989.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2003.