

Memoria Bachiller Teología



“Dios, amor que desciende”

Memoria en Teología entendida desde la categoría de donación

Alumno: José F. Castillo Tapia

Directora: Dra. Marta García Fernández

Índice

SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I. DIOS EN BUSCA DE UN PUEBLO	17
1. ESTADO DE LA CUESTIÓN: DEL CONCILIO VATICANO II AL PAPA FRANCISCO	18
1.1. Pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II.....	19
1.2. Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II.....	22
1.3. Recepción del Concilio en la teología latinoamericana	24
1.4. El magisterio del Papa Francisco	26
2. UNA REFLEXIÓN CONCRETA PARA UNA SENSIBILIDAD UNIVERSAL	29
3. “SED MISERICORDIOSOS COMO VUESTRO PADRE ES MISERICORDIOSO”	31
3.1. Les mandó que no llevaran nada para el camino.....	31
3.2. “He visto la aflicción de mi pueblo”	32
CAPÍTULO II. UN DIOS DESPOJADO. EL MISTERIO DE DIOS DONADO	35
1. UN DIOS QUE ENVÍA EN MISIÓN Y PROCESIÓN	36
1.1. Un Dios que envía.....	37
1.2. Un Dios que procesiona.....	39
2. DIOS DONACIÓN EN RELACIÓN Y MISIÓN	42
2.1. Dios como relación.....	43
2.2. La paradoja entre la sustancia y el accidente	44
2.3. Una relación que es amorosa	45
3. DIOS, PERSONA DONADA	48
3.1. Concepto de persona	48
3.2. Padre donado	49
3.3. Hijo recibido.....	50
3.4. Espíritu Santo de sobreabundancia.....	52
4. ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN EN LA ESCRITURA	54
4.1. Dimensión objetiva	54
4.2. Dimensión subjetiva.....	54
5. UN PUEBLO QUE SE ENTIENDE	55
5.1. Desde el Padre	55
5.2. Con el Hijo.....	56
5.3. En el Espíritu	57
5.4. Reunido en virtud de la unidad del Padre, Hijo y Espíritu.....	59
CAPÍTULO III. DESVELANDO EL ROSTRO DEL PADRE	61
1. UN GIRO HACIA LO ANTROPOLÓGICO	62

1.1. De la ontología a la narratividad	63
1.2. La cristología como antropología realizada	63
2. LA BÚSQUEDA DE LA HUMANIDAD DE JESÚS	64
2.1. Desarrollo de la cristología en el siglo XX	65
3. EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE	67
3.1. Unidad en la Escritura	68
3.2. La Sagrada Escritura como normativa	69
3.3. Credibilidad narrativa	70
4. REINO DE DIOS	71
4.1. El contexto	72
4.2. La particularidad de Jesús	73
4.3. Jesús habla en parábolas	76
4.4. Jesús como definitivo mediador del reino	78
4.5. Un reino heredado	79
5. UNA BUENA NOTICIA PARA TODOS DESDE LOS ÚLTIMOS	81
5.1. Un Dios que toma parte	82
5.2. El concepto de milagro	83
5.3. La praxis liberadora de Jesús	85
6. UN DIOS CON ROSTRO DE ABBÁ	88
6.1. El estudio del término Abbá	88
6.2. La oración a este Abbá	89
7. MUERTE DE JESÚS, EL CRISTO	91
7.1. Historia externa	93
7.2. Historia interna	94
7.3. Por nuestros pecados	96
8. RESURRECCIÓN DE JESÚS, EL HIJO DE DIOS	99
8.1. Cómo hablar hoy de resurrección	99
8.2. Cómo interpretar las cristofanías	101
8.3. Entre la revelación y el sujeto creyente	103
CAPÍTULO IV. CELEBRAR LA VIDA, COMUNIÓN EN LA DONACIÓN	109
1. MEMORIAL CELEBRATIVO	110
1.1. Elementos esenciales de la celebración	110
1.2. El memorial	112
1.3. Raíz y fundamento cristológico del memorial	113
1.4. La Iglesia como sacramento de la acción salvífica de Cristo en la historia	116
2. VICARIEDAD Y UNIVERSO PASCUAL SACRAMENTAL	117
2.1. Vicariedad de Cristo	118
2.2. Los sacramentos de la pascua	119
2.2. El universo sacramental	120
2.4. Estructura sacramental	121

3. CUESTIONES FUNDAMENTALES DE LOS SACRAMENTOS IN GENERI	124
3.1. La eficacia de los sacramentos.....	124
3.2. La institución de los sacramentos.....	125
3.3. Jerarquía sacramental	126
3.4. Necesidad de los sacramentos y sus ministros	127
4. SACRAMENTOS DE INICIACIÓN	129
4.1. El bautismo: configuración con Cristo en la Iglesia.....	130
4.2. Confirmación: Un sacramento en busca de una teología	132
4.3. Eucaristía como presencia real de Cristo	135
5. CURACIÓN Y MISIÓN EN LA IGLESIA	138
5.1. Reconciliación y unción	138
5.2. Matrimonio y orden.....	142
CONCLUSIÓN	151
BIBLIOGRAFÍA	157

Siglas y Abreviaturas

AA	Apostolicam Actousitatem.
Act. Syn.	Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.
AG	Ad Gentes. Decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
CCE	<i>Catechismus Catholicæ Ecclesiæ</i> . Catecismo de la Iglesia
Cf.	Véase.
DH	DENZINGER, H. Y HÜNERMANN, P. (eds.), <i>El magisterio de la Iglesia. Eshiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1999.
Dir.	Director.
Dirs.	Directores.
DV	Dei Verbum.
Ed.	Editor.
Eds.	Editores.
EG	Exhortación apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
GS	Gaudium et Spes.
Ibid.	Ibidem (ahí mismo).
LG	Lumen Gentium.
LS	Encíclica <i>Laudato Si</i>
<i>MySal</i>	FEINER, J. Y MAGNUS, L. (eds.), <i>Mysterium Salutis</i> (6 vols.), Cristiandad, Madrid 1969.
PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i>

- REB Revista de estudios brasileños.
- SC Sacrosanctum Concilium.
- STh TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, Regentes de Estudios de las
 Provincias Dominicanas en España (eds.), BAC, Madrid 2001.
- UR Unitatis Redintegratio. Decreto conciliar sobre el ecumenismo.

Introducción

El pecado de Babel (cf. Gn 11) fue la pretensión de construir una torre que alcanzase los mismos umbrales del cielo. Es una metáfora, una imagen valiosa de la condición humana que muchas veces se revela contra su propia esencia de criatura finita y pretendería arrebatarse a Dios el lugar que solo a Él le corresponde.

“Cuando se empezó a construir la torre de Babel, todo estaba muy en orden [...] como si se dispusiera de siglos y otras tantas posibilidades de trabajar libremente. El parecer entonces reinante llegaba a establecer que toda lentitud para construir sería poca [...] Se argüía de esta suerte: en toda la empresa, lo positivo es la idea de construir una torre que llegue al cielo”¹.

Este texto de Kafka, que toma el relato de Babel, en el fondo nos dice a nosotros. Si intentamos transferir el relato de la torre de Babel, que evoca Kafka, a la historia de occidente en los dos últimos siglos (eso que hemos llamado la modernidad, la ilustración, como ese proceso de emancipación del hombre), tiene mucho que ver con el ese deseo de construir altas torres que de alguna manera nos posibilitaran alcanzar el Cielo aquí en la Tierra. De esta manera, es similar al deseo de construir una torre al hilo del Génesis, precisamente con ese proceso de emancipación que nos trae hasta nuestra actualidad.

La teología como oficio y tarea hecha por hombres, algunas veces, ha colaborado a acelerar ese proceso de construcción de una torre de Babel. Aunque en principio debería servir para todo lo contrario. De este modo, la teología y el teólogo deben ser testigos del “totalmente Otro”, para vehicular el deseo de eternidad que empapa nuestro corazón de

¹ KAFKA, F., “El escudo de la ciudad”, en *Obras Completas II*, Planeta, Barcelona 1987, 281.

lo más hondo, para ayudarnos a confrontarnos con el infinito; para poner palabras humanas a la Palabra divina; para enamorarnos de lo que no sirve para nada y por tanto es incondicionado y absolutamente gratuito; y por fin, para ayudar a los hombres a confrontarse con un misterio que a veces asoma en nuestra vida y que no en pocas ocasiones aparece como bastante impertinente.

Cuando se hacen análisis sociales, filosóficos, caemos en la cuenta de que nunca existen épocas puras sino que en nuestro hoy conviven siglos pasados y siglos futuros. Si tuviéramos que buscar un elemento que ponga de manifiesto la actualidad, la palabra que definiera ese hoy de la actualidad podría ser “desencanto” como si nos sonaran a falacia esas muchas torres de las que nos han hablado y que al final han quedado en nada o que han provocado más daño del que nunca hubiéramos imaginado. La reacción ante discursos grandilocuentes y pretenciosos es precisamente un discurso minimalista y un tanto desencantado. Por tanto, mi pretensión es la de encontrar un punto de apoyo, un anclaje teológico y un discurso que, sin ser pretencioso, no caiga en minimalismo ni desencanto.

A la hora de realizar esta memoria, con los límites y dificultades que en ella he encontrado, parece muy sugerente, en esta introducción, apoyarnos en el relato de Emaús (cf. Lc 24,13-35) porque de manera muy simbólica y muy real nos dice a nosotros mismos y por lo tanto es un texto que nos ayuda a interpretar, como veremos en el capítulo tercero, el momento actual que vivimos y como sitúa esta memoria.

La teología actual se sitúa entre dos tiempos: modernidad y posmodernidad. Esto es precisamente lo que le sucede a estos discípulos que después del Viernes Santo, con un cierto tono de sinsentido, se encaminan hacia una pequeña aldea llamada Emaús. Estos discípulos vienen de vuelta de grandes relatos que parecía que iban a acontecer en Jerusalén y sin embargo vieron despedazadas todas esas proyecciones. En mitad de este camino acontece el resucitado y por tanto, la tarea de la teología.

“Pero tal reflexión sobre el todo del cristianismo ha de intentarse siempre de nuevo. Es una reflexión siempre condicionada, pues es evidente que la reflexión en general, y

particularmente la reflexión teológico-científica, no puede alcanzar el todo de esta realidad que actualizamos creyendo, amando y esperando”².

Como neófito en la teología y sobre todo aprendiz, mi pretensión no es construir una torre de Babel en esta memoria que nos haga ascender a la verdad de Dios, por un lado porque no se puede decir todo y, por otro, porque el camino que aún me queda por transitar en lecturas y profundización teológica es largo. Sino que humildemente y de manera poliédrica pretendo hacer una aproximación a los diferentes temas abordados a lo largo de los tres cursos de Bachiller. Esta estructura poliédrica está presente en toda la memoria, donde cada capítulo podría ser independiente de los demás, pero también están marcados por un hilo conductor como es la categoría de donación, que eclesialmente se concreta en la categorías de “pueblo de Dios” y que tiene su mayor fuerza en la categoría de “pobreza” si asumimos en serio la donación y la encarnación ya que “Cristo, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos” (Flp 2,6-7).

La categoría de don

Desde su surgimiento en Grecia, la filosofía solo responde a la pregunta “¿qué es?”, en el siglo XIX con el surgimiento de la escuela fenomenológica se pretende renovar esa pregunta fundamental de la filosofía donde la pregunta fundamental no será ya “¿qué es?” sino que será “¿cómo aparece?”: Por tanto, no es que se opongan a otros pensamientos, sino que pretenden renovar la misma pregunta que fundamentó a la filosofía. Tal vez haya fenómenos que no podamos determinar claramente un tipo de esencia. Realidades de las cuales la ontología no puede hablar. De este modo, lo importante no es lo que las cosas son, sino como esas cosas se manifiestan

Jean-Luc Marion, es el pensador que más ha trabajado la categoría de donación en aquellos fenómenos que no pueden manifestarse completamente si no aceptamos que primero se dan a nosotros. Ya desde Descartes, para que algo pueda aparecer (dado que lo que aparece siempre lo hace a alguien) debía ser limitado a la capacidad de recibir que

² RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2012, 10.

tiene el sujeto en el tiempo y el espacio³. Marion se pregunta acerca de las cosas que se dan, pero no se dan ni en el tiempo ni en el espacio, como es el amor, el yo, o como es el tema que aquí nos compete: Dios que trasciende el tiempo y el espacio. De este modo, para Marion los fenómenos no son, sino que los fenómenos se dan. El hecho de decir que Dios se da es devolverle a Él la prioridad. Ya no voy a limitar el aparecer a lo que yo puedo recibir, sino que voy a ampliar el aparecer a lo que el mismo aparecer de Dios me da. Yo no constituyo a Dios, sino que es Dios el que me constituye a mí. Del mismo modo, si todos los fenómenos se dan, solo los puede dar aquel que dispone de todos. Podemos inferir de todo esto que don y gracia forman parte de la misma moneda. Así, el don de Dios, como Él mismo que se da, que se abaja y se entrega, tiene su clave de comprensión fundamental en la categoría de un Dios que se entrega a un pueblo y en la encarnación entendida desde el texto de la carta a los Filipenses, como veíamos anteriormente.

Ya que es necesario que la memoria esté articulada por las diferentes materias que hemos estudiado a lo largo de estos cursos, la categoría “don” será transversal a todas ellas y estará explicitada en la medida que no fuerce el texto. Debido a la complejidad de este trabajo resulta arduo realizar esta tarea sin que suenen artificiales algunas tesis. Por esto, hemos decidido no forzar los textos ni los contenidos para el discurso teológico pueda fluir sin la necesidad de una explicitación constante de la categoría don articulada en sus ramificaciones pueblo y pobreza.

Estructura de la memoria

Desde esta premisa hemos dividido en cuatro apartados esta memoria. En un primer momento nos acercaremos a la categoría de don en su doble ramificación eclesiológica “pueblo” e “Iglesia de los pobres” que nos darán el tono del trabajo. Partiendo de la realidad concreta eclesial y de la reflexión que ha traído el Concilio Vaticano II y las teologías surgidas de él, como la teología de la liberación, tomaremos el pulso al estado de la cuestión y el devenir de este Dios que se dona, que se anonada y del cual el Papa Francisco ha hecho parte fundamental de su magisterio.

³ Descartes establece dos condiciones para que algo me pueda aparecer: 1-algo que yo puedo medir; 2- algo que yo puedo ordenar, en cf. DESCARTES,R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid 2018, 185.

Un segundo capítulo lo dedicaremos a una parte más elucubrativa preguntándonos sobre el aparecer de Dios en su ser. Cómo aparece Dios en sus relaciones trinitarias y cómo aparece en la economía de la salvación. Aquí categorías fundamentales como misión, procesión, relación o persona nos ayudaran a dirimir el acontecer, el manifestarse, de este Dios Trinidad en la historia de un pueblo.

A continuación entraremos en el grueso del trabajo con la persona de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios. Entendiendo esas categorías anteriores, observamos como la mayor donación que Dios ha hecho es la de entregar a su Hijo. En este capítulo recorreremos brevemente la historia de la cristología así como la controversia entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia para finalmente hacer una “fenomenología de la vida de Jesús” dejando que el texto sagrado se exprese intentando hacer una *epoché* que nos permita adentrarnos en el misterio de este Dios hecho hombre que murió en cruz y resucitó al tercer día y que puso en centro a los que estaban en los márgenes con una apuesta de praxis liberadora que hoy día se sigue desplegando como donación infinita.

Por último, y atendiendo al carácter poliédrico de este trabajo nos acercaremos al mundo sacramental como expresión de la Iglesia de tanto don recibido. Una primera parte la dedicaremos a recorrer aspectos fundamentales de los sacramentos en general para, finalmente, acercarnos a algunos aspectos, no todos, de cada sacramento. Elijo estos aspectos porque me parecen más interesantes de cara a un trabajo pastoral. En todos los capítulos encontraremos cómo está presente la dimensión escatológica y antropológica que quizás resuene con más fuerza en el capítulo segundo, donde la pregunta sobre este estar entre tiempos del ser humano nos lleva a la conclusión de que hoy, el cristiano, no puede dar una respuesta nihilista ni sin sentido a la realidad pues tenemos la certeza de que el Señor de la historia ha resucitado.

Como señalaba al inicio, atendiendo a eso que cambia, que se mueve, como aquellos discípulos de Emaús, la teología pueda encontrar su oficio. Puede que hoy el hombre se esté asomando a un cambio de paradigma donde hay un reclamo a ciertas dimensiones que estaban olvidadas, como es la espiritualidad. Quizá esta memoria sea una oportunidad para poder tener pilares firmes y seguir profundizando sobre la realidad de Dios y del hombre. Porque como señala Bruno Forte:

“Por eso la teología no puede proponerse sin justificarse de alguna manera frente al mundo que vive; como pensamiento de la Palabra que resonó en las palabras de los hombres, le toca hablar en su tiempo, ofreciéndose significativa para él. Si no realizase este esfuerzo, se quedaría muda y no sería más que una nueva forma de silencio de la Palabra”⁴.

⁴ FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca 1990, 13.

Capítulo I. Dios en busca de un pueblo

El Concilio Vaticano II fue un signo de los tiempos en una época en que la identidad de la Iglesia estaba en crisis. Un Concilio “de la Iglesia para la Iglesia” como diría Rahner. Muchos son los tratados que se hacen sobre los documentos y la historia del Concilio, pero no es fácil encontrar la relación en el Concilio entre Iglesia de los pobres y pueblo de Dios. Intentaremos acercarnos a la reflexión e historia del Concilio y su recepción para aquilatar estas categorías que han resultado de suma importancia en la tarea teológica de América latina como en el magisterio actual del papa Francisco.

Aunque el Concilio Vaticano II pone el acento en cuestiones relacionadas con la Iglesia, esta reflexión eclesiológica que parte del Concilio ha marcado la comprensión de Dios. Pues no solo se pregunta qué es la Iglesia y su naturaleza, sino que nos está llevando a reflexionar acerca de quién es Dios y cuál es su naturaleza. Esta reflexión ha llevado en los últimos años a una acentuación en la Iglesia como pueblo de Dios y además, con una acentuación de un pueblo pobre para los pobres, desde el pontificado de Francisco. Por tanto, la Iglesia de los pobres como categoría teológica tiene suficiente fuerza como para, desde ella, hacer una lectura sobre Dios. De este modo, veremos cómo la acentuación sobre la categoría Iglesia de los pobres tiene su germen en el Concilio Vaticano II. La categoría Iglesia de los pobres y la de pueblo de Dios, comenzarán a entrelazarse a partir de la reflexión que la teología de América Latina hizo a la luz del Concilio. De este modo, esta teología, nacida en América latina, ha puesto unos acentos sobre la cuestión de la pobreza en el pueblo, a través de la teología de la liberación, pero no solo, sino la misma realidad, que ha hecho reflexionar a la Iglesia sobre la importancia de este tema y hoy recupera fuerza a partir del magisterio del papa Francisco.

En este sentido, esta propuesta de hacer una relectura de todos los tratados teológicos bajo la categoría Iglesia de los pobres la consideramos lícita, ya que desde el comienzo del cristianismo existen diversidad de teologías. En los mismos Evangelios hay diferentes eclesiologías, ya san Ireneo (140-202 d.C.) afirmaba que el Evangelio es uno pero tetramorfo. Tampoco podemos obviar, que la cuestión de una Iglesia pobre está en los comienzos de la reflexión teológica. San Basilio (330-379 d.C.), san Juan Crisóstomo (344?-407 d.C), san Agustín (354-430 d.C.) o san León Magno (390-461 d.C.) son algunos ejemplos de la centralidad de la pobreza en la Iglesia. Así, podemos observar cómo no ha sido un invento de los teólogos latinoamericanos ni de algunos padres del Concilio Vaticano II. Lo que sí es cierto es que el Concilio Vaticano II introduce nuevas posibilidades para lo que denominamos modelos de Iglesia. Siempre ha habido un pluralismo teológico que ha implicado diferentes cristologías nacidas del contexto eclesial, como observamos claramente en el Evangelio de Mateo. De este modo, en la segunda parte de este capítulo intentaremos dar razón de que la acentuación que nace en la teología latinoamericana del siglo XX es legítima para una teología universal. Y es que la Iglesia particular latinoamericana y su reflexión tiene algo que decir a la Iglesia universal, tal como hacen los Evangelios y toda la tradición bíblica, que desde un contexto local nos transmiten un mensaje teológico universal.

1. Estado de la Cuestión: Del Concilio Vaticano II al papa Francisco

El día 25 de Enero de 1959, el papa Juan XXIII anunciaba la convocatoria y celebración de un nuevo concilio. Este anuncio lo hizo delante de un grupo reducido de cardenales en la basílica de san Pablo Extramuros, en Roma. Lo hacía con estas palabras:

“Pronuncio sobre vosotros, ciertamente temblando un poco de emoción, pero al mismo tiempo con humilde resolución en cuanto al objetivo, el nombre y la propuesta de una doble celebración: un sínodo diocesano para la Urbe y un concilio general para la Iglesia universal”⁵.

El papa anunciaba que la convocatoria de este concilio y el sínodo debían conducir a una actualización, a un *aggiornamento*. En este tiempo de renovación de la Iglesia era

⁵ ALBRIGO, G., *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Sígueme, Salamanca 2005, 19.

fundamental “precisar y distinguir entre aquello que es principio sagrado y evangelio eterno y aquello que es mudable según los tiempos”⁶. Fue a final del mes de abril del año 1959, cuando el papa dejó claro el objetivo del Concilio: “aumentar el compromiso de los cristianos: dilatar los espacios de la caridad [...] con claridad de pensamiento y con grandeza de corazón”⁷.

1.1. Pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II

La categoría pueblo de Dios no es un *hapax* del Concilio Vaticano II, sino que ya en torno al año 1940 hay todo un debate teológico donde el dominico Koster, frente a la teología imperante *neoescolástica*, reivindica la pertinencia de utilizar categorías que sean realmente científicas para hablar de la Iglesia y pone en valor la categoría pueblo de Dios frente a un concepto como es el de cuerpo místico de Cristo que es más abstracto. Por tanto, no es una reflexión *ex novo* del Concilio, sino que presenta antecedentes históricos. Esta categoría, mientras para algunos debía perder importancia, para otros era fundamental en la reflexión teológica.

Posterior al Concilio, en 1985, se desarrolla el Sínodo extraordinario de los obispos que le da el espaldarazo a la categoría de comunión como clave interpretativa de los documentos conciliares en el proyecto de reforma y renovación eclesial. En este sentido, Kasper reflexiona acerca de cómo en el concepto de comunión están incluidos los aspectos más importantes de la noción de pueblo de Dios, sobretodo a partir de la noción *communio fidelium* y referida a los textos Conciliares concretos⁸.

Pero si vamos al texto conciliar, concretamente, si atendemos a la Constitución *Lumen Gentium* en su capítulo II que transcurre entre los números 9 y 17, podemos advertir como el Concilio utiliza pueblo de Dios en dos niveles: un primer nivel donde Dios quiso salvar a todos los seres humanos en grupo y no individualmente (cf. LG 9). Y un segundo nivel para referirse a un pueblo que es: a) sacerdotal: donde el sacerdocio común se diferencia del sacerdocio ministerial de manera esencial, no solamente de

⁶ *Ibid.*, 20.

⁷ Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII I, 903.

⁸ LG 10, 12 y 13; SC 14; GS 43; AA 2 y 18; UR 2, Cf. W. KASPER, W., *Iglesia como comunio. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II*, en: *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 376-400.

manera gradual (cf. LG 10). La celebración de los sacramentos actualiza esta sacerdotalidad de todo el pueblo (cf. LG 11); b) profético en la proclamación de la fe y en la manifestación de sus carismas (cf. LG 12); c) universal, católico donde

“Todos los hombres, por tanto, están invitados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal. A esta unidad pertenecen de diversas maneras o a ella están destinados los católicos, los demás cristianos e incluso todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Dios” (LG 13).

Cuando hablamos de la Iglesia universal podemos hacerlo en sentido amplio o en sentido pleno. Que la Iglesia está abierta a la universalidad significa que la Iglesia se debe entender a partir de todo el pueblo, y todo el pueblo es toda la humanidad. La Iglesia está llamada a llevar la salvación, a ser signo e instrumento y comunidad de todos los seres humanos. Esto es lo que hicieron los profetas y Jesús al comprometerse con los marginados, con los últimos, para poder llevar la esperanza a todos. De este modo se abre la salvación a todo el pueblo desde los últimos, y la Iglesia tiene que ser signo e instrumento de esta salvación.

Y, por último, d) carácter misionero del pueblo de Dios: “De esta manera, la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu y para que en Cristo, cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos” (LG 17).

Así, la Iglesia desea “«ofrecer al género humano la sincera cooperación para instituir la fraternidad universal», de modo que no le mueve ninguna ambición terrena, sino la voluntad de «continuar bajo la guía del espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido»⁹”.

Por tanto, la categoría pueblo siempre remite a una historia común, a un proyecto y a una cultura común. El pueblo de Dios es una comunidad que ha sido convocada por Dios, por lo que, desde la eclesiología podemos preguntarnos cuál es el pueblo que Dios

⁹ MADRIGAL, S., “La Iglesia y su Misterio” en, *La lógica de la fe, Manual de Teología Dogmática*, CORDOVILLA, A., (ed.), Comillas, Madrid 2013467.

convoca. Pues bien, como veremos a lo largo de la memoria y con una base cristológica que estudiaremos en el capítulo tercero, si entendemos la Iglesia pueblo de Dios como acontecimiento de la realidad de la existencia cristiana, ella debe configurarse como una Iglesia del pueblo desde los oprimidos y los pobres¹⁰. Las consecuencias de esto es acercarnos a comprender la Iglesia como aquella que “enraizándose en este mundo de descartados y marginados” puede convertirse en verdadero pueblo del Dios de Jesús. Pero no una Iglesia asistencial que establezca diferencias entre unos que enseñan y otros que aprenden, unos que santifican y otros que son santificados, unos que tiene la autoridad y otros que son gobernados. Sino un Iglesia que va descubriendo que hacerse pueblo significa optar por una solidaridad evangélica con los pobres y oprimidos, por constituirse y ser convocados con ellos para dar una respuesta creyente desde el Evangelio desde el espíritu del Concilio Vaticano II. Por tanto, tan solo desde los pobres, la Iglesia es un cuerpo (valga el término) eminentemente de iguales. Como señala Mons. G. Philips, principal redactor de *Lumen Gentium*:

“El término pueblo de Dios no puede aplicarse a la Iglesia como una comparación, sino como la expresión de su mismo ser. De este modo no se puede decir que la Iglesia es semejante a un pueblo de Dios como diríamos que el Reino es semejante a un grano de mostaza, hay que afirmar que la iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad”¹¹.

Es sumamente indicativo el comentario del principal redactor de *Lumen Gentium* y el valor que se da a la categoría pueblo de Dios desde el punto de vista teológico, un valor que hay que recuperar, ya que en ciertos momentos ha sufrido una cierta devaluación. De este modo, encontramos un concepto que tiene que ver muy profundamente con la realidad de la Iglesia. Pueblo de Dios es una categoría fundamental para explicar la realidad del pueblo de Dios y su condición de sujeto histórico desde el punto de vista de la historia de la salvación. Así, cuando la teología hace referencia a la categoría de comunión a imagen de la Trinidad, también está haciendo referencia a la

¹⁰ “La iglesia ni es solamente institución (organización, servicios, sacramentos, mensajes, etc.), es también y mucho más acontecimiento de fe. La iglesia nace, como dice el papa Juan Pablo II, de la respuesta de fe que damos a Cristo [...]. La iglesia acontece cuando unos hombres se reúnen para oír la palabra, seguir a Jesucristo comunitariamente y ayudarse mutuamente y, juntos, a los demás hombres”, cf. BOFF, L., “Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes”, en *REB* 39-153 (marzo 1979), 60-61.

¹¹ Citado en: PLANELLAS, J., “*La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*”, I (Barcelona 1968), 132.

Iglesia como la realidad que avanza en la historia con sujetos concretos que Dios ha querido abrir con la humanidad.

1.2. Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II

Antes del comienzo del Concilio, el 11 de septiembre de 1962, Juan XXIII, desde la afirmación de que Cristo es nuestra luz, daba algunas indicaciones al mundo entre ellas decía: “Ya otro punto luminoso. Ante los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal y como es y quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres”¹². Joan Planellas, tomando referencias de Giuseppe Abrigo, sostiene que esta expresión “Iglesia de los Pobres” fue tomada por Juan XXIII del cardenal Léon-J. Suenens, el que habría presentado al papa un plan general del concilio con los temas más importantes¹³.

Juan XXIII hace referencia a las naciones empobrecidas, bajo el título de “países subdesarrollados”, como lugar particular de encuentro de la Iglesia con el pueblo de Dios. El papa leyó los signos de los tiempos haciéndose cargo de la situación empobrecida de muchos países y esto significaba una exhortación e interpelación para la Iglesia y el anuncio del Evangelio. El 20 de octubre de este mismo año, los padres conciliares se dirigieron al mundo con un texto elaborado por Marie-Dominique Chenu, junto con Yves M. Congar. Este texto fue corregido y modificado por otros cuatro padres conciliares: el cardenal Achille Liénart, monseñor Émile Guerry, Alfred Ancel y monseñor Gabriel M. Garrone¹⁴. Un fragmento de este último texto expresa:

“Dirigimos constantemente nuestra atención a las angustias que afligen hoy a los hombres. Por lo tanto, nuestra solicitud ha de dirigirse a los más humildes, a los más pobres y a los más débiles; siguiendo a Cristo, debemos compadecernos de las multitudes que padecen hambre, miseria e ignorancia, poniendo constantemente ante nuestros ojos a

¹² Cf. Juan XXIII, Mensaje radiado un mes antes de iniciar el Concilio, 11-9-1962.

¹³ “Ante los países subdesarrollados es necesario que la Iglesia se presente como la Iglesia de todos y sobre todo de los pobres” en, PLANELLAS, J., *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014, 12.

¹⁴ *Acta syn.*, II, 64. Chenu afirmaría más tarde que el texto original fue «ahogado en agua santa» (*ibid.*, p. 65). También Congar reconoce que no encuentra en el texto propuesto por monseñor Felici todo lo que había elaborado con el P. Chenu en, CONGAR, Y. M., *Mon Journal du Concile*, I, Cerf, Paris 2002, 125, Cf. *Ibid.*, 13.

aquellos que, por falta de ayuda adecuada, no han llegado aún a una condición de vida digna del hombre”¹⁵.

En el propio Concilio, los debates sobre la pobreza se establecen en torno a cuatro cuestiones: 1-Reforma litúrgica; 2-Esquema *de Ecclesia* que culminaría en LG; 3-Esquema XIII que culminaría en GS y, 4-Sobre el Ministerio ordenado. En torno a estas reflexiones, aparece un grupo de obispos, fundamentalmente pertenecientes a los países más desfavorecidos, que estará trabajando bajo el apelativo de “La Iglesia de los pobres”. Este grupo realizó su trabajo con un ritmo de reuniones semanales fuera de las sesiones conciliares en el colegio Belga de Roma e incidió en los debates conciliares en torno a la pobreza. Ya habían surgido iniciativas sobre la pobreza que Pablo VI aceptaría ante los moderadores del Concilio. Pero este grupo vio preciso tener más influencia en el trabajo del Concilio y por este motivo crearon tres grupos de estudio: “teología de la pobreza (Himmer y Ancel), pastoral de la pobreza (Mercier y Gauthier), espiritualidad del desarrollo (Helder Câmara)”¹⁶. Son varias las aportaciones que, gracias a este grupo, el Concilio hizo sobre la pobreza, Las más relevantes serían LG 8, AG 5 y GS 1.

Finalmente, no podemos olvidar el pacto que sellaron algunos de los obispos de la llamada “Iglesia de los pobres”. En él establecen una serie de pautas en el modo de proceder, renunciando a la riqueza y optando por aquellos lugares más empobrecidos y llevarlo a sus diócesis y Conferencias de origen. Este pacto se concretó el 16 de noviembre de 1965 en la catacumba de Santa Domitila (Roma). Es a partir de este trabajo, cuando en la reflexión latinoamericana, especialmente en la II (Medellín 1968) y III (Puebla 1979) Asamblea del Episcopado latinoamericano, comenzarán a entrelazarse las categorías de pueblo de Dios e Iglesia de los pobres con una posterior sistematización por parte de la teología de la liberación.

Así, el Concilio Vaticano II fue fermento de esta categoría “Iglesia de los pobres”¹⁷ que posteriormente será profundizada por la Iglesia latinoamericana, asumiendo el concepto “pueblo de Dios” como central en el desarrollo teológico.

¹⁵ *Acta syn.*, I/I, 231 (20-10-1962).

¹⁶ MADRIGAL, S., *Protagonistas del Vaticano II, Galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016, 372.

¹⁷ “Siendo así que esta misión continúa y desarrolla a lo largo de la historia la misión del mismo Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia debe caminar, por moción del Espíritu Santo, por el mismo

1.3. Recepción del Concilio en la teología latinoamericana

La situación de pobreza y opresión de millones de personas en América latina, fueron abordados por la II Asamblea plenaria del Episcopado latinoamericano en Medellín (Colombia) en 1969. Esta asamblea, celebrada para aplicar los resultados del Concilio Vaticano II, reclamó medidas sociales y políticas para un cambio profundo como única forma de combatir eficazmente la pobreza. Los resultados de Medellín fueron confirmados en sus líneas principales por la III Asamblea del Episcopado latinoamericano en Puebla (México) en 1979, inaugurada por el papa Juan Pablo II. Estas dos grandes asambleas forman el marco de reflexión para el surgimiento de la denominada teología de la liberación donde se estableció con más claridad la unión entre la categoría de Iglesia de los pobres y pueblo de Dios. Para poder entender bien el surgimiento de esta teología acudiremos al pensamiento de Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano que acuñó el nombre “teología de la liberación” a partir de la publicación de su libro en 1971 con este mismo nombre.

La teología de la liberación surge de dos intuiciones y una preocupación. La primera intuición, que hoy sigue siendo fecunda para el quehacer teológico, es la de cómo hacer teología. En lo esencial, Gutiérrez responderá que, según la revelación cristiana, Dios es un misterio y la teología es un lenguaje sobre Dios, pero ¿cómo hablar de un misterio como realidad que nos sobrepasa? Para poder hablar de Dios, en primer lugar, es necesario lo que denominan en teología de la liberación “el primer acto”. Esto es, la oración y la práctica. A Dios se le contempla y se pone en práctica su voluntad antes de reflexionar o de hablar sobre Él. Este primer momento es el del silencio del teólogo ante Dios. En el caso del compromiso, la solidaridad con los más pobres, hace referencia a que la reflexión no es aún posible sin actuar junto con la comunidad, con el pueblo de Dios. En palabras del mismo Gutiérrez:

camino que Cristo siguió, es decir, por el camino de la pobreza, de la obediencia, del servicio, y de la inmolación de sí mismo hasta la muerte, de la que salió victorioso por su resurrección. pues así caminaron en la esperanza todos los Apóstoles, que con muchas tribulaciones y sufrimientos completaron lo que falta a la pasión de Cristo en provecho de su Cuerpo, que es la Iglesia. Semilla fue también, muchas veces, la sangre de los cristianos” (AG 5); Cf. LG 8.

“Decir que el compromiso es el primer acto de la inteligencia de la fe significa que esta debe estar profundamente arraigada en la comunidad cristiana. La asamblea de los seguidores del Señor es, efectivamente, la responsable primera del anuncio del mensaje evangélico”¹⁸.

La teología viene como una reflexión sobre este primer momento de contemplación y de práctica del pueblo de Dios. En un segundo momento, después del silencio acontece la Palabra. De este modo, la teología de la liberación se convierte en un hablar enriquecido por la experiencia del pueblo de Dios.

Como segunda intuición, hemos de señalar la cuestión de la pobreza y de la perspectiva del pobre para hacer teología. La pobreza, que estuvo muy presente en la Asambleas de Medellín y Puebla y como hemos visto nació como germen en el Concilio Vaticano II, significa muerte para la teología de la liberación. En varias reflexiones surgidas a propósito de la teología de la liberación se ha tratado la pobreza como una cuestión política y social y, claro está, que presenta esta problemática, pero no solo. La pobreza como muerte injusta o temprana de personas o culturas es una expresión humana global en la cual el aspecto económico o social son importantes, no los únicos. La razón primera de la opción por el pobre no viene dada porque en el mundo exista la pobreza, para nosotros como cristianos, la primera razón de lo que el Episcopado latinoamericano llama “opción preferencial por el pobre” viene del Dios de Jesús. De este modo, la primera razón para hablar de la pobreza no es que esta teología se escriba desde América latina, sino que es una opción teocéntrica, donde el pobre es amado preferentemente por Dios, no porque sea bueno, sino porque vive en una condición contraria a su voluntad. Aquí existe la tentación de olvidarnos del Dios de Jesús como centro de la reflexión convirtiendo al pobre como un ídolo.

Tras la presentación de las dos grandes intuiciones, afronto ahora la preocupación de la teología de la liberación que es la de proclamar el Evangelio. Por tanto, la teología como reflexión está orientada al anuncio del Evangelio. La teología no se debería hacer para escribir libros, sino pensando en la misión de la Iglesia. La teología de la liberación nace como tarea eclesial para ayudar a anunciar el Evangelio. Anunciar el Reino de Dios

¹⁸ GUTIÉRREZ, G., *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca 2003, 73-74.

como Reino de vida. La cuestión de estos teólogos es ¿cómo anunciar el Reino de vida en una realidad humana marcada por la muerte? De este modo, la teología de la liberación trata de responder a la pregunta “¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente?”. La respuesta debe nacer desde el pueblo de Dios como el lugar donde acontece el sufrimiento del inocente. Así, “los diversos sectores del pueblo de Dios van comprometiéndose gradualmente y en forma variada en el proceso de liberación”¹⁹. En este sentido, uno de los intentos fundamentales de la teología de la liberación, que llegó a tener una gran repercusión en el continente sudamericano, fue la del nacimiento e implantación de las comunidades de base donde se presentan como un modo de entender la Iglesia de y con los pobres reales, donde ellos tengan la palabra y el rostro interpelante.

Si el Concilio, como señala Rahner, es el comienzo de una conciencia universal de la Iglesia, estas teologías que vienen de América latina son expresiones de esta universalidad. Esta teología puede ser un desafío, una interpelación para los cristianos de otros lugares, no como aplicación de esta a Europa, por ejemplo, sino como interrogante sobre el modo de hacer la reflexión teológica.

De este modo, a pesar de las desviaciones, de la confusión en el lenguaje que esta teología de la liberación ha sufrido a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, aquí encontramos la profunda unión entre pueblo de Dios e Iglesia de los pobres, ya que hace reflexión con y desde “un pueblo pobre que, si bien ha sido afectado por hechos que han debilitado su presencia y energías, se niega a la mutilación o manipulación de su esperanza”²⁰. Un don y tarea recogido por la “teología del pueblo”, que nacerá en el contexto argentino, de la que el papa Francisco ha bebido y que ahora pone de relieve transformando la particularidad de esta reflexión en una cuestión universal apoyándose en el magisterio de los anteriores pontífices.

1.4. El magisterio del Papa Francisco

La “teología del pueblo”, acentúa la opción preferencial por los pobres de la teología de la liberación, enfatiza la categoría pueblo como la unidad de una cultura enraizada en una historia común y proyectada hacia un bien común compartido. El papa

¹⁹ GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 2009, 146.

²⁰ GUTIÉRREZ, G., *La densidad del presente*, 179.

Francisco, formado en esta teología que pone de manifiesto el papel de la madre, en su magisterio ofrece una visión mariana como nexo unificador de la fe de los pueblos²¹, también entretiene el tema de la misericordia con la crisis socioambiental aplicando el enfoque del discernimiento por parte de todos²². El gesto de proclamar el año de la misericordia en 2016, fue un signo claro del carácter que iba a tomar su pontificado. Pero quizás, es en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, donde el Papa ofrece con más claridad esta unión entre pueblo de Dios e Iglesia de los pobres.

“La Palabra de Dios también nos invita a reconocer que somos pueblo: «Vosotros, que en otro tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios» (*I Pe* 2,10). Para ser evangelizadores de alma también hace falta desarrollar el gusto espiritual de estar cerca de la vida de la gente, hasta el punto de descubrir que eso es fuente de un gozo superior” (EG 268).

Un pueblo de Dios, presenta una imagen inclusiva siguiendo la reflexión de *Lumen Gentium* y la recepción que tuvo la teología en América latina del Concilio:

“Este pueblo que Dios se ha elegido y convocado es la Iglesia. Jesús no dice a los Apóstoles que formen un grupo exclusivo, un grupo de élite. Jesús dice: «Id y haced que todos los pueblos sean mis discípulos» (*Mt* 28,19). San Pablo afirma que en el pueblo de Dios, en la Iglesia, «no hay ni judío ni griego [...] porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3,28). Me gustaría decir a aquellos que se sienten lejos de Dios y de la Iglesia, a los que son temerosos o a los indiferentes: ¡El Señor también te llama a ser parte de su pueblo y lo hace con gran respeto y amor!” (EG 113).

Una Iglesia, como pueblo de Dios, que opta por los pobres como categoría teológica y no solo sociopolítica, haciendo una opción por ellos y dejándonos evangelizar por sus vidas.

²¹ Cf. Audiencia General del papa Francisco en la biblioteca del Palacio Apostólico el 24 de marzo de 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2021/documents/papa-francesco_20210324_udiencia-generale.html

²² “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar” (LS 13).

“Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga «su primera misericordia». Esta preferencia divina tiene consecuencias en la vida de fe de todos los cristianos, llamados a tener «los mismos sentimientos de Jesucristo» (*Flp* 2,5). Inspirada en ella, la Iglesia hizo una *opción por los pobres* entendida como una «forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia». Esta opción —enseñaba Benedicto XVI— «está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza». Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos” (EG 198).

Esto nos muestra como a través de su pontificado se está generando una nueva sensibilidad en la Iglesia, donde pueblo de Dios e iglesia de los pobres quedan claramente entrelazadas. Así, “la misericordia divina es el nombre de nuestro Dios y el mensaje fundamental que tenemos para nuestra época”²³. De este modo, desde el magisterio del papa Francisco, algo que puede parecer una reflexión local, como es este pueblo pobre que Dios busca, se convierte en una sensibilidad para la Iglesia universal.

Todo este recorrido nos enseña que la reflexión teológica no puede quedar en un mero lucimiento académico, sino que, desde la historia de la humanidad, nos urge a ser prisma para contemplar la existencia. Es por esto que la síntesis teológica debe estar dispuesta a “modificar las opiniones propias”, siempre al servicio de “la comunidad de los creyentes”²⁴, como vamos viendo a través de la historia de este pueblo de Dios, la Iglesia.

²³ KASPER, W., *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática*, Sal Terrae, Cantabria 2017, 699.

²⁴ JUAN PABLO II, Discurso a los teólogos en Altötting (noviembre 1980).

2. Una reflexión concreta para una sensibilidad universal

Lo que pretendemos es lograr en este trabajo es una mayor universalidad en nuestro discurso, según la cual, aquello que digamos sea una verdad para todos los cristianos. Pero el peligro en esto es caer en una especie de esencialismo en el que iríamos quitando capas abstrayendo, poco a poco, lo accesorio para quedarnos con la esencia de la teología. Es decir, prescindir de los accidentes y quedarnos con la sustancia. Aunque si queremos alcanzar universalidad por la vía de la abstracción, nos encontraremos con un constructo temporal vinculado a una forma de ver el mundo que, al final, será una proyección de quien abstrae. Un ejemplo claro es el de la era colonial, donde la esencia del ser humano era dejar de ser salvaje. Por este motivo, la vía de la abstracción no es el modelo a seguir en esta memoria. Esta crítica al esencialismo viene dada por una legítima búsqueda de la razonabilidad de la fe. Pero de otro lado es necesario evitar la reducción existencial y vital donde cada uno tendría su verdad y que nos llevaría a no alcanzar la universalidad de este discurso.

Lo que queremos advertir, con la reflexión anterior sobre el estado de la cuestión es que debemos evitar convertir esta reflexión teológica en algo etéreo, abstracto, bajo nuestra proyección, pero también evitar decir que no hay acceso a la verdad del ser Dios y del hombre. Así, ¿cómo es posible no caer en reduccionismos ni en esencialismos? Podemos contestar a esto diciendo que entre la universalidad y la concreción hay unidad dialéctica. Es decir, cuanto más profundizamos en una, más emerge la otra. De este modo, la universalidad no se alcanza alejándose de ella a través de la abstracción, sino que se alcanza con la máxima concreción en ella. El ejemplo clásico de la Odisea o la Ilíada, así como el Antiguo Testamento, que son transmitidos de generación en generación siendo leídos con perfecta contemporaneidad. Ninguno de estos textos es abstracto y sin embargo, en la máxima concreción encontramos una fuente de significación continua hoy. Y es que estas historias tocan fibras de la existencia humana que trasciende la peculiaridad de sus personajes, donde su concreción aporta una universalidad en todas las culturas.

Con esto queremos afirmar que lo que nos muestra la realidad mundial, con tres cuartas partes sumidas en la pobreza, es que la máxima concreción no solo se lleva a lo relativo que imposibilita el diálogo, sino que profundizar en la máxima concreción de un

pueblo pobre llamado por Dios nos da la acceso a la puerta de la verdadera universalidad que trasciende el espacio-tiempo y que al mismo tiempo habla de Dios y del ser humano.

Desde el pensamiento de Von Balthasar o Rahner, caemos en la cuenta de que esta es la lección que la historia de la cristología nos da cuando nos muestra que la ascensión de la condición humana por Cristo se hace en el universal concreto, en una humanidad transformada por el logos que se hace carne, toda carne más allá de la raza o sexo. La ascensión de la humanidad en la encarnación de Cristo. Del mismo modo, la reflexión que establece Kasper donde, si afirmamos que la Iglesia que nace en Jerusalén es la Iglesia local, estamos afirmando que la iglesia de Jerusalén nace con rasgos que provienen de su ser local y que, por lo tanto, no son exportables a otras iglesias locales y permite mayor pluralidad. De este modo, es posible hablar de teologías en plural y, por esto, “es legítimo hablar de una eclesiología concreta (latinoamericana que reflexiona desde un estilo peculiar (liberador), en comunión con las demás eclesiologías del pasado y del presente”²⁵. Es necesario caer en la cuenta de la historia que ha ido acompañando el camino de la Iglesia. Así, cuando se habla de modelos de Iglesia, no se puede perder este horizonte de experiencia cristiana que recorre el mundo como pueblo de Dios, es cierto que bajo esta categoría ha habido varias desviaciones teológicas pervertidas por ciertas ideologías que han prostituido la Buena Noticia de Jesús, pero dentro de la tradición latinoamericana se han hecho verdaderos esfuerzos para que el mensaje de salvación que el Hijo de Dios trajo al mundo sea escuchado y vivido desde la fe y la verdad del Evangelio. De este modo, “Iglesia de los pobres” parte de una vivencia y recepción histórica a partir del concepto pueblo de Dios que tiene su anclaje en la Sagrada Escritura.

Por tanto, esta reflexión de Balthasar, Rahner y Kasper, nos marca la fórmula según la cual podemos desbloquear la categoría Iglesia de los pobres renunciando a lo universal y haciendo un mero análisis cultural relativista. Hay dinámicas políticas, sociales, económicas, culturales que muestran que concreción y universalidad están dialécticamente unidas. De este modo no abandonamos los accidentes particulares, las concreciones o singularidades de la historia, sino que las asumimos para que se conviertan en puerta de acceso al Misterio de Dios y del hombre.

²⁵ CODINA, V., *La Eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Navarra 2008, 23.

3. “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso”

Claramente Jesús opta por los pobres, no solamente como destinatarios, sino como el estilo de ser persona que pide la Iglesia, donde no solamente se habla de la elección del pobre, sino de la necesidad de presentarse pobre como medio de evangelización, como vemos con claridad en las Bienaventuranzas (cf. Mt 5,3-12). Dios busca un pueblo expresa bien lo que Dios es: “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36).

3.1. Les mandó que no llevaran nada para el camino

Cuando hablamos de un pueblo pobre que es buscado por Dios, podemos poner el acento en el Nuevo Testamento, en concreto en los Evangelios. Podemos preguntarnos ¿quiénes son los que acogen el mensaje de Jesús? hay en todo esto una dimensión de misterio que hace preguntarnos ¿por qué unos acogen y otros no lo acogen? llamativamente lo acogen mejor los que están insertos en categorías pobres. Un claro ejemplo es cómo manda a predicar a sus apóstoles:

“Después llamó a los doce, y comenzó a enviarlos de dos en dos; y les dio autoridad sobre los espíritus inmundos. Y les mandó que no llevaran nada para el camino, sino solamente bordón; ni alforja, ni pan, ni dinero en el cinto, sino que calzaran sandalias, y no vistieran dos túnicas” (Mc 6,7-9)²⁶.

El pueblo tiene que expresar lo que es Dios y el Hijo se tiene que parecer al Padre. Este ser pueblo queda patente en el modo de evangelizar de san Pablo cuando afirma “me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles” (1Co 9,22). La Iglesia, por tanto, se tiene que presentar débil para poder transparentar cómo es Dios y así responder a la misión de “ir por todo el mundo y proclamar la buena Nueva a toda la creación” (Mc 16,15).

Aunque Jesús elija a los pobres como material descartado –como afirma el papa Francisco–, no podemos inferir de esta elección, que la llamada de Jesús es a un pueblo

²⁶ Cf. Mt 10,5-15; Lc 9,1-6

de pobres, como pueblo de Dios. Pero en el Antiguo Testamento sí que hay una conciencia de la elección de este pueblo del mismo modo que Jesús busca a este tipo de gente marginada, la cuestión es que a este grupo se les invita a mantenerse en la pobreza como opción de vida y forma de evangelizar. En el Antiguo Testamento, Dios busca un pueblo pobre y sí se ve ese concepto de pueblo que nos permite hablar de una continuidad teológica.

3.2. “He visto la aflicción de mi pueblo”

Como vemos, esta categoría no es puramente sociológica, sino que está enraizada en la tradición bíblica. Sin embargo, esta idea de la Iglesia como pueblo de Dios tomó, de hecho, tal relevancia en el postconcilio que algunos pensaron que se había exagerado su importancia. La Comisión Teológica Internacional señaló que el concilio proclama a la Iglesia como pueblo de Dios, “una denominación entre otras”²⁷, y que había que completar esta idea de Iglesia como pueblo de Dios con la categoría de Cuerpo de Cristo. Esto hace plantearnos qué interés tiene la Comisión en completar una imagen con la otra, porque de facto, ni la Iglesia es cuerpo, ni es pueblo, ni es templo, simplemente son imágenes que usamos para profundizar en el ser de la Iglesia, y las imágenes son siempre interpretables y podemos llenarlas de contenido de forma diversa. Cuando la Comisión Teológica está diciendo que hay que completar la imagen de pueblo de Dios con la de cuerpo de Cristo, se está refiriendo a los contenidos tradicionales que esas imágenes han ido recibiendo ya desde 1P 2,9-10. Es decir, cuando hablamos del nuevo pueblo de Dios estamos subrayando la continuidad de la Iglesia con Israel, ya que este era el pueblo de Dios. De hecho, no podemos decir que en Concilio aparezca la idea de pueblo de Dios como una denominación más entre otras, sencillamente porque es el título de todo un capítulo (LG 9-17) y no se eligieron otras denominaciones para el título de ese capítulo.

Y es que el pueblo de Dios nace como acontecimiento que se llama liberación. Este acontecimiento queda reflejado claramente en el capítulo tercero del Éxodo: “Yahvé le dijo: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarlo de la mano de los

²⁷ “*Mens altior Constitutionis conciliaris LG cum proclamat Ecclesiam ut Populum Dei, una cum aliis denominationibus, ...*” (Documenta 13, 18). En ello la comisión parece seguir el parecer que ya defendía RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 104–113.

egipcios»” (Ex 3,7-8). Pero Dios podría haber elegido a Mesopotamia, o cualquier otra potencia. La historia del Antiguo Testamento tiene su inicio en Abraham, un inmigrante, un sin hogar, donde comienza a tener forma el binomio hijo y tierra (cf. Gen 17,1-10) como las dos categorías que acompañaran todo el Antiguo y Nuevo Testamento.

El tipo de personas que Dios busca, como Abraham, Moisés, los profetas, apóstoles, nos está diciendo algo del propio Dios, de cómo es Él y cómo entiende la salvación. De este modo podemos dar un paso más y decir que Dios busca a un pueblo, pero un pueblo pobre. La Biblia nos da ciertas pista sobre esto: Abraham no tendrá tierra, la forma de cruzar fronteras no es con ejércitos sino desde el ser acogido, la hospitalidad y será bendición para el que lo acoja (cf. Gen 18,23-33). Es decir, la forma del ejercicio en autoridades que tienen medios coercitivos es un ejercicio pobre, sin ostentación, desde el servicio. El profetismo como modelo emblemático de autoridad de este pueblo (cf. Dt 18,9-22) se presenta como un ejercicio de autoridad que no tiene ningún modo coercitivo de ejercerse más que la palabra. Así encontramos una serie de elementos que nos muestra el pueblo que Dios ha elegido, con un *sensus fidei* que se compromete y quiere vivir como pueblo de Dios. De este modo el pueblo queda libre para poder decidir libremente.

De este modo, en la Biblia, la expresión pueblo de Dios es el corazón de la fe israelita, en palabras de H. Küng: “Con la idea de «pueblo de Dios» llegamos al corazón mismo de la fe israelítica. En el fondo, toda la fe israelítica puede cifrarse con sólo decir que Yahveh es el Dios de Israel e Israel el pueblo de Yahveh”²⁸. Esta categoría de Israel como pueblo se basa en la libre elección de Dios, no en la decisión de las personas del pueblo. Por tanto, es Dios el que elige hacer la alianza con ese pueblo a lo largo de la historia y de determinadas maneras. Sin embargo, el pueblo no va a responder a esa elección de Dios, estando a la altura de las circunstancias. Por ello, los profetas van a ir denunciando esta situación. En esa denuncia se va desplazando cada vez más el acento de la actualidad al futuro, en donde se aguarda una nueva acción escatológica de Dios. Esta “expectación confiada y escatológica hace saltar en pedazos la limitación nacional”²⁹. La Iglesia pasa a ser el nuevo Israel, sin ese pasado histórico en Israel, sin ese anclaje en la historia de la salvación, la Iglesia sería un abstracto histórico.

²⁸ KÜNG, H., *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, 142.

²⁹ *Ibid.*, 145.



Esta reflexión nos ayuda a desmontar la imagen que hoy subyace en la sociedad que identifica la Iglesia con tan solo una parte. La jerarquía no es la Iglesia, los laicos no son la Iglesia, sino que todos somos la Iglesia desde una opción preferencial por y con los pobres y oprimidos del mundo. Con la afirmación “en América latina, la iglesia nace del pueblo” la eclesiología está expresando la realidad de un pueblo que descubre una nueva identidad y que renueva una alianza en medio de los pobres. Con todo esto, desde la categoría “pueblo de Dios”, la reflexión teológica no podrá hipostasiar a las personas entre Dios y la Iglesia. No podemos separar a la Iglesia de los que la forman, sabiendo que es la misión la que da el origen de la iglesia. Una misión, como afirmábamos al comienzo de esta sección, que nos indica como es el propio Dios, un Dios pobre, que se da en una dinámica *kenótica*, que no sólo implica al Hijo, sino a la Trinidad como relación de donación infinita entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hacia y con el mundo.

La Iglesia es presentada también como un misterio y esto nos hace señalar que sus raíces se encuentran. Por tanto habrá que establecer una conexión entre el capítulo I y el capítulo II de *Lumen Gentium*, desde el mismo concepto de misterio, que en lenguaje paulino quiere decir: la manifestación visible e histórica del plan salvífico de Dios. Este misterio de la Iglesia, anclado en la Trinidad, debe tener una manifestación visible e histórica, de la misma manera que esa primera manifestación del plan salvífico de Dios ha sido el Hombre Jesucristo, el logos encarnado. Que el misterio de la Iglesia debe ser incluido en el misterio de Cristo señala la dimensión de realidad sacramental e histórica de la Iglesia. Así, la unión entre pueblo de Dios y misterio es insoluble. Si pueblo de Dios habla de la realidad histórica, inmanente y visible, misterio de Dios nos habla de la dimensión transcendente. De este modo no se puede romper nunca la unidad establecida entre el capítulo I y el capítulo II de *Lumen Gentium*. Si se rompe esta conexión teológica estamos hablando del pueblo de Dios con un lenguaje sociologizante, como afirmaba Ratzinger, pues no será ni el lenguaje bíblico, ni el lenguaje del Concilio.

Capítulo II. Un Dios despojado. El Misterio de Dios donado

Pueblo de Dios y Misterio son dos categorías íntimamente relacionadas en los capítulos primero y segundo de la Constitución *Lumen Gentium*. Estas categorías nos hace remitir a nuestra vida de fe y a la verdad más profunda que se nos ha revelado en Jesucristo, a un Dios que es misterio trinitario. Para hablar de Dios necesitamos el lenguaje humano y, por tanto, finito. Por esto a lo largo de la historia se han ido aquilatando términos que nos han ayudado a entender este misterio. Cuando utilizamos estos conceptos, que no son arbitrarios sino que tienen que ver con reflexión filosófica, teológica y con la Escritura, debemos desarrollarlos desde el recurso de la analogía, porque siempre que hablamos de Dios utilizamos lenguaje de nuestro mundo finito, contingente, espacio-temporal y, de este modo, para hablar de una existencia que excede nuestro lenguaje, conocimiento y nuestra realidad hemos de acudir a ellos.

Si como afirma Rahner “la trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa”³⁰, quiere decir que Dios se ha manifestado a sí mismo dentro de una estructura trinitaria, que a la vez tiene como correlato la experiencia salvífica referida a ese Dios manifestado trinitariamente. Nos preguntaremos acerca del ser Dios desde las diferentes categorías que nos ayuden a entender que Dios es amor, relación, vida, comunión y, cómo Dios siendo eso, y precisamente, por ser eso, desde el Nuevo Testamento comprendemos

³⁰ RAHNER, K., “El Dios trino como fundamento trascendente de la historia de la Salvación”, en *MySal* II, 370.

que puede entrar en relación y en comunión con el mundo libremente para liberarla. Finalmente, desde *Lumen Gentium*, relacionaremos la categoría pueblo de Dios con la de misterio trinitario, haciendo especial énfasis en el modo en que las personas divinas se manifiestan en la Iglesia. Así, la creencia en un Dios uno y trino, en el fondo es pensar en profundidad que Dios se ha podido encarnar realmente en nuestro mundo y en nuestra historia sin dejar de ser Dios. Pero a la vez, al comunicarnos su Espíritu, nos invita a la comunión con Él. De este modo, concluiremos apoyados en el Nuevo Testamento, que el problema de la teología trinitaria no es conjugar monoteísmo y Trinidad, sino decir con verdad el dogma fundamental de la encarnación de Dios y de la divinización del hombre. Rahner señala tres misterios fundamentales de nuestra fe: Trinidad, encarnación, divinización:

“Misterios en verdad absolutos propiamente solo se dan en la propia comunicación de Dios en la profundidad de la existencia -llamada gracia- y en la historia -llamada Jesucristo-, puntos en los que está ya implicado el misterio de la Trinidad económico-salvífica e inmanente. Y este misterio único puede llegar muy bien hasta la proximidad del hombre si este se entiende como el que está referido al misterio, que llamamos Dios”³¹.

Sostenemos esto, no como algo simbólico, ni como un mito, ni como una manera de decir. Dios realmente se ha encarnado y verdaderamente nos ha llamado a la comunión divinizándonos al darnos su Espíritu. Pero, como venimos señalando, los conceptos y las categorías no son la realidad, pues como sabemos, la fe no termina en las palabras, sino que remite a la realidad.

1. Un Dios que envía en misión y procesión

Para intentar acercarnos humildemente a este misterio que nos sobrepasa hemos de utilizar lenguaje humano, analogías que la tradición ha consensado en una serie de categorías. Conceptos que la teología utiliza y no agotan el misterio, ni están del todo aquilatados por la tradición, porque como dirán los padres capadocios el ser de Dios es algo incomprensible³². Término sobre el misterio de Dios en su comunicación a los

³¹ RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 29.

³² Cf., https://www.mercaba.org/DIOS%20CRISTIANO/C/capadocios_padres.htm.

hombres, y que nos ayudan a comprender un Dios que se hace pobre en total donación de su ser. Desde esta comunicación de Dios a los hombres, enviando a su Hijo y al Espíritu Santo, podemos remontar hacia la vida interna, al ser propio de Dios.

1.1. Un Dios que envía

La categoría de “envío” o “misión” se halla presente en el Nuevo Testamento y se utiliza como término técnico en la primera teología trinitaria. Empezamos por él, como hiciera san Agustín en su teología trinitaria, porque para hablar del ser de Dios (Trinidad inmanente), debemos tomar como punto de partida la Trinidad económica. Precisamente, de lo que nos habla la Trinidad económica es que Dios nos ha enviado a su Hijo y continúa enviando el Espíritu Santo.

Missio significa envío y se puede definir como “la manifestación que constituye un nuevo modo de presencia de una de las personas divinas en el tiempo y cuyo fin es la salvación del ser humano”³³. Esta definición presupone un origen que es el Padre, implica la encarnación y la comunicación de la gracia. También implica un fin que es la presencia del Hijo y del Espíritu Santo en el tiempo para la salvación del ser humano. Uno de los textos fundamentales en el Nuevo Testamento es la carta a los Gálatas:

“Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Y por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!” (Gal 4,4-6).

En este texto encontramos los dos envíos: a) el Padre envía al Hijo (cf. Gal 4,4; cf. también Jn 3,17; 5,23; 6,27; 17,18); b) el Padre envía al Espíritu Santo (cf. Gal 4,6; cf. también Jn 14,26). En ambos envíos debemos tener en cuenta que el origen último del envío es el Padre (cf. Lc 24,49; Jn 15,16; 16,7). Y es que estas misiones tienen una unidad que proviene del origen, el Padre envía al Hijo y al Espíritu. Y del fin último, tanto de la encarnación, por la que Cristo se manifiesta visiblemente a nosotros, nacido de una mujer, para rescatar a los que estaban bajo la ley (cf. Gal 4,4-5); y, a la vez, también, el envío del Espíritu a nuestros corazones (cf. Gal 4,6). Ambos envíos tienen como fin la

³³ CORDOVILLA, Á., *El Misterio de Dios Trinitario*, BAC, Madrid 2014, 446.

salvación del género humano, su liberación. Una, expresada en términos más negativos, para rescatar a los que estaban bajo el dominio de la ley (cf. Gal 4,5) y la otra, en términos más positivos, expresada en términos de filiación (cf. Gal 4,6). Por lo tanto, dos misiones unidas por el origen y el fin.

No obstante, son dos misiones distintas. Este aspecto, la teología actual lo señala con bastante singularidad. El Hijo es una forma de manifestación visible, única y singular, pues el envío del Hijo ha sucedido en un momento concreto que no se va a repetir. Subraya la manifestación de Dios en “exterioridad, historicidad y alteridad”³⁴. Señala el *extra nos*, es decir, Dios encarnado en su Hijo frente y ante nosotros. Esta perspectiva destaca que la salvación viene de fuera, desde Otro y que se realiza en la historia como afirmamos en el credo diciendo que murió bajo el poder de Poncio Pilato. Por tanto, la encarnación, que se vincula a la muerte es un acontecimiento irrepetible, como señala la carta a los Hebreos: “Que no tiene necesidad cada día, como aquellos sumos sacerdotes, de ofrecer primero sacrificios por sus propios pecados, y luego por los del pueblo; porque esto lo hizo una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo” (Heb 7,27). En cambio, la distinción fundamental del envío del Espíritu, no es en exterioridad sino en inmanencia. No es enviado en una historicidad visible, sino que es enviado a nuestros corazones y, a la vez, cada misión de la Iglesia que tiene que extender el Evangelio a un territorio, sucede en la historia pero no se confina a una época (como en el caso de Jesús) y acontece un nuevo Pentecostés. A diferencia de la encarnación que es irrepetible, el envío del Espíritu Santo es repetible. Subraya, así, la comunicación de Dios en “interioridad, en inmanencia y la comunión de Dios en la historia”³⁵, pero dentro de nosotros.

Es por esto que, aun teniendo un mismo origen y un mismo fin, estas dos misiones no pueden estar subordinadas la una a la otra, especialmente la del Espíritu a la del Hijo. Pero tampoco puede ser entendida en independencia la una de la otra. Hay una única economía de la salvación cuyo origen es el Padre y cuyo destino es la salvación de toda la creación. Y esa única economía es realizada a través de estas dos misiones complementarias. Por tanto, debemos establecer una articulación correcta entre la cristología y la pneumatología para comprender la salvación y la comunicación de Dios al ser humano como el ser de Dios y de la Iglesia.

³⁴ *Ibid.*, 447.

³⁵ *Ibid.*

De este modo, el origen de la Iglesia sería una articulación entre Pascua y Pentecostés. Es decir, por un lado, el principio histórico objetivo del cristianismo y de la Iglesia, visible, institucional, sacramental y jerárquico, vinculado a la Persona de Jesucristo; y por otro, el principio personal subjetivo, como realidad espiritual, de comunión invisible de gracia y de todo bautizado que pertenece al Pueblo de Dios, que está vinculado a la Persona y a la misión del Espíritu.

1.2. Un Dios que procesiona

La segunda categoría, especialmente vinculada a la comprensión del ser y esencia de Dios es la de Procesión. La teología trinitaria siempre ha entendido que hay una conexión entre las misiones y las procesiones.

1.2.1. El Padre como origen

Ya Tomas de Aquino afirmó que la *Missio* es la forma económica de la *Processio*. Es decir, la misión nos revela en la historia y en la economía de la salvación la vida interna de Dios, su procesión intratrinitaria. En este sentido, la teología trinitaria ha hecho una reflexión muy lógica y es que si hablamos de dos misiones –la del Hijo y la del Espíritu– siendo una y única en su origen y en su término. Pero, siendo diferentes en cuanto a la forma de manifestación, podemos hablar de dos procesiones distintas, también con un único origen que en este caso es la persona del Padre. Esta es una de las ideas fundamentales de la teología trinitaria.

El origen del ser de Dios no es una esencia divina separada de la persona del Padre. En esto, la teología siempre ha sido muy clara e, incluso, nos ha quedado testimonio en el credo de la fe³⁶. La afirmación de la unidad de Dios, del monoteísmo cristiano, está

³⁶ “Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible. Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, con el Padre y el Hijo”.

vinculada a la persona del Padre y Él es el origen del Hijo y del Espíritu. Es el Padre el que envía al Hijo y es el Padre el que envía al Espíritu, por mediación del Hijo. En este sentido, cuando queremos comprender el misterio mismo de Dios en su trinidad inmanente, podemos señalar: si el único que envía es el Padre, el origen lo tenemos también en la persona del Padre. De esta Persona del Padre procederían las otras dos personas divinas: Hijo y Espíritu.

De la misma manera que las misiones son diferentes, también las formas de procesión lo son. La forma de procesión del Hijo está fundamentada bíblicamente en la generación. Los pasajes bíblicos principales son: Lc 3,22; Jn 1,18; 3,16; 8,42. En el caso del Espíritu, a la teología le ha costado clarificar su naturaleza de la procesión. Guiados por Gregorio Nacianzeno se llegó a la afirmación de que la procesión del Espíritu venía por vía de *ek poreuesis*. La base bíblica de esta expresión es Jn 15,26.

1.2.2. Consecuencias

Encontramos dos consecuencias fundamentales. La primera es que la esencia de Dios se identifica con el amor y el amor entendido como la entrega de una persona hacia otra. Cuando los cristianos decimos que en origen de la realidad no hay azar, ni una esencia, sino que es una persona en quien se identifican la libertad y el amor, eso es lo que, precisamente, estamos queriendo decir a la hora de comprender las procesiones divinas desde la persona del Padre. Implica, por lo tanto, que en el origen no hay una sustancia común genérica, ciega, ni siquiera un concepto abstracto de comunión sino que en el origen de toda la realidad y de las otras personas divinas está la persona del Padre. Por eso, a la hora de comprender la realidad de Dios, en la teología cristiana, lo ideal es no utilizar categorías metafísicas abstractas, sino categorías metafísicas personales. Aquí es donde estaría la novedad y la aportación de la teología cristiana al pensamiento occidental.

En segundo lugar, el comenzar por la persona del Padre provoca que no solo tengamos esta comprensión personalista de la realidad primera y original de todo, sino que podemos pensar también la unidad esencial en Dios. No una unidad puramente moral a posteriori de las personas divinas, como podríamos ver en la teología trinitaria de Joaquín de Fiore, o una especie de unidad-esencia previa que formaría una cuarta realidad

dentro de Dios. A la hora de comprender la unidad divina y esencial en Dios podríamos decir que toda la esencia de Dios se identifica con el misterio de la paternidad divina.

1.2.3. Dificultades

Junto a esto, a la hora de hablar de las procesiones, también podemos fijarnos en cómo la teología trinitaria ha tenido dificultad en comprender esta acción interna de la vida de Dios. Debemos evitar dos extremos: por un lado el pensamiento gnóstico, al cual se enfrentan Ireneo de Lyon y Tertuliano de manera más significativa; y por otro, el pensamiento de Arrio.

Para el gnosticismo todo movimiento dentro de Dios se comprende como una especie de gradación de un principio original. Estaríamos hablando de una especie de emanación sucesiva. Este no es el pensamiento que tendrá la teología cristiana. Junto a este sistema de pensamiento se encuentra el de Arrio según el cual no se puede comprender, desde el dogma fundamental de la inmutabilidad de Dios y de la simplicidad de Dios, una acción dentro del ser divino. Por eso, el arrianismo comprende cualquier acción que viene de Dios como creación.

Tertuliano dirá que en Dios hay vida, movimiento y vitalidad. Sin llegar a la comprensión que la teología actual ha desarrollado sobre esto, intuye ese movimiento interno de Dios diferente de su acción *ad extra*. Pero será el Concilio de Nicea (325 d. C.) el que distinga claramente entre dos tipos de acción o de procesión en Dios: una *ad intra*, que sería eterna y que mantendría la inmutabilidad de Dios, porque en esta acción no podemos introducir el espacio o el tiempo. La acción *ad intra* es presupuesto y fundamento de la acción *ad extra* de la creación. En ella hay un origen temporal y, por lo tanto, una cronología en diferencia radical entre lo que proviene de Dios pero que no se identifica con su esencia. En consecuencia, encontramos la distinción entre la acción *ad intra*, que podremos llamar procesión, y la acción *ad extra* que llamaremos creación.

La teología, intentando comprender en qué consisten estas procesiones intradivinas, busca en el orden de la creación y, especialmente en el ser humano, analogías que nos ayuden a comprenderlas. Como consecuencia de esto aparecieron las dos analogías clásicas agustiniano-tomista para comprender las procesiones divinas desde el

dinamismo del conocimiento humano: a) el conocimiento referido a la generación del Hijo; y b) el amor referido a la *ekporeuesis* del Espíritu Santo. Estas dos analogías se han usado para hablar del Hijo como *logos*, razón y para hablar del Espíritu más en el dinamismo del amor. La otra analogía que se ha utilizado a lo largo de la tradición es la de Ricardo de San Víctor, que, desde la comprensión del que ama, el Padre, el amado, sería el Hijo y el que es amado conjuntamente por los dos –o es el amor común entre el Padre y el Hijo– sería el Espíritu Santo. En esta línea, lo que venimos comentando a lo largo de este punto, podemos resumirlo en esta cita de Santo Tomás:

“La procesión del verbo en Dios se llama generación. Para explicarlo, tómesese en cuenta que nosotros empleamos la palabra «generación» en dos sentidos. Primero, de un modo general, aplicada a todo lo que se produce o destruye, y en este caso la generación no es más que la mutación del no ser al ser; y segundo, aplicada a los vivientes, y en este caso la generación significa el origen de un ser vivo que proviene de un principio viviente con el cual está unido, y a esto se llama propiamente «nacimiento». Sin embargo, no todo lo que así procede puede en rigor llamarse hijo, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza; y por esto el pelo o el cabello no tienen razón de engendrados ni de hijos, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza, y no de una semejanza cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen sazón de generación ni de filiación, aunque en género sean semejantes a ellos; sino que para la razón de verdadera generación se requiere que procedan según la razón de semejanza que da el tener la misma naturaleza específica, que así es como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo” (Sth, I, 27, 2).

2. Dios donación en relación y misión

Las dos procesiones intradivinas dan lugar a las relaciones divinas. Entendemos por relación en teología trinitaria como el estar referido el uno al otro. Por lo tanto, implica un sujeto hacia el que el otro está referido, que como veremos, en cada una de las personas divinas es diferente: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. De las dos procesiones surgen cuatro relaciones de origen (porque toman como punto de partida la persona que es origen del Hijo y del Espíritu, que es el Padre) de las cuales solo tres son relaciones subsistentes que constituyan y conformen a las Personas.

2.1. Dios como relación

Como sosteníamos al principio de esta parte, son cuatro las relaciones de Dios: a) la primera relación es la de Padre e Hijo. Donde el sujeto es el Padre y la referencia de término sería el Hijo como la persona hacia la cual el Padre se refiere y el fundamento de esta relación sería la paternidad; b) la segunda relación sería a la inversa. El punto de partida sería el Hijo, como sujeto, y el término de esta relación sería el Padre y el fundamento de esta relación la llamaríamos filiación; c) en tercer lugar, estaría la relación Padre junto con el Hijo hacia el Espíritu. El fundamento de esta relación, que tiene como origen el Padre y el Hijo y como término el Espíritu, se denomina espiración activa; d) finalmente, la cuarta, sería a la inversa, donde tomamos como punto de partida el Espíritu, como sujeto y el término de esta relación serían las personas del Padre y del Hijo. En este sentido, el fundamento de esta relación se denomina espiración pasiva.

Según la terminología escolástica, de estas cuatro relaciones solo tres constituyen personas. Por lo tanto, habría cuatro relaciones de oposición, pero solo tres relaciones subsistentes que configuran y constituyen las tres personas divinas en paternidad, filiación y espiración pasiva. Así, la teología escolástica afirma que la espiración activa, es decir, aquella que toma como punto de partida el Padre y el Hijo hacia el Espíritu, no constituye una Persona distinta, porque en realidad se identifica con la paternidad y la filiación. Es decir, con lo que sería la relación subsistente de la primera persona, unida a la relación subsistente de la segunda persona. Esto se debe, a que, si no, formarían cuatro personas divinas. Mas allá de esta especie de galimatías lógico-lingüístico, en realidad, lo que aquí la teología ha intentado perforar y comprender es la nueva comprensión de la totalidad que constituye todo: a Dios en primer lugar y desde Él, toda la realidad.

Respecto del Espíritu Santo, el Nuevo Testamento no dice que sea Dios. Los Padres Capadocios en el siglo IV lo dirán explícitamente y la razón no es otra que la evidencia de que el Espíritu del Padre pertenece al ámbito de la divinidad. No necesitaba justificación. Respecto del Hijo sí necesita justificación, pues lo que nos dicen los sentidos es que Jesús es un hombre. Para un judío, que el Espíritu pertenezca al ámbito de Dios es algo que se da por sentado partiendo de toda la tradición del Antiguo Testamento. De todo esto, el profesor Cordovilla afirma:

“Aquí tenemos que mencionar a Basilio de Cesarea (330-337/9) y su aportación decisiva a la clarificación del lenguaje trinitario y en la teología del Espíritu Santo. Un hombre de comunión que desde su discreción va a poner las bases para la afirmación de la divinidad del espíritu a través no del *homoousios*, sino de la *homotimía* que realizará el Concilio de Constantinopla (381)”³⁷.

2.2. *La paradoja entre la sustancia y el accidente*

Para Aristóteles la categoría de relación no corresponde a las realidades esenciales, sino a las accidentales. Al beber de esta filosofía, la teología ha tenido bastante dificultad para utilizar esta categoría para referirse a Dios. Pero la teología afirma que lo que define la realidad y la esencia de Dios es la relación: Dios es esencialmente relación.

Frente al racionalismo de Eunomio responderán los Padres capadocios, como Basilio de Cesarea. Ante a la afirmación de Eunomio de que la esencia de Dios era la agenesia (el ser no generado), responderá Basilio de Cesarea que la agenesia no corresponde a la esencia de Dios, sino que corresponde a la primera de las personas divinas. Aquí distinguía Basilio entre nombres absolutos que se dicen en singular y se refieren a la esencia y nombres relativos que se refieren a cada una de las personas divinas, donde entiende que el ser no generado es un nombre relativo.

Agustín en el libro V en *De Trinitate* dará un paso de gigante para hablar de la realidad de Dios. Aquí, Agustín, intenta salir de la aporía en que se había situado la recepción de la metafísica aristotélica que distingue entre realidades sustanciales y accidentes. Agustín dirá que la categoría de relación es válida para hablar de la realidad de Dios. Pero si no podemos hablar de la realidad de Dios según el accidente, pues es inmutable, tampoco podemos enunciar y hablar de Dios solo desde la sustancia. Agustín dirá “no” a las afirmaciones sobre Dios según lo accidental, pero al mismo tiempo dirá “sí” a las afirmaciones sobre Dios según la esencia. Por esto, no todo lo que se dice sobre Dios es según la esencia, sino también según la relación como Padre.

Agustín no termina de salir de la paradoja, pero en el siglo XIII, en la Summa, Tomás de Aquino afirmará que, en realidad, la esencia de Dios se identifica con la

³⁷ CORDOVILLA, A., *El misterio del Dios trinitario*, 358.

relación. Lo que dirá Tomás de Aquino es que las relaciones son reales, porque si no fueran reales no habría Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero dado que en Dios no puede haber accidentes y estas relaciones existen realmente, esas relaciones han de ser idénticas con la esencia divina. Aunque se distinguen de la esencia divina desde un punto de vista conceptual pero no pueden distinguirse de la esencia divina desde un punto de vista real. Por lo tanto, las relaciones son idénticas con la esencia divina. En realidad, el ser de Dios es un entramado de relaciones, donde su ser no habría que entenderlo como especie de esencia abstracta, sino que es una esencia constituida por la comunicación, por la comunión. En este sentido podemos decir que la esencia de Dios es igual al amor y no solo que Dios ame, sino que su realidad ontológica última se identifica con el amor, con la comunión, con la comunicación.

Por tanto, no hay que pensar el ser de Dios como un sustrato previo a las personas divinas. Sino que la totalidad del ser de la esencia divina se identifica en primer lugar con la persona del Padre. Esta persona del Padre es total donación hacia el Hijo y a la vez junto con el Hijo es donación hacia el Espíritu Santo. Desde aquí podríamos entender como el ser de Dios se identifica con la relación desde la donación total al mundo y al ser humano.

2.3. Una relación que es amorosa

Cuando nos referimos al amor intradivino, rápidamente aparece un concepto clave en la teología actual: *perijóresis*. Para hablar de *perijóresis*, hay que distinguir lo que es el concepto en sí, su significado etimológico. Es decir, necesitamos entender cuál es el sentido, porque incluso antes de existir el concepto, existía la idea.

El concepto *perijóresis* (περιχορεσις) está formado por dos palabras griegas *peri* (περι) que es una preposición que significa alrededor y *joreo* (χορεο) que hace referencia al intercambio de lugares. El concepto habla de un movimiento circular y de un estar en el lugar del otro. Una de las imágenes, partiendo de su etimología, que se ha utilizado para hablar de la Trinidad es el de la danza común de las personas divinas. Pero el problema de esta imagen es que está fundamentada en el significado etimológico del término, no en el uso teológico que se le ha dado a este. Es un concepto que encontramos en la comprensión estoica de la realidad referida a la unión de alma y cuerpo. En el sentido

de dos realidades que son diferentes, pero que forman una unidad inescindible. Esta idea estoica nos acerca un poco más al uso que hará la teología trinitaria de este concepto.

Pero lo que no podemos olvidar es que, antes que el concepto en sí, está el sentido que se le ha dado a esta idea. En la teología trinitaria, ya autores anteriores a la acuñación del término habían utilizado el sentido sin tener en cuenta el término en sí mismo. La base fundamental del concepto *perijóresis* en la teología trinitaria la encontramos en el Evangelio de Juan donde se coloca de una forma más significativa esta inhabitación. Es decir, el ser del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre. Este ser y existir del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre es una de las ideas fundamentales del Evangelio de Juan, donde el Hijo no hace ni dice nada, si no lo que ve y escucha en el Padre, porque el Hijo y el Padre son uno. En esa unión de ambos, en ese ser el uno en el otro estamos llamados a ser y existir (cf. Jn 5,17-30). Todo el problema del Nuevo Testamento es mostrar que el Hijo es semejante al Padre. De este modo, habrá que escapar del subordinacionismo, porque lo difícil de mostrar es que Jesús sea Dios. Lo fácil es mostrar que Jesús es un enviado del Padre como profeta. De este modo, Jesús, confesado como Hijo de Dios, como Señor, no es entendido como otro Dios distinto del Padre, sino que se entiende en relación con el Padre. Esta vinculación se ve en la palabra *Abba* como unión íntima, filial, del Hijo respecto de Dios, su Padre. Esta afirmación podemos observarla muy claramente en el prólogo de Juan: “Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios” (Jn 1,1). Claro que el Hijo es Dios, pero es un Dios en relación con el Padre que está “junto a”. Esto lo desarrollará la teología trinitaria hablando de generación, donde el Padre engendra al Hijo, o el Hijo es generado por el Padre.

Ya Hilario de Poitiers (315-358 d.C.) utiliza la idea, aun sin el concepto *perijóresis*, citando los textos del Evangelio de Juan, para mostrar la unidad de la naturaleza entre el Padre y el Hijo³⁸. De este modo no es el danzar en torno a, sino que lo que el concepto intenta aquilatar es la idea de que las personas divinas son y existen las unas en las otras, subrayando la unidad que hay entre ellas, pero a la vez también la diferencia. No es que el Padre y el Hijo sean lo mismo, sino que el uno está en el otro, esto es lo que significa el concepto *perijóresis*.

³⁸ Cf. HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* III, 4.

Será Juan Damasceno (675-749 d. C.) en su obra *Fidei Orthodoxa* el que utilice el concepto propiamente significando el ser y existir entre las tres personas divinas. Por tanto, el Padre está en el Hijo porque el Hijo ha sido engendrado de Él, el Hijo está en el Padre porque de ningún otro tiene el ser Hijo. Y, así, están el uno en el otro. Hay unidad desde la diferencia esencial en dignidad de las personas divinas. De este modo, a través de esta *perijoresis* entre la naturaleza humana y divina y gracias a la única persona de Cristo, podemos hablar hoy de la diversidad de las naturalezas de Cristo, ambas íntegras, como dirá el Concilio de Calcedonia (451 d. C.) sin confusión, sin separación, sin transformación y sin cambio.

La unidad *perijorética* que nos habla del ser de Dios también es un adjetivo que usamos en el modo de entender las tres virtudes teologales o de las dimensiones constitutivas del ser humano (alma, cuerpo, espíritu). También de la unidad *perijorética* que se da en la Iglesia entre la unidad radical y original de todos los cristianos, pero a la vez en la diferencia de carismas y ministerios. Todo esto refleja la unidad divina de las personas trinitarias y puede subrayar la diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu. Pero esa diferencia no significa un triteísmo, sino una profunda unidad, ya que ninguna de las personas divinas puede ser sin las otras. Para Moltmann esa habitación mutua es una comunión abierta hacia el mundo y hacia la humanidad, donde Dios es un eterno movimiento de amor, pero no cerrado sobre sí, sino que, en ese movimiento de existencia inhabitada de amor, estamos llamados a introducirnos cada uno de nosotros como parte del misterio del amor trinitario³⁹. También Kasper nos ayuda a comprender que esta categoría será de relación amorosa no es sólo válida para entender el ser de Dios, sino que desde el mismo Dios podemos entender la totalidad de la realidad, especialmente en el ser humano.

“Ni la antigua sustancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la Trinidad de Dios, pero en ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es un «ser en sí» autárquico (sustancia), ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de

³⁹ Cf. CORDOVILLA, Á., *El Misterio de Dios Trinitario*, 481.

Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre solo vive humanamente en las relaciones yo, tu, nosotros. El amor aparece como el sentido del ser⁴⁰.

3. Dios, persona donada

Cuando hablamos de persona para referirnos a Dios debemos ser conscientes de que lo utilizamos de una manera análoga, pues también lo usamos para referirnos al ser humano. Desde este punto de vista no es igual cuando hablamos de Dios como persona a cuando lo hacemos del ser humano. Tampoco es igual hablar de persona en la cristología que en la teología trinitaria. Es decir, para comprender a Cristo se usa el concepto persona como unificador de las naturalezas diversas en el ser personal de Cristo, mientras que en la teología trinitaria utilizamos este concepto para señalar la diferencia de las realidades en Dios, para hablar de su pluralidad, de su diversidad. Respecto de este lenguaje analógico debemos señalar también que no es lo mismo cuando usamos el concepto para hablar de Dios como ser personal, frente a las comprensiones de otras religiones que hablan de ese ser último, trascendente pero sin el carácter de ser personal.

3.1. Concepto de persona

Si hablamos de Dios como persona, estamos partiendo de una precomprensión de Dios y de su relación con el mundo y, así, comprender la encarnación y de este modo, la participación del ser humano y de toda la realidad en la unidad de Dios. De este modo, si hablamos de personas divinas, esto nos ayuda a hablar de un Dios personal y eso, a su vez, nos ayuda a hablar de una verdadera relación de alteridad entre Dios y el mundo. Así, podremos complementar el modo de hacer teología *catafática* (como vertiente de la teología positiva) con la *anafática* (como vertiente de la teología negativa)⁴¹. Lo que queremos decir es que en Dios hay pluralidad dentro del su ser. Este concepto persona, *anafáticamente*, es un concepto límite con el cual algunos autores señalan que no se puede decir positivamente en qué consiste ese ser personal de Dios. Mientras que *catafaticamente*, otros autores señalan que el término persona referido a Dios orienta positivamente lo que queremos decir de esa pluralidad como relación, comunión, reciprocidad o donación⁴².

⁴⁰ Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2011⁸, 319.

⁴¹ Cf. GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una Teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 85.

⁴² Cf. CORDOVILLA, A., *El Misterio de Dios Trinitario*, 454.

Todos estos elementos *catafaticos* basculan hacia el elemento de la relacionalidad, la persona en otros y para otros. A diferencia que la postura *anafática* del término, que bascula sobre el ser de Dios en sí mismo, fundamentalmente este concepto se desarrolló en la época medieval, donde el autor más conocido es Boecio con su definición de persona como “sustancia individual de naturaleza racional”⁴³ y que Tomás de Aquino asume matizando la relación como subsistente. En este sentido, “la persona divina significa la relación en cuanto subsistente” (*STh* I, 29, 4). De este modo, añade la relación como parte constitutiva de la persona en su esencia y como realidad ontológica. Pero, paradójicamente debemos a los Padres Capadocios (s. IV), el momento más significativo en lo referente al concepto de persona pues, fundamentalmente Basilio contra el modalismo, unió con el término de *hipóstasis* (sustancial y ontológico) que da consistencia a las realidades personales y el concepto *prosopon* (como rostro) que integra en el término *hipóstasis* la característica de la relación. De este modo, el ser personal no es añadido, sino que es un ser que se identifica con la persona y que en el origen se identifica con la libertad, el amor, la comunión y, en definitiva, en el origen está la relacionalidad⁴⁴.

Pero en realidad, la pregunta fundamental no es tanto una definición formal del concepto Persona, sino que lo importante es comprender qué significa para el cristianismo decir “creo en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo” como único Dios que se nos revela realmente en lo que es en estas tres personas divinas.

3.2. Padre donado

El Padre es origen y fuente de la divinidad, porque el ser de la primera Persona consiste en ser pura ofrenda y radical donación. Desde este punto de vista el cristianismo puede afirmar que el ser de Dios se identifica con el amor como darse radicalmente. El Padre, de este modo, es Dios siendo solamente absoluta donación y entrega radical. Cuando pensamos en la paternidad desde la experiencia humana, el ser humano, en un primer momento es, y en un segundo momento se entrega. Sin embargo, en la persona

⁴³ Contrás el monofisismo de Eutiques y el nestorianismo Boecio escribirá esta obra, donde intentará clarificar los conceptos naturaleza y persona para ir más allá de estas herejías. Cf. BOECIO, *Contra Eutiques y Nestorio* 3, 168-172. Cf. *Opúsculo Teológico*, V.

⁴⁴ Cf. ZIZIOLAS I., *El ser eclesial*, Sígueme, Salamanca 2003, 46-47.

del Padre, su ser se identifica con la donación. No hay ninguna realidad previa, ni que Dios se reserve nada para sí en el acto de la generación del Hijo y en la profesión del Espíritu, donde el Padre se entrega enteramente.

El Padre es origen sin origen de las otras dos personas divinas y el principio de unidad esencial. Así, la unidad esencial de Dios no está referida a una sustancia anterior o previa a la persona del Padre y tampoco es una realidad moral a posteriori de la constitución de las tres personas divinas. Aquí no hay subordinación ni minusvaloración del Hijo o del Espíritu Santo, porque el Padre, como don original y entrega radical que es, hace que el Hijo y el Espíritu sean consustanciales de la misma realidad divina que Él, aun siendo distintos de Él. En este sentido, no podemos comprender al Padre como una persona absoluta sin relación con las otras personas divinas. El Padre llega a la perfección de su ser en la constitución perfecta y plena del Hijo. En la “perfecta natividad” como señala Hilario de Poitiers. De este modo, la comunión desde la experiencia humana hace que tenga una raíz personal y sin ser plena ni perfecta, y se realiza desde aquel que tiene la capacidad de poner su vida en donación por los otros. La comunión no es un pacto entre iguales de manera simétrica, sino que se engendra desde un primero que hace la opción radical de entregarse a sí mismo despojándose, sin ambages, en pobreza, para que otros sean hasta el punto de ser iguales en dignidad desde sus diferencias. Aquí radica la pobreza teológica de Dios: no se reserva nada, da todo su ser, es pura donación.

“La *kénosis* del Padre consiste en que el Padre, que se revela de forma sobrenatural en el Hijo y en el Espíritu, en la *Sofía* divina, se revela igualmente por la *díada* del Hijo y del Espíritu, en la *Sofía* creada. Él mismo permanece, en un cierto sentido, detrás de esta revelación, él no es más que la voluntad dirigida hacia la creación, que él trasciende. Esta trascendencia del Padre es a la vez su *kénosis*, es como no-ser en la creación”⁴⁵.

3.3. *Hijo recibido*

El ser del Hijo es comprendido como acogida y recepción: “Existencia en recepción”⁴⁶. Si el ser del Padre se identifica entregándose, el ser del Hijo se recibe y acoge. En este sentido, si el ser del Hijo consiste en recibir, es muy significativo que en

⁴⁵ BOULGAKOV, S., “La *kénosis* del Espíritu Santo en la creación” en, *Le Paraclét*, Langres 1996, 211-212.

⁴⁶ CORDOVILLA, A., *El Misterio de Dios Trinitario*, 492.

la medida en que reciba el ser del Padre como donación, al ser pura recepción, en el recibir, a su vez se genera en Él un movimiento de donación, porque el ser del Padre consiste en darse y así, el Hijo, al recibir radicalmente ese ser de Dios es en cuanto se recibe y se dona.

El término proexistencia aplicado a Jesús consiste fundamentalmente en no entenderse para sí mismo, sino entenderse desde el Padre, Abba, y a su vez entenderse desde su misión por el Reino. Este ser totalmente del Padre y ser totalmente para el Reino y para los hombres es lo que constituye su ser como proexistente. Esto que contemplamos en la historia de la salvación es lo que quiere decir la teología cuando habla de la segunda Persona de la Trinidad desde esta definición como existencia en recepción o proexistencia.

Es significativo en la constitución de la persona del Hijo, la pasividad como comprensión de su ser humano. La pasividad como realidad primera y radical que nos constituye a los seres humanos como personas. Desde esta comprensión de la segunda persona de la Trinidad como recepción se estaría dando un valor radical a la dimensión de receptividad y pasividad. Desde los títulos cristológicos como Palabra, Imagen, Hijo, etc. todos expresan esta relacionalidad desde el Padre y hacia otros: ser Palabra es que revela la palabra del Padre; ser imagen es que revela la imagen del Dios invisible; y quien ve al Hijo, ve al Padre como aparece en el Evangelio de Juan. Pero el Hijo recibe enteramente el ser del Padre al ser pura disponibilidad, no solo una parte. Por tanto, si el Padre es total donación de sí, el Hijo, Jesucristo, será pura entrega y fundamentalmente para aquellos que menos tienen, que han sido vejados, empobrecidos. Ellos que son los que más necesitan una donación, no abstracta, sino real del Hijo de Dios.

Desde aquí se ilumina la comprensión de la autonomía y de la libertad humana que fue comprendida, como dice Balthasar, como una autonomía sin horizontes que intenta romper los lazos con quien es el origen y la fuente de esa libertad⁴⁷. El ser humano ha pensado que desligándose de Dios y del prójimo podía ser más libre, más autónomo, más ser humano. Pero en el fondo el ser libre y autónomo del ser humano lo es desde la capacidad de recibir y reconocer agradecidamente las relaciones con la naturaleza y con

⁴⁷ Cf. VON BALTHASAR, U., *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992, 29-30.

el otro, que son constitutivas de nuestro ser a imagen del Hijo como ser plenamente libre reconociendo la fuente y dándose a los hermanos. Así, “la kénosis del Hijo consiste en que él, que es todo en la creación, se humilla en la forma humana que adopta en la encarnación, que él llega a ser Dios-Hombre, que él está en el mundo como el Cordero de Dios, inmolado en el Gólgota para la plenitud de los tiempos”⁴⁸.

3.4. *Espíritu Santo de sobreabundancia*

Respecto al Espíritu Santo, uno de los problemas que encontramos en el Antiguo Testamento es que el “Espíritu” sea una persona distinta de Yahvé, mientras que en el Nuevo Testamento es que el Espíritu sea distinto del Hijo resucitado. Por tanto, el problema recae en la personalización del Espíritu Santo. Que el Espíritu es divino y la fuerza de Dios no plantea problema. Ahora bien, que sea distinto del Padre o que sea, a su vez, distinto de Cristo resucitado y glorificado es lo que va a generar algún tipo de problema a lo largo de la historia de la teología.

Pero la tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, es presentada como la incomprendibilidad y la inefabilidad de Dios entendida como la expresión de la sobreabundancia de Dios, del exceso de Dios *ad intra* del ser divino y *ad extra* con la creación. Esta tercera Persona es la que hace que esa alteridad se abra a la comunión como expresión de exceso de amor expresado en la donación y en la entrega radical de Dios. En este sentido, como señala Balthasar, el amor, en la segunda persona, tiene una condición kenónica, es decir de vaciamiento⁴⁹. En el Espíritu Santo encontramos la donación de Dios en su dimensión gozosa desde la sobreabundancia y el exceso del amor. De este modo el Espíritu es incomprendible porque lo sondea todo, sin límites. Hace que ese don de Dios llegue a todos los lugares y rincones. “Donde está el Espíritu ahí hay libertad (1Co 3,17) y donde hay libertad emergen diferencias y los dones más diversos. Es el Espíritu el que impide que las diversidades degeneren en desigualdades y discriminaciones, manteniendo todo en la comunión”⁵⁰.

⁴⁸ BOULGAKOV, S., *op. cit.*

⁴⁹ Cf. VON BALTHASAR, U., *Teología de los tres días. El Misterio pascual, Encuentro*, Madrid 2003, 77-79.

⁵⁰ BOFF, L. “Trinidad” en, *Mysterium Liberationis I*, ed. ELLACURIA, I. y SOBRINO, J., (eds.), Trotta, Madrid 1990, 528.

Por tanto, lo importante aquí no es la palabra Trinidad, sino dar razón de la economía de la salvación que se ha realizado aquí a través del Padre, del Hijo y del Espíritu. De este modo, hay una estructura trinitaria de revelación. Es decir, Dios ha realizado y se ha revelado en la historia de la salvación.

“En la creación del mundo, esta *kénosis* se manifiesta por el hecho de que el Espíritu Santo, plenitud y profundidad de la Divinidad, se humilla hasta llegar a ser cuando él se revela en la Sofía creada. En la vida divina, el Espíritu Santo realiza la plenitud adecuada a él mismo, él sondea las profundidades de Dios por un acto único y eterno. En el ser creado, él es la fuerza del ser y el dador de la vida”⁵¹.

Y es que, como afirma Greshake:

“Dios ha dado a la creación un lugar en su propia vida trinitaria, él obra en toda ella con su *Logos* y *Pneuma* y retira, *kenóticamente*, su omnipotencia, a fin de dar a la libertad humana espacio para elegir, para decidir y para cooperar en la meta fijada por él: *communio*”⁵².

De este modo, la tercera persona nos ayuda a comprender en clave antropológica, la simultaneidad en las estructuras humanas como realidades codeterminantes desde la unidad y diversidad. De este modo, la Iglesia que es una, pero a la vez diversa, contiene esta diversidad que no es contraria a la unidad⁵³.

⁵¹ BOULGAKOV, S., *op. cit.*

⁵² GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino, teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 362.

⁵³ La recepción del concilio de Constantinopla llega a nosotros por las actas del concilio de Calcedonia, donde el credo de Constantinopla (sin el *filioque*) es citado como —la fe de los padres y el— símbolo católico (universal), por lo que se convertirá en el más extendido por la cristiandad, ya que representa a todos los cristianos (católicos, ortodoxos o protestantes). El *Filioque* no es un problema dogmático que pueda usarse para excluir, sino que habla de una legítima divergencia (Bolotov). El *Filioque*, desde el punto de vista teológico-trinitario, supone una distinción entre las tradiciones oriental y occidental. Para Oriente, hay dos claves fundamentales: a) Fontalidad de Dios (vinculada a la persona del Padre, fuente de las dos personas divinas porque dentro de Dios no puede haber dos principios), por lo que el Espíritu no puede proceder del Padre y del Hijo (porque no puede haber dos principios de los que proceda el Espíritu) y b) Equilibrio entre cristología y pneumatología: Los ortodoxos tienen aversión a que el Espíritu sea fagocitado por Cristo, por eso critican a la tradición occidental de un olvido del Espíritu (la tradición latina ha sido siempre cristocéntrica, rayando el cristomonismo). Tanto en Oriente como Occidente: a) el Padre es la fuente y origen de la divinidad. b) el Hijo participa en la procesión del Espíritu. c) el *Filioque* exige una articulación entre la cristología y la pneumatología, subrayando la actividad y protagonismo del Espíritu en la salvación y en la vida de la Iglesia, así como las implicaciones que esto tiene, en cf. CORDOVILLA, Á., *El Misterio de Dios Trinitario*, 325-380.

4. Economía de la salvación en la Escritura

La revelación consiste en la comunicación de Dios mismo, pero no hay ningún texto bíblico aislado que pueda fundamentar o justificar, por sí solo, lo que conocemos como doctrina trinitaria. De hecho, no existe en toda la Biblia la palabra trinidad. La base bíblica neotestamentaria de la doctrina trinitaria es la economía de la salvación estructurada trinitariamente. Encontramos el comienzo de esa estructura trinitaria de la revelación de Dios en la persona de Jesucristo. El tema decisivo y fundamental que va a mostrar el Nuevo Testamento es que la divinidad de Jesucristo no rompe la comprensión del monoteísmo judío del cual proviene. Por tanto, la divinidad de Jesús se entiende en relación con Dios, que a partir de la revelación de Jesucristo se llama Padre.

4.1. Dimensión objetiva

Hay un texto fundamental que bendice a Dios Padre, que nos ha bendecido en la persona de Cristo y, que a su vez, lleva adelante, a través del Espíritu, por medio de la Iglesia, esta historia de la salvación, hasta recapitular todo en Cristo (cf. Ef 1,3-14). Aquí no se dice que Dios es Trinidad, pero sí aparece como en la economía de la salvación se ha revelado Dios Padre como diseñador, el Hijo realiza la obra e la redención y el Espíritu lleva a consumación esa historia de alianza y de comunión.

4.2. Dimensión subjetiva

Hay una experiencia de la salvación que también es trinitaria. Aquí hay tres textos muy significativos: el primero de ellos nos habla de la vida cristiana expresada en la carta a los Tesalonicenses, el primer texto cristiano. Cuando san Pablo, en el primer capítulo, en los primeros versículos, tiene que hablar de la vida cristiana, en su cotidianidad, vivida desde el dinamismo de la fe, la esperanza y la caridad, injerta al Padre, al Hijo y al Espíritu. Por tanto, cuando el Nuevo Testamento tiene que hablar de la vida cristiana, la remite dando gracias a Dios, Padre, por la vida cristiana que se explicita a través de las tres virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– y ellas vividas en Cristo, por haber recibido la palabra que se ha anunciado gracias a la acción del Espíritu (cf. 1Te 1,2-5); el segundo que hace referencia a la vida litúrgica, porque ¿cómo vivimos esta revelación que se nos ha dado de manera trinitaria en la historia? Dos textos con transfondo litúrgico nos ayudan a acercarnos a este modo de celebrar: el Evangelio de Mateo que invita a ir a

bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf. Mt 28,19), o en la Segunda carta a los Corintios que es usada como saludo en la Eucaristía (cf. 2Co 13,13). Con estos textos solos no podemos justificar la doctrina trinitaria, pero viéndolos en el conjunto de la revelación del Nuevo Testamento nos ponen en la puerta de esta reflexión sobre Dios.

5. Un pueblo que se entiende

Hemos visto, en el primer capítulo, como el pueblo de Dios es una categoría que *Lumen Gentium* toma como base. Pero, también, en su primer capítulo de esta constitución del Concilio Vaticano II, nos pone a la Iglesia en relación con las tres Personas divinas. Por tanto, la Iglesia no sólo tiene que ver con Cristo, aunque fuera fundada por Él, sino que tiene que ver con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. En palabras del Concilio:

La Iglesia “que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos desde Adán, «desde el justo Abel hasta el último elegido», serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre” (LG 2).

5.1. Desde el Padre

Si creemos que el Padre es creador y generador y que todos somos sus creaturas, estamos llamados a entrar en comunión con Él. Pues “el amor de Dios Padre es Fontal e inicial, principio, manantial y origen de la vida divina. Él ha creado desde la más absoluta libertad y por la más pura gratuidad del amor”⁵⁴. Esto ya ocurría desde Adán, como recalca el Concilio. Es decir, desde el primero de los seres humanos, todos han entrado en este mundo para gozar de la plenitud de comunión de vida con Dios. En este sentido, la Iglesia es la humanidad entera que, de alguna forma, está relacionada con el ser creados por Dios para entrar en comunión con Él. La Iglesia es la reunión de todo el género humano con Dios. Para pertenecer a la Iglesia es necesario estar en comunión con Dios.

⁵⁴ MADRIGAL, S., “La Iglesia y su Misterio” en, CORDOVILLA, A. (ed.), *La lógica de la fe*, 402.

Si hemos visto que Dios es pura donación en el Hijo y que el Hijo es pura receptividad y donación desde el Padre, a esta pregunta podemos responder desde Mt 25,35: “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí”. Así, esta Iglesia podríamos relacionarla con la categoría de Pueblo de Dios como sacramento de unidad de Dios con el hombre y de los hombres entre ellos por el testimonio y el servicio al Reino de Dios desde la recepción del don de Dios, donde la opción por el pobre, por el enfermo, por el desvalido, es una opción por Dios. Este pueblo es “el pueblo pobre y oprimido, las mayorías marginadas, las clases explotadas; el pueblo que se hace consciente y solidario y que va siendo gestor de su liberación; y son también pueblo [...] quienes optan por ese pueblo y se solidarizan con él en su caminar histórico”⁵⁵.

5.2. *Con el Hijo*

En el camino de la Iglesia tiene una gran relevancia la actuación pública de Jesús. El mensaje de Jesús se dirige a todo Israel, ya en el texto de Emaús los discípulos comentan: “Él fue un profeta poderoso en obras y palabras a los ojos de Dios y de todo el pueblo” (Lc 24,19). Sin embargo, la pretendida unificación de Jesús apunta a la reunión y congregación de Israel que solo resulta totalmente exitosa en la comunidad de discípulos (cf. Lc 13,34). Estos son los que empiezan a prefigurar la Iglesia futura: los doce apóstoles (cf. Lc 6,13-17; 8,1). Estos doce discípulos están ahí como representación del verdadero Israel y al mismo tiempo van a ser la preformación de la Iglesia futura. Lucas muestra esa continuidad entre este grupo más íntimo de seguidores y cómo este mismo grupo está más allá de la Pascua. Aquí se ponen las bases de la continuidad para el verdadero Israel. De este modo, el tiempo del Jesús histórico es relevante por esa elección de ese grupo de doce y el envío. Pero a Dios no lo ha visto nadie (cf. Jn 1,18), dice Juan, sin embargo, el Hijo se hizo hombre, se historizó. En ocasiones, podría parecer que desde la Iglesia hacemos una opción por la justicia de un modo abstracto, pero como Cristo estuvo entre nosotros, de hecho, hay que tomar postura ante algo que históricamente ocurrió. En ese sentido, la Iglesia es la de aquellos que creen en Cristo, en su mensaje y lo siguen. En palabras del Concilio:

⁵⁵ QUIROZ MAGAÑA, A., *Eclesiología de la Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 170.

“Vino, por tanto, el Hijo, enviado por el Padre, quien nos eligió en El antes de la creación del mundo y nos predestinó a ser hijos adoptivos, porque se complació en restaurar en el todas las cosas (cf. *Ef* 1,4-5 y 10). Así, pues, Cristo, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y con su obediencia realizó la redención. La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio, por el poder de Dios crece visiblemente en el mundo” (LG 3).

Desde aquí podemos entender que la Iglesia está llamada a una permanente encarnación histórica. Es ahí donde el Padre y el Hijo confluyen, pues siendo pobres, donándose, es como “se hace pueblo de Dios en la medida en que se solidariza evangélicamente con los pobres y oprimidos y con sus anhelos de liberación”⁵⁶. En la medida que la solidaridad es evangélica, es decir, desde el anuncio del Reino de Dios por Jesús, el Pueblo de Dios, bautizado, asume el anuncio del Hijo y lo pone en práctica en la historia concreta, creando mayor plenitud eclesial.

5.3. En el Espíritu

Por último, “fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (cf. *Ef* 2,18)” (LG 4). Así, las apariciones del resucitado marcan un punto de inflexión, pues el envío va a cobrar un nuevo sentido con una apertura universalista: “al contrario, cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, recibiréis una fuerza que os hará ser mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8).

En el capítulo veinte del libro de los Hechos podemos ver un discurso de Pablo a los presbíteros de la Iglesia donde encontramos el clímax de esta reflexión. Una comunidad, la Iglesia, que ha sido adquirida por la pasión y muerte del Señor. De este modo, la sangre que grita ya desde el suspiro de Abel como primera víctima de la historia (cf. Gn 4), se plenifica en el pueblo que es la Iglesia. Ella está llamada a cuidar de todos, especialmente de los últimos, como se muestra en este largo proceso que Dios ha comenzado con su pueblo en el Antiguo Testamento y que se continúa por obra de Jesús

⁵⁶ *Ibid.*, 171.

de Nazaret. Dios es el auténtico fundador de todo este proceso como nueva creación de la humanidad en una nueva fase escatológica de la existencia del pueblo de Dios.

“Vosotros sabéis cómo me comporté siempre con vosotros [...], sirviendo al Señor con toda humildad y lágrimas y con las pruebas que me vinieron por las asechanzas de los judíos; cómo no me acobardé cuando en algo podía seros útil; os predicaba y enseñaba en público y por las casas, dando testimonio tanto a judíos como a griegos para que se convirtieran a Dios y creyeran en nuestro Señor Jesús. Mirad que ahora yo, encadenado en el espíritu, me dirijo a Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá; solamente sé que en cada ciudad el Espíritu Santo me testifica que me aguardan prisiones y tribulaciones. Pero yo no considero mi vida digna de estima, con tal que termine mi carrera y cumpla el ministerio que he recibido del Señor Jesús, de dar testimonio del Evangelio de la gracia de Dios. Y ahora yo sé que ya no volveréis a ver mi rostro ninguno de vosotros, entre quienes pasé predicando el Reino. Por esto os testifico en el día de hoy que yo estoy limpio de la sangre de todos, pues no me acobardé de anunciaros todo el designio de Dios. Tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su propio Hijo” (Hch 20,18-28).

Mientras que la opción por los pobres y la concreción histórica desde el bautizo son acciones visibles, el don del Espíritu Santo no es ponderable, pues habrá gente llena del Espíritu Santo (santificada). De este modo el Espíritu es el que ya fue anunciado como don escatológico por los profetas y que como dice Isaías empuja a anunciar la buena noticia a los pobres, a liberar a los cautivos y a hacer justicia por los afligidos y los necesitados (cf. Is 61,1). Este aspecto, recogido por el evangelista Lucas y, puesto en labios de Jesús, nos señala la posibilidad de vivir el evangelio trinitariamente en la historia. De este modo, es necesario, hacer una reflexión eclesiológica que mantenga “la vinculación de Logos y Pneuma en el Jesús del evangelio y llegar a establecer un criterio fundamental para discernir la presencia y la acción de la iglesia en la historia concreta”⁵⁷. Es importante no olvidar que es el Espíritu Santo el que “introduce en el corazón del único misterio cristiano de salvación, en su unidad”⁵⁸.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ MADRIGAL, S., “La Iglesia y su Misterio”, 406.

5.4. Reunidos en virtud de la unidad del Padre, Hijo y Espíritu

De todo lo expuesto anteriormente se infiere que la Iglesia es la del Padre, el Hijo y el Espíritu. Pero surge una cuestión que tiene su implicación en todo el movimiento de la Iglesia: ¿Para pertenecer a la Iglesia es necesario estar en estado de gracia? Podremos contestar diciendo que jurídicamente no, pero teológicamente sí: “y así toda la Iglesia aparece como «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»” (LG 4). En esta relación con el misterio que es Dios, el miembro pleno de la Iglesia será el bautizado en estado de gracia. Por esto, se podrá pertenecer a la Iglesia de manera plena o no plena, ya que al haber realidad eclesial más allá de las fronteras eclesiales institucionales de la Iglesia católica se podrá hablar de una pertenencia “no plena” a la Iglesia cristiana.

En este sentido se rompe el cristomonismo de la Iglesia y, así, la salvación es para todos, pues “todos los hombres son llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que simboliza y promueve paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, sea los fieles católicos, sea los demás creyentes en Cristo, sea también todos los hombres en general, por la gracia de Dios llamados a la salvación” (LG 13). Por este motivo podemos afirmar que “la Iglesia ha de ser sacramento de salvación en un compromiso por la auténtica liberación; el cual supone una solidaridad activa con los pobres y oprimidos [desde el Padre] y sus anhelos de liberación, un nacer como Iglesia a partir de ellos [en Cristo] por la fuerza del Espíritu”⁵⁹. O como señala Rahner:

“Bajo los presupuestos y limitaciones indicados, Cristo está presente y operante por el Espíritu en el creyente no cristiano (y con ello en las religiones no cristianas). A primera vista esa frase es una evidencia dogmática. Si en los no cristianos puede darse una fe salvífica y si cabe esperar que esta, en gran medida, esté dada de hecho en ellos, en consecuencia es evidente que tal fe está posibilitada y llevada por la gracia sobrenatural del Espíritu. Y este es el Espíritu que procede del Padre y del Hijo, de modo que él como Espíritu del Logos eterno puede y debe llamarse, por lo menos en este sentido, espíritu de Cristo, de la Palabra divina que se ha hecho hombre”⁶⁰.

⁵⁹ QUIROZ MAGAÑA, A., *op. cit.*, 339.

⁶⁰ RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 368.



Aunque no hemos hecho referencia explícita en el capítulo, cuatro son los himnos que nos ayudan desde una teología del *logos* (cf. Jn 1), de la *kénosis* (cf. Flp 2,6-11), de la imagen (cf. Col 1,12-20) y una teología de la historia (cf. Ef 1,3-14) a la apertura trinitaria. Estos cuatro himnos van a ser centrales en la reflexión trinitaria. Estos textos no pueden ser comprendidos sin mostrar la divinidad del Hijo respecto del Padre y la personalidad del Espíritu respecto del Hijo y del Padre, ya que estos textos pueden ser entendidos de manera modalista o subordinacionista. La base, por tanto, está en la persona de Jesús, su vida y su misterio pascual. Desde ahí podemos contemplar esta estructura trinitaria de la economía de la salvación acompañada con esa experiencia que tiene la comunidad cristiana.

La escultura de la Trinidad misericordiosa de Cáritas Müller (fig. 1), donde el Padre está sosteniendo a la humanidad herida y sufriente, encontramos al Hijo con ese gesto de siervo que lava los pies a esta humanidad y el amor que preside todo este acontecimiento y engloba todo. Este es el icono que nos ayuda a entender quién es este Dios. Nosotros también estamos llamados a ser y existir en la comunión, amorosa, intradivina. De este modo, Dios es Trinidad para poder decir que Él toma carne en nuestro mundo y a la vez nosotros podemos introducirnos en su vida divina sin quedar subsumidos en su divinidad, sino enaltecidos en nuestra dignidad humana. Así “en la creación la *kénosis* de Dios que es en la Santa Trinidad, significa la humillación de Dios por relación a Su absoluto”⁶¹.



fig 1. Trinidad misericordiosa.

⁶¹ BOULGAKOV, S., *op. cit.*

Capítulo III. Desvelando el rostro del Padre

Hemos estudiado el Misterio de Dios y sus diferentes categorías en el capítulo anterior. Un Dios que es pura donación y ahí radica su pobreza. El paso siguiente será preguntarnos qué tiene que decir este Dios Trinidad al ser humano hoy. Sin duda, el corrector definitivo de estas imágenes de Dios es la figura de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, el Mesías. En ese sentido, la cristología es una contemplación de Jesús de Nazaret en tanto confesado como Mesías e Hijo de Dios. Por lo tanto, la Cristología obtiene su *logos* de la mirada creyente. Es importante aquilatar epistemológicamente este capítulo desde el principio, puesto que tiene unas repercusiones importantes. Pues esta mirada de fe que se derrocha sobre este judío, Jesús de Nazaret, es la clave óptima de comprensión del Misterio de Dios y del misterio que es el ser humano.

Este capítulo, por su contenido central en el cristianismo, será más extenso. En primer lugar haremos una aproximación a la humanidad de Jesús y a la necesidad de una teología narrativa para que, diciendo a Jesús, podamos decirnos a nosotros mismos. En segundo lugar, indagaremos en si hay diferencias o no entre el Jesús de la historia y el cristo de la fe de la mano de Ratzinger y su prólogo de su obra “Jesús de Nazaret”. Después de este anclaje más conceptual entraremos en lo que he denominado una fenomenología de la vida de Jesús. Esta fenomenología nos ayudará a profundizar en el texto sagrado para aquilatar la misión de Jesús, su autocomprensión y el anuncio del reino de Dios, y cómo el pobre, el último, es el primer receptor de este ministerio. Ya que el tema y sobre lo que se ha insistido en Misterio de Dios es en la donación y en la categoría de pobreza no como algo económico sino como la esencia de Dios, la cristología es hecha desde esta perspectiva y en correlación al capítulo II. Por eso creo que no solo el Reino tiene como destinatarios principales a los pobres y a los que sufren sino que el mismo

Jesús se hizo así.. Finalmente, poniendo la lupa en la pascua, nos preguntaremos cómo vivió Jesús su propia muerte y la recepción de la Iglesia, fundada por el propio Jesús, de su resurrección.

1. Un giro hacia lo antropológico

En primer lugar, me parece oportuno poder ubicar el desarrollo de la cristología en la segunda mitad del siglo XX, para ello vamos a tomar como punto de inicio un acontecimiento especialmente singular que aconteció en 1951. En esta fecha se celebraba el mil quinientos aniversario de la clausura del Concilio de Calcedonia (451 d. C.). Con este motivo Karl Rahner escribe un artículo que va a resultar muy significativo e importante para la cristología. Pues este texto se considerará programático de la reflexión cristológica en la historia posterior y lleva el sugerente título de “Calcedonia fin o comienzo”⁶².

En este artículo, Rahner, en primer lugar, hace una reflexión de carácter más general sobre la hermenéutica de las declaraciones conciliares afirmando que toda fórmula de fe, toda conceptualización del misterio de Cristo ha de verse siempre como un estímulo para la reflexión, para la profundización y no como una definición que clausura una polémica o una controversia. En este sentido, se pone de manifiesto que quizás la cristología ha quedado un tanto congelada después del Concilio de Calcedonia en las formulaciones de fe que allí se hicieron y que, por lo tanto, ha perdido vitalidad, capacidad de hablar al hombre y la mujer de cada tiempo histórico⁶³. En concreto, y a propósito del misterio de Cristo, Calcedonia formula que el Hijo de Dios está constituido por una *hypostasis* y dos *physis*, términos que han sido traducidos al castellano como persona y naturaleza respectivamente⁶⁴.

⁶² RAHNER, K., *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1961, 169-237. Publicado en esta edición bajo el título “Problemas actuales de cristología”.

⁶³ Es relevante señalar, que las bases para el concilio de Calcedonia estarán puestas en el concilio de Éfeso (431 d. C.). “Si con Nicea se ha reafirmado su divinidad irrestricta, del mismo rango que la del Padre, y con el canon primero de Constantinopla [...] se ha insistido en la integridad de la humanidad, la siguiente cuestión a dilucidar era la unidad del sujeto cristológico [...] divinidad verdadera y humanidad integral no van disociadas, sino que se dan en una única persona”. en, URÍBARRI, G., “Cristología-Mariología-Soteriología” en, *la lógica de la fe*, 352. La producción teológica de esto deberá esperar a concilio de Calcedonia, aunque aquí sí se señala que María es la madre “de todo el sujeto cristológico en su unidad (DH 251)” en, *Ibid.*

⁶⁴ “Siguiendo, pues, a los santos Padres, enseñamos únicamente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y señor nuestro Jesucristo: perfecto en divinidad y perfecto en humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre [...] Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, cambio ni división, sin

1.1. De la ontología a la narratividad

La consideración ontológica a propósito del ser personal de Jesús –entendida como una persona divina, el Verbo; y dos naturalezas, una humana y otra divina– habría dejado un tanto “congelada” la reflexión cristológica en estos quince siglos, manoseando estos conceptos del ámbito filosófico-helenista, intentando ahondarlos, amplificarlos, comprenderlos, pero perdiendo un cierto contacto con la vida real. Podríamos decir que se ha abandonado la narratividad en la reflexión cristológica en pro de una conceptualización de corte ontológico que es fría por conceptual. Por eso la necesidad de hablar a la vida de los hombres estará como uno de los trasfondos de este artículo. Rahner afirma que estos conceptos que son traídos del ámbito filosófico-helenista han provocado que la cristología quede desconectada del dato bíblico y esto, como decía anteriormente, ha hecho que la cristología pierda narratividad.

La pérdida del dato bíblico y por tanto, de densidad narrativa de la cristología, hace que Rahner utilice el método del “giro antropológico trascendental”⁶⁵. Este método consiste en la persuasión de que el dato fundante del cristianismo que afirma que Dios se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret no puede ser algo neutro para la teología. Si Dios se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret, este dato debe ser determinante para el conjunto de la teología cristiana. De este modo ha de ser posible explicar al hombre concreto todos y cada uno de los contenidos del cristianismo, a la manera en que ese hombre concreto experimente (como plenificación) dichos contenidos, con una explicitación de su propia estructura antropológica.

1.2. La cristología como antropología realizada

La afirmación que saca Rahner de este giro antropológico trascendental es que la cristología es antropología realizada, mientras que la antropología es cristología

separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo”. En, DH, LEÓN MAGNO, “Concilio de Calcedonia” (IV ecuménico), *Quinta sesión, 22 de octubre del 451: Credo de Calcedonia*, 162-163.

⁶⁵ Hace referencia a unas estructuras a priori de nuestro entendimiento que en el caso de Kant son el espacio, el tiempo y las categorías. Cuando hablamos de trascendental kantianamente se trata de condiciones de posibilidad. Esto está aquí de trasfondo cuando Karl Rahner plantea el “giro antropológico trascendental”.

deficiente⁶⁶. Si en Calcedonia se formuló que en Jesús concurren la segunda persona de la Trinidad y dos naturalezas, una humana y otra divina ¿por qué encontramos en Jesús un hombre pleno? Porque la humanidad de Jesús es humanidad del Verbo. Luego, la afirmación fundamental Calcedonia es que Jesús es plenamente humano precisamente por ser plenamente divino. Esto no puede ser un dato neutro para la teología, si Dios haciéndose hombre ha llevado nuestra humanidad hasta la culminación de su propio anhelo, ha de ser posible (método antropológico trascendental) explicarle al hombre concreto todos y cada uno de los contenidos del cristianismo a la manera en que el hombre los experimente desde una esencial connaturalidad, porque todo hombre ha de entenderse en Cristo.

Con este artículo de Rahner moviliza toda la reflexión cristológica en el inmediato pre-concilio (cf. GS 22) y recupera la importancia teológica de la naturaleza humana de Jesús. Esta recuperación pone de manifiesto que la mayoría de los creyentes han vivido en una suerte de monofisismo práctico⁶⁷. De este modo, la cristología a nivel vivencial, existencial, *fiducial* sería herética porque es monofisita ya que en la práctica se trata de una visualización de Cristo donde, de hecho, lo humano ha sido absorbido por lo divino. Por tanto, hay que volver a la humanidad de Cristo para que la cristología sea una forma de hacer antropología. Este es el giro antropológico trascendental.

2. La búsqueda de la humanidad de Jesús

Si la pretensión es por recuperar la humanidad de Jesús porque es el hombre pleno por ser el Hijo de Dios⁶⁸, lo interesante será percibir cómo vivió Jesús su vida concreta de hombre. Es decir, cómo fue la historia humana de Dios. De esta manera aparece un paso lógico en recuperar las teologías narrativas, porque si queremos atender a cómo Jesús vivió su vida de hombre y cómo se enfrentó a la injusticia, cómo experimentó la

⁶⁶ Cf. RAHNER, K., “Antropología teológica”, en *Sacramentum Mundi I*, Herder Barcelona, 1972, 286-296.

⁶⁷ El monofisismo de Eutiques afirma que en el momento en que se unen la naturaleza humana y la divina en la persona de Cristo, la naturaleza divina acaba fagocitando la naturaleza humana como si echaras una gota de vinagre en el océano. Donde la gota de vinagre sería lo humano y el océano sería lo divino.

⁶⁸ Nicea (325 d. C.) se presenta como el primer concilio trinitario y cristológico. Este concilio está marcado por la figura de Arrio, que negaba la divinidad irrestricta del Hijo. “El primer asunto que se solventa en un concilio trinitario es que el ser de Cristo pertenece al mismo rango de ser que el Padre (*homoousios*) [...] Jesucristo es Dios de Dios (DH 125). Aunque ya se introduce en el símbolo niceno al Espíritu santo y la humanidad de Cristo (la encarnación), la tradición va a seguir profundizando sobre estos elementos” en, URÍBARRI, G., “Cristología-Mariología-Soteriología” en, *La lógica de la fe*, 349.

enfermedad, de qué manera se posicionó ante su familia, cómo entendió el sentido de la realidad, qué ubicación concreta hizo en el escenario social histórico-concreto que le tocó vivir, etc. Para acercarnos a todo esto, para que precisamente su humanidad hable a la nuestra, tendremos que ir a la trama narrativa de los Evangelios. De este modo en el siglo XX comienza el despertar de las cristologías narrativas.

2.1. Desarrollo de la cristología en el siglo XX

Los cuatro evangelios, Mateo, Marcos, Lucas y Juan, hacen referencia a cuatro comunidades de destino a las cuales va dirigida cada uno de los respectivos relatos. La cristología de cada uno de estos Evangelios es distinta porque ha pretendido, desde el principio, hablar a comunidades que son distintas. Así, la necesidad de que la cristología hable a los hombres y mujeres de nuestro tiempo viene avalada por el hecho claro de que en la misma lógica neotestamentaria tenemos una pluralidad de cristologías y no una única forma de entender la cristología. Y desde el principio, los primeros creyentes, tenían la intuición de que era necesario hablar a la situación existencial histórico-concreta que están viviendo los hombres de un tiempo y de un lugar. Es un paso lógico que brota de este giro antropológico trascendental entender la eclosión y el desarrollo de un conjunto de cristologías narrativas que van a aparecer en escena a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y especialmente esto será visible en ámbito protestante⁶⁹.

A las cristologías narrativas las va a seguir las cristologías del genitivo. Hay una estratificación desde los años cincuenta donde Europa acaba de salir de la II Guerra Mundial y está asolada por la pregunta apropiada del dolor y del sufrimiento, aflorarán los grandes existencialismos tanto de cuño creyente como ateo, la clave fundamental radica en la pregunta por el sentido y si es posible que Dios quede incommovible ante la barbarie. Es decir ¿cómo hablar de Dios después de Auschwitz? En este contexto aparecerá la cristología de la cruz donde la teología optimizará la pasión y muerte en cruz de Jesús con una respuesta de sentido⁷⁰.

⁶⁹ Especialmente significativa será cf. BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, Sigueme, Salamanca 1975.

⁷⁰ En la historia de la hermenéutica bíblica, este cambio no solo se debe al tema de la segunda guerra mundial, sino también al hartazgo del método histórico-crítico que en cierto modo abanderaba la ilustración y, por tanto, el poder ilimitado de la razón. La I guerra mundial y luego la II, fueron minando este optimismo en la posibilidades ilimitadas y en la fe en el método, ya que las barbaries cometidas mermaron la confianza en el ser humano capaz de lo mejor y de lo peor, pero en esta exposición en la que se pone antes una cristología narrativa y parecería que en la exposición sigue un orden cronológico primero vendría este

En los años sesenta, setenta y ochenta tenemos el emerger del continente latinoamericano, donde la clave fundamental no va a ser el tema del dolor sino el de la pobreza. Es decir, precisamente en aquella crisis del desarrollismo va a vivenciar que su pobreza, su exclusión, su desestructuración, está posibilitada por el bienestar de otros. Esto pone de manifiesto el emerger de conciencia de unas clases pobres, incluso no muy bien formadas, que empiezan a sentirse protagonistas de su propia historia, donde la pobreza no es una casualidad y menos un castigo divino, sino que la pobreza tiene unas causas históricas, económicas, sociales. Se reelabora el concepto de pobres desde una categoría mucho más militante que es la de empobrecidos. En el continente latinoamericano, junto al emerger de conciencia habrá un correlato en la reflexión teológica, y va a dar lugar a una teología llamada teología de la liberación, donde la clave radical reside en el elemento revolucionario movilizador y transformador que tiene la teología⁷¹.

Todas estas adjetivaciones que a lo largo de los años ha utilizado la cristología, ponen de manifiesto el deseo de hablar a la situación histórico-concreta en la cual se encuentra inmersa. El teólogo, por tanto, es el que tiene su mirada abierta a la realidad para poder hablar creíblemente de Jesús. No es baladí reseñar las críticas entre la vieja Europa y el continente latinoamericano donde la crítica fundamental de la teología europea a la teología de la liberación habría sido la de dar cobertura ideológica a movimientos revolucionarios confundiendo el Reino de Dios con empresas de carácter intramundano, mientras que la crítica que la teología de la liberación ha hecho a la teología europea es la de un juego conceptual abstracto y vacío descomprometido de la vida que acaba convirtiéndose en cobertura ideológica para un estilo de vida burguesa y acomodada, en el cual se encuentra el cristianismo europeo. De estas teologías emergerán las cristologías femeninas o feministas⁷², más propias de los años noventa y que llegan hasta hoy y que tiene como suelo un contexto de globalización que pone en entredicho el carácter absoluto de nuestra fe, de Cristo.

desencanto y abandono del métodos histórico-crítico y luego el desarrollo de otras posibilidades en la cristología. Significativo de esta época será cf. MOLTSMANN, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2010.

⁷¹ Podemos nombrar como significativo, cf. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1997.

⁷² Podemos destacar a la teóloga americana Elisabeth A. Johnson.

Ante esto aparece una paradoja que encontramos en la primera carta a Timoteo (cf. 1 Tim 2,4-5) que habla de la universalidad de todos los hombres a la salvación de parte de Dios con la particularidad de la mediación de esa salvación en un judío concreto ubicado en el espacio y el tiempo. De este modo la clave es universal con particular. ¿Cómo poder argumentar de un modo plausible esta paradoja que atraviesa el cristianismo y que lo constituye en su más profundo centro? Jesucristo no es, ni puede ser, uno más: el absoluto relativo para mí, pero no el absoluto-absoluto para todos.

3. El Jesús histórico y el Cristo de la fe

Prácticamente durante dieciocho siglos los Evangelios pasaban como reportajes absolutamente históricos y fiables de lo que Jesús dijo e hizo y, por tanto, el acercamiento que se realizaba a estos textos estaba mediado por una actitud de reverencia. Su historicidad estaba fuera de toda duda y la relación que el creyente establecía con ellos se fundaba en el deseo de encontrar en ellos directrices morales que ayudaran a orientar la vida y al mismo tiempo el deseo de hallar referencias espirituales para la vivencia interna de la religión. No se ponía en duda la historicidad e incluso no se caía en la cuenta de la posibilidad de la concurrencia de diferentes fuentes y manos redaccionales porque no se percataban de los cortes, saltos, contradicciones. Todo esto comenzará a cambiar en el contexto ilustrado donde el criticismo ganará enteros. De esta manera va a comenzar esta empresa teológica en al cual se intentará husmear en el texto bíblico, que es un testimonio de fe, la fundamentación histórica de aquello que ahí se narra. En este recorrido se visibilizará una suerte de dualismo: lo que aconteció realmente en la historia y lo que la comunidad cristiana primitiva proyectó de sí misma en esa historia. En el fondo, estos ilustrados, pretendiendo ser neutrales no se percataban de que partían del prejuicio de la sospecha de que la Iglesia habría falseado más que posibilitado el acceso al Jesús histórico⁷³.

Pero actualmente los criterios de historicidad que rigen la búsqueda del Jesús histórico aparecen a la manera de una argumentación convergente. Es decir, en la medida en que una sentencia o actuación de Jesús sea susceptible de aplicársele un mayor número

⁷³ Una visión completa de este desarrollo histórico lo encontramos en, cf. BARTOLOMÉ, J.J., “La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica” en, *Estudios Bíblicos* 59 (2001), 179-242.

de criterios de historicidad estaremos ante un suelo más firme. Criterios que están relacionados y actúan convergentemente en la llamada tercera búsqueda del Jesús histórico⁷⁴.

La historia de la búsqueda del Jesús histórico nos coloca en lo preteológico. Para ahondar en esta cuestión del Jesús histórico y el Cristo de la fe, nos acercaremos al prólogo del libro *Jesús de Nazaret* de J. Ratzinger⁷⁵.

3.1. Unidad en la Escritura

Ratzinger dirá que este método histórico crítico lo que hace es forzar la Escritura porque no la toma como una unidad. Tomar la Escritura como una unidad brota de la propia naturaleza de la Escritura porque esta se ha fraguado en un proceso continuado de actualizaciones. En el seno de una comunidad creyente la Escritura se ha formado cuando, tomándose textos más primigenios, se han actualizado para iluminar nuevas situaciones vitales de esa comunidad creyente. De modo que Dios como sujeto-autor de la Sagrada Escritura se manifiesta en un sujeto particular que es miembro de una comunidad y cuando intenta ofrecer la voz de Dios en el seno de una comunidad concreta lo que hace es plasmarlo en un proceso de actualizaciones progresivas que ponen de manifiesto la unidad de la Escritura. Esto habrá de tomarse como un dato que es fundamental para no forzar la naturaleza de la misma.

La unidad de la Escritura está requerida por una fuerza de carácter interno, porque solo somos capaces de descubrir quién es Jesús en el trasfondo de una tradición religiosa que nos da la medida de su peculiaridad, de su ser último. Esto ocurre con todo, por ejemplo, cuando los discípulos se enfrentan al escándalo del crucificado, a la luz del

⁷⁴ Criterio de dificultad o contradicción: Serán más plausibles desde el punto de vista histórico aquellos dichos o hechos de Jesús que pongan en dificultad a la comunidad cristiana primitiva ya que será un absurdo pensar que ella misma los haya podido inventar; criterio de discontinuidad: podemos atribuir como históricamente fiables a Jesús de Nazaret, aquellos dichos y hechos de los Evangelios que no pudiendo ser explicados ni en el contexto del judaísmo del siglo I, ni en el contexto de la germinación de la primera comunidad cristiana, hemos de atribuirlos a una originalidad de Jesús; criterio de testimonio múltiple: tendrán más visos de historicidad aquellos dichos y hechos de Jesús que sean atestados por mayor capas de tradición; criterio de coherencia: este sería un criterio subsidiario y lo entiende como aquellos textos que pueden ser insertados en el marco global de intenciones y de pensamiento del propio Jesús; criterio de rechazo y ejecución: textos y dichos de Jesús que nos orientan hacia el desenlace dramático de la propia muerte del nazareno, cf. MEIER J. P., *Un judío marginal I. Nueva visión del Jesús histórico*, Verbo divino, Navarra 1998, 183-209.

⁷⁵ Cf. RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2007.

encuentro con el resucitado, buceando en su propia tradición religiosa podrán decir que este es el siervo de Yahvé de Isaías. Hay un proceso de retroalimentación donde el texto es actualizado por un autor que pertenece a una comunidad religiosa desde las claves de esa comunidad religiosa para explicitar la voz de Dios en nuevas situaciones históricas. Es un proceso que reclama la propia unidad de la Escritura donde el Antiguo y Nuevo Testamento están íntimamente relacionados.

Que sea Jesús el cumplimiento del Antiguo Testamento requiere una afirmación de fe, pero esta fe no es *fideísta* porque está sustentada en la razón histórica de que ha sido, precisamente, este judío, el que ha dado lugar a este proceso de actualización de la Sagrada Escritura para, diciéndolo a Él, expresar su Misterio. Por lo tanto, la Escritura se va gestando como un proceso en cual la unidad es un dato que se impone desde dentro, y esta es la convicción del acercamiento canónico.

3.2. *La Sagrada Escritura como normativa*

La teología tiene como dato incontrovertible y normativo el canon de las Sagradas Escrituras y no aquello que la historia pueda decir o no a propósito de Jesús de Nazaret. El problema ha sido que una teología con una cierta falta de autoestima, si se me permite, pretendiendo ganar marchamo de cientificidad, ha acabado adulterando los mismos presupuestos en que toda teología responsable se basa. Ha habido una cierta teología que de alguna manera ha caído en el error de pensar que la esencia de los cristianos nos viene dado por las *ipsisima verba Iesu*. Lo que es normativo para la cristología es la confesión de fe que la comunidad cristiana, a la luz del encuentro con el resucitado, ha hecho de Jesucristo.

Si la esencia de lo cristiano se cifra en aquello que podemos decir de un modo “históricamente responsable” sobre Jesús de Nazaret, la pregunta que brota espontáneamente es ¿sobre qué Jesús de Nazaret? Este es el error, se ha pretendido dar marchamo de cientificidad a la cristología degradándola en jesuología. Aunque podemos preguntarnos qué utilidad tiene la historicidad de Jesús para el creyente, Meier responde:

“Mi respuesta es clara: ninguna, si se pregunta solo por el objeto de la fe cristiana: Jesucristo, crucificado, resucitado y ahora reinante en su Iglesia. Este Señor ahora

reinante es accesible a todos los creyentes, incluidos los que nunca, ni un solo día de su vida, estudiarán historia o teología. Sin embargo mantengo que la búsqueda del Jesús histórico puede ser muy útil si aquello por lo que se pregunta es la fe que trata de entender; o sea, la teología, en un contexto contemporáneo”⁷⁶.

En este debate del Jesús de la historia más allá del Cristo de la fe observamos que el cristianismo no tiene su suelo en una suerte de mitologización de la realidad. Una vez que abandonamos la frontera y volvemos a la esencia misma de la cristología, el dato normativo y determinante es el canon de la Sagradas Escrituras. Pero también es importante el tema de la historia, porque que Cristo haya existido y no sea un invención es fundamental y, porque lo que se cuenta de él tenga un sustrato histórico es también fundamental para el cristianismo ya que la fe judía nos dice que es parte de la historia y que Dios actúa en la misma. La fe no es yuxtaposición de significado ni espiritualización barata. Es el concepto de DV 2 sobre la sacramentalidad de la salvación donde gestos y palabras no son dos economías distintas. Las palabras son hechos y los hechos tienen verba o sentido. Por eso, como sucede en el profetismo no se trata de una superposición de sentido sino de la capacidad de captar el sentido verdadero

3.3. *Credibilidad narrativa*

Entonces cabría preguntarse si el teólogo no está preocupado por la credibilidad. El teólogo piensa que la mejor credibilidad posible es dejar que la Escritura se explique a sí misma. Es entonces cuando Ratzinger en el prólogo del libro Jesús de Nazaret afirma que el Jesús de la historia es el Jesús de los Evangelios. Por tanto, la historia más creíble posible es precisamente la historia que narra el Evangelio. ¿Es creíble pensar que el cuerpo de Jesús, una vez muerto, es robado por los discípulos y ellos inventan la noticia de la resurrección dispuestos a dar su propia vida por una mentira? Como afirma Reimarus (1694-1768 d.C.), ¿o es más creíble el Evangelio de Lucas que nos habla de un acontecimiento extraordinario decodificado como resurrección que impulsa a los discípulos a medirse más alto y más hondo? De este modo, no debemos tener miedo de validar la trama narrativa de los Evangelios como la mejor forma de explicar la historia realmente acontecida.

⁷⁶ MEIER J. P., *Un judío marginal I*, 213.

La propuesta para continuar este capítulo es pasar de una filosofía de la subjetividad que ha determinado los siglos XVIII al XX, yendo a la realidad apriorísticamente estableciendo lo que puede o no acaecer en ella. Hay un movimiento a comienzos del siglo XX llamado fenomenología que propugna no estar permanentemente midiendo la realidad desde lo que significa para el sujeto, sino desde lo que la realidad es en sí misma. Por eso, después de haber visto todo el preámbulo hermenéutico del Jesús de la historia y el Cristo de la fe, consideramos que es un debate que está en los primeros momentos teológicos y al cual vamos a responder con una fenomenología de la vida de Jesús. Es decir, el tentativo de dejar a los Evangelios explicarse a sí mismos. Al introducirnos en este escenario fenomenológico percibimos que el hilo que da unidad a los veintisiete escritos del Nuevo testamento es un binomio que aparece inseparable Dios-Jesús. ¿Qué tiene que ver este judío con el Dios vivo y verdadero? y ¿qué tiene que ver el Dios vivo y verdadero con este judío?, de otro modo ¿qué dice Jesús de Dios y cómo diciendo a Dios se dice a sí mismo?, mostrando el misterio de su persona a través de su ministerio.

4. Reino de Dios

El Reino de Dios es un concepto que está en el ambiente y Jesús lo va a asumir como clave fundamental de exposición de su mensaje. Este concepto será una especie de síntesis en el cual se concitan diferentes claves de sentido para un judío del siglo I.

Ministerio es una palabra latina que significa servicio. Esta categoría nos permite unificar toda esa pluralidad de gestos, palabras, encuentros, curaciones, etc. desde lo que sería, en el fondo, la lógica profunda de la vida de Jesús: “El hijo de hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar la vida en rescate por muchos” (Mc 10,42-45). En esta clave de servicio podemos encontrar un elemento que ordena el conjunto de lo que encontramos en el Nuevo Testamento y da continuidad al capítulo segundo de esta memoria, pues si lo propio del Padre es la donación absoluta en el Hijo, lo propio del Hijo será esa donación absoluta, como pobreza, desde el servicio. Este servicio lo vamos a entender en tres vectores: en un primer momento el Reino de Dios, un segundo momento como praxis liberadora integral del hombre y un tercer momento de relación con el Padre al que Jesús llamará Abbá, un Dios en el que Jesús esperó, creyó y al que amó.

4.1. El contexto

Es importante meter a Jesús en el contexto, porque si no, no sería posible comprender su mensaje. Y es que, Jesús, porque quiere ser entendido por sus contemporáneos, utiliza la misma conceptualización que ellos, Reino de Dios. Pero el judaísmo del siglo I no es monolítico, sino que es plural. Si transcendemos lo puramente sociológico y nos preguntamos por las claves ocultas de sentido que nos ofrecen la urdimbre en la cual se apoya el empedrado social de la Palestina del siglo I. estas claves de sentido podrían reducirse a cuatro:

- 1) Un anhelo de tipo político ya que, especialmente después del exilio de Babilonia, el pueblo de Israel había sufrido dominación tras dominación y concretamente en el 63 a. C., con la entrada de Pompeyo, el Imperio Romano pone ahí sus tiendas. Este elemento de dominación política no es un elemento neutro para el espíritu de un judío de la época, porque la dominación política erosiona la alianza como elemento fundamental de comprensión del judaísmo. En el tiempo que le tocó vivir a Jesús hay un anhelo, una esperanza, un deseo de la liberación política. Esto se dará en unos y otros de manera muy heterogénea. Por tanto, una clave de sentido oculta es el deseo de liberación política.
- 2) Una segunda clave oculta de sentido podríamos tematizarla como un anhelo religioso. Después de exilio parece que hay una convicción de que Dios va a renovar su alianza con el pueblo. Dios renovará la alianza de forma definitiva, no inscrita en piedra, sino en los corazones (cf. Ez 36,25-28). En segundo lugar, se respira un anhelo de liberación religiosa. Es decir, una nueva alianza que sea sellada por un Dios que ya va a hacer con el pueblo una alianza definitiva que superará aquella que realizó en el monte Sinaí con Moisés (cf. Ex 19).
- 3) La tercera clave de sentido es de tipo existencial y se cifra en la esperanza de vida después de la muerte. Hay un momento donde la retribución intramundana hace crisis, algo que se pone de manifiesto en el libro de Job y especialmente con el helenismo por el tema de la inmortalidad del alma. De este modo, comienza a abrirse paso una esperanza de vida tras la muerte. Así, la muerte no puede ser más fuerte que el amor (cf. Cant 8,6).

- 4) La cuarta clave de sentido es de corte apocalíptico. Se respira en ciertos movimientos religiosos del tiempo un anhelo apocalíptico como final del mundo para el acontecer de un nuevo *eon*, un nuevo orden de cosas. En tiempos de Jesús se vivirá esta especie de expectación apocalíptica que se extiende de manera heterogénea, donde el grupo más significativo parece que es el de los esenios.

“Para el judío de entonces el reino de Dios era la personificación de la esperanza en orden a la realización del ideal de un soberano justo jamás cumplido sobre la tierra [...] La llegada del reino de Dios se aguardaba como liberación de injusto señorío, imponiéndose la justicia de Dios en el mundo. El reino de Dios era la personificación de la esperanza de salvación. En definitiva, su llegada coincidía con la realización del Shalom escatológico, de la paz entre los pueblos, entre los hombres, en el hombre y en el cosmos”⁷⁷.

Pero Jesús tendrá que hacer un esfuerzo por vaciar de ciertos contenidos indeseables este concepto síntesis de Reino de Dios para atribuirle la particularidad que toma con él y con su persona. Jesús es consciente que este concepto está fuertemente ideologizado, al igual que el concepto de Mesías. Jesús ofrecerá su particularidad haciendo un esfuerzo de desideologización.

“Jesús habla nuestro lenguaje y, al utilizar el concepto de reino de Dios, muy marcado por contenidos ideológicos, intenta vaciarlo y darle un nuevo sentido de total liberación y absoluta esperanza. Ese nuevo contenido lo muestra con signos y comportamientos típicos. El reino de Dios que predica no es ya una utopía irrealizable pues “nada hay imposible para Dios” (Lc 1,37), sino que en Jesús se ha convertido en una realidad incipiente dentro de este mundo”⁷⁸.

4.2. *La particularidad de Jesús*

El anhelo del señorío de Dios sobre Israel permanentemente está poniéndose en contraste con la situación concreta que el pueblo está viviendo. Esta experiencia de contraste con sufrimiento, con muerte, con destierro, con una dominación de potencias extranjeras que parece no acabar nunca hace que un momento determinado esa esperanza

⁷⁷ KASPER, W., *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1994, 87.

⁷⁸ BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Ediciones cristiandad, Madrid 1981, 93.

de una irrupción portentosa de Dios se derrumbe. Cómo anhelar el señorío de Dios si permanece el sufrimiento, el dolor, la injusticia, la opresión y la muerte.

En la literatura bíblica aparecen dos formas teológicas de afrontar este contraste entre la expectativa de un Dios que va a irrumpir portentoso en la historia de Israel y una realidad que aparece visiblemente inalterada. Una corriente es la que encontramos fundamentalmente en el profetismo y que podemos denominar como una escatologización del reino de Dios. En los profetas encontramos una convicción predicada al pueblo, que nace desde el desconsuelo, de que Dios en un futuro próximo va a actuar aquí en la tierra. Lo propio de la escatología es una realización de lo divino intrahistóricamente. Por tanto, el reino de Dios, en un futuro próximo, va a acontecer. Hay otra corriente teológica que encuentra una forma de declinar diversamente esta experiencia de sufrimiento que provoca la crisis y es la apocalíptica. La apocalíptica, que fundamentalmente encontramos en el libro de Daniel, tiene en común como clave de comprensión de la escatología que Dios va a actuar muy pronto en el futuro, pero no intrahistóricamente sino con la concurrencia de un nuevo *eon* de un nuevo cielo y una nueva tierra. La diferencia entre escatología y apocalíptica es que mientras en la escatología Dios como absoluto acontece intrahistóricamente, en la apocalíptica hay una intervención de Dios metahistórica que supone un nuevo comienzo.

Estas corrientes teológicas llegan hasta el judaísmo del siglo I, en el que hay un anhelo del reino de Dios pero declinado en futuro, bien sea en clave escatológica o en clave apocalíptica. En ese escenario que habla de la irrupción de Dios y su señorío en un futuro, de pronto acontece un nuevo profeta venido de la Galilea que hace su aparición en escena con un mensaje absolutamente singular que crea un profundo desconcierto. Jesús dirá que el reino de Dios no se declina en futuro porque el reino de Dios ya ha comenzado, por tanto, insta a la conversión.

La novedad del anuncio del reino por parte de Jesús es el “ya”. Este ya va a producir un profundo escándalo, pues Jesús anuncia que ya ha comenzado el reino cuando las cosas siguen igual. Luego cómo Jesús puede decir que ya ha empezado el reino de Dios cuando la realidad sigue siendo la misma que ayer. El segundo motivo que provoca el escándalo es quién es este Jesús de Nazaret para interpretar los tiempos del gobierno de Dios para este mundo. El “ya” de Jesús nos está diciendo que con él ya comienza el

reino de Dios. Es decir, Jesús se erige interprete autorizado de la voluntad de Dios. La aparición de Jesucristo en escena, en ese contexto de Cafarnaúm, es tremendamente subversivo, ya que de pronto abre la puerta a lo nuevo. No solo se trata de lo que dice: “Ya ha empezado el reino” (cf. Lc 17,20-22), sino de la conciencia que sustenta un anuncio de tal categoría.

Pero junto a aquellos *logion* donde se conjuga en presente la venida del reino con ese “ya”, encontramos otros *logion* en los que la venida del reino sigue conjugándose en futuro (cf. Mc 1,15). Encontramos una escatología realizada, donde se conjuga en presente la llegada del reino y una escatología consecuente donde se conjuga en futuro la llegada del reino. Lo que resuelve esta aparente separación entre escatología realizada y escatología consecuente es lo que denominamos escatología en tensión. Esta afirma que la esencia de lo escatológico en la lógica del Nuevo Testamento es, paradójicamente, la temporalidad. De este modo la naturaleza del reino de Dios ha de ser conjugada más bien en clave de reinado ya que si la esencia de lo escatológico es la temporalidad en el Nuevo Testamento, la categoría clave del reino es acontecimiento. Por lo tanto, más que hablar de reino, la palabra que daría razón de este acontecimiento como devenir, como proceso de instauración del señorío de Dios en este mundo sería la palabra reinado que tiene la virtualidad de introducir esta tensionalidad dinámica del ya pero todavía no. Oscar Cullmann intenta ilustrar la naturaleza del reino con la imagen de la batalla decisiva por la que se vence una guerra (el reino ya ha acontecido), pero aún no se ha ganado la guerra (el reino no se ha desplegado en todas sus potencialidades)⁷⁹. La irrupción de lo absoluto y definitivo ha irrumpido en lo relativo y contingente de la historia pero todavía no de modo plenamente desarrollado, sino en un proceso de germinación, de amplificación.

Si entendemos que el reino de Dios es acontecimiento, también podemos entender por qué el anuncio del reino por parte de Jesús supone crisis. Si el reino de Dios, entendido como reinado, está ya en medio de nosotros, aunque no plenamente realizado, el anuncio de la llegada de este reino es crisis en el sentido que supone una invitación ineludible a la toma de postura y a la toma de decisión. Nadie puede permanecer neutral ante este acontecimiento que se impone, sino que todos estamos llamados a un juicio. En el evangelio de Juan vemos muy nítido esto, ya que en él, el juicio no aparece al final de la

⁷⁹ Cf. CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Ediciones Cristiandad, Barcelona 2008, 21.

historia sino que está realizándose ya la medida en que unos se posiciona a favor o en contra del evento Jesús. No se trata, por tanto, de un Dios juez que manda a los malos al infierno y a los buenos al cielo, sino de cómo el evento mismo de instauración del reino pone la realidad al descubierto en la medida en que uno se ubica en un plano u en otro. Las palabras de Jesús “yo para un juicio he venido” (Jn 9,39), nos muestran como su propia presencia acontece a la manera de juicio. La presencia del reino, en el escenario de la historia, fuerza una decisión.

4.3. Jesús habla en parábolas

Pero Jesús amortigua el escándalo con una forma típica y genuina en él que es su hablar en parábolas. Las parábolas en Jesús no son un género literario al servicio de un mensaje, sino que son el mensaje mismo. Jesús habla en parábolas porque Dios no es enseñable, sino solo narrable. Cuando enseñamos definimos, las definiciones lo que pretenden es encerrar en conceptos, mientras que cuando narramos, lo que la narración pretende es evocar, provocar, sugerir. Este carácter misterioso que está expresando la naturaleza del reino de Dios no es definible, sino que sobre todo es narrable. La parábola es la forma más adecuada de vehicular nuestro acercamiento al misterio ya que lo conceptos encierran y el relato evoca.

Jesús habla en parábolas porque el hombre está amasado en historias. La mejor manera de volcar aquello que somos nunca será una definición, sino única y exclusivamente una narración. Si alguien nos pregunta “¿quién eres?” no podremos responder con Boecio: “una sustancia individual de naturaleza racional”. A la pregunta ¿quién eres? el ser humano recurre a un relato, a una narración y nunca a un concepto porque la riqueza de la historia personal no puede quedar reducida en los límites conceptuales de una definición, sino que requiere ser evocada mediante un relato. De esta manera podemos decir que Jesús es consciente, aunque no aparezca en ningún capítulo ni versículo del Evangelio, de que la sustancia del relato es la carencia. Es decir, el ser humano, a lo largo de la historia ha sentido la necesidad de narrar, porque el ser humano se siente carente. En todo relato aparece la relación con un bien en cuanto ausente, hay relato mientras hay ausencia de bien.

La parábola, de este modo, es más respetuosa con la naturaleza del reino de Dios y con la misma esencia de la condición humana. Así, Jesús, hablando en parábolas pretende contar la historia de Dios, como si fuera nuestra propia historia y el elemento genuino, como veíamos, es que la parábola es el mensaje mismo. En el rabinismo de la época la parábola era el relato que se establecía para ilustrar una tesis de comienzo o para llegar a una tesis conclusiva a la manera de moraleja. Nada de esto encontramos en las parábolas de Jesús, sino que la parábola se convierte en el mensaje mismo. Por esta razón las parábolas de Jesús no suponen un incremento cuantitativo de información. Si imaginamos a una mujer de la Palestina del siglo I escuchando a Jesús diciendo “el reino de los cielos se parece a una levadura que tomó una mujer y escondió bajo tres medidas de harina hasta que todo fermentó” (Mt 13,33). Esta mujer, posiblemente analfabeta e inculta, está entendiendo a un rabino, este asombro inicial se convierte en un exceso de asombro cuando la mujer cae en la cuenta de una cierta ruptura del dualismo sagrado y profano. Es decir aquella mujer, posiblemente había hecho esa operación de meter la levadura en la harina, muchas veces, pero jamás se le habría ocurrido poner en relación esa acción con algo tan sagrado como es el acontecer del señorío de Dios en este mundo. Esta parábola no ofrece ningún incremento cuantitativo de la información, la mujer no se va con más conocimiento. Así, las parábolas que tienen un añadido explicativo de la parábola, pertenecen a la catequesis de la primera comunidad cristiana (cf. Mt 13,18-23). A pesar de todo esto, la mujer se siente profundamente concernida e invitada, provocada a iniciar un proceso personal. Jesús tiene el arte de contar el reino de Dios contando nuestra propia historia y aquella mujer ha entendido a nivel existencial lo que ese rabino ha querido decir, que el reino de Dios ya está aquí pero en un proceso de explanación que poco a poco irá dando su fruto. De este modo la parábola se convierte en una especie de invitación a entrar en ese proceso⁸⁰.

“Por tanto es el ahora lo que hay que comprender, el ahora en su insignificante apariencia, porque en él se anuncia ya el acontecimiento; y no hay que exigir otras señales de la gloria futura. Porque el reino de Dios sobreviene en la oscuridad e incluso a pesar del fracaso”⁸¹.

⁸⁰ Cf. BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, San Pablo, Madrid 2008, 75-76.

⁸¹ BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, 75.

4.4. Jesús como definitivo mediador del reino

No podemos pasar por alto, que en este anuncio e invitación hay un desarrollo de conciencia de Jesús de Nazaret que tenemos que colegir del desarrollo histórico de los acontecimientos que envuelven su ministerio público. Hay un despliegue de autoconciencia que es coextensivo con las condiciones sociopolíticas y religiosas en las cuales se desarrolla ese ministerio. Podríamos decir que hay un choque entre las expectativas primeras de Jesús y la dura consistencia de lo real. Olegario González de Cardenal tomando la perícopa “Jesús iba creciendo en estatura, gracia y sabiduría” (Lc 2,40), señala que

“podemos pensar que Jesús inició su anuncio de la venida del reino como acto de Dios ya realizándose en el mundo con su presencia y sus milagros, pero al comprobar que el desarrollo dependía del acogimiento o rechazo de Israel, Jesús iría matizando estas afirmaciones sobre el reino y abriéndolo hacia el futuro”⁸².

De este modo, atendiendo a todo lo anterior, podemos decir que el reino de Dios se presenta como escatología. La escatología como temporalidad que hace del reino de Dios reinado. Un reinado que supone crisis, juicio, decisión. Una decisión que nos habla de la dimensión dialogal de ese reinado que nos indica el todavía no del acontecer del reino. Ante un optimismo en la primavera de Galilea, podemos decir que la realidad cambió a Jesús y su discurso fue modulándose, al igual que nos ocurre a nosotros. En el fondo, en esa autoconciencia de Jesús, lo que se está fraguando es ese permanente diálogo entre nuestras expectativas y lo que la realidad da de sí.

En este sentido, Jon Sobrino ofrece una doble conceptualización que resulta muy pertinente porque es clarificadora: la diferencia entre mediador y mediación. Sobrino señala que hay un mediador de esa realidad que llamamos reino y ese mediador que es personal ha acontecido de manera última, insuperable, definitiva en la persona de Jesús de Nazaret. Hablamos del mediador como aquel que porta el anuncio definitivo y pleno de la voluntad de Dios para los hombres. Hemos de afirmar que el mediador del reino ya ha llegado, es Jesucristo y no tenemos que esperar otro. Ahora bien, ese mediador ha proclamado las condiciones de vida en las cuales Dios sueña que se realicen las relaciones

⁸² GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 46.

de los hombres en este mundo. Ese sueño de Dios para este mundo es lo que denomina mediación. Aunque podemos afirmar que el mediador definitivo de este reinado ya está en Jesucristo, sin embargo, tenemos que reconocer que aún no se han hecho plenamente patentes las condiciones de vida que Dios sueña para nuestro mundo⁸³.

Así, con Jesucristo se realiza el reino de Dios, él es parte constitutiva de ese reino. Pero el reino de Dios también apunta a una mediación, es decir, a unas condiciones de vida que tienen que hacerse patentes en este mundo. Unas condiciones que aún no se han realizado. Pero es imprescindible no desligar las mediaciones de la figura del mediador y que el mediador no quede reducido simplemente a un portavoz que exprese de manera extrínseca las condiciones del reino. El mediador es realización misma del reino, como dirán los Padres de la Iglesia: *basileia tou theou*⁸⁴.

4.5. Un reino heredado

Seguimos profundizando en la naturaleza del reino. Si hasta ahora nos hemos detenido en aspectos más estructurales y formales viendo el reino como *dynamis*, como juicio, como decisión, ahora entraremos en el contenido de ese reino de Dios. Es decir, cuáles son las condiciones de vida que Dios sueña para este mundo.

La primera clave para entender este contenido es la afirmación de la absoluta gratuidad por parte de Dios. Esto se puede percibir muy nítidamente cuando ponemos en contraste la figura de Juan el bautista, cuyo mensaje podría sintetizarse en el siguiente axioma: “si quieres que acontezca el reino de Dios, te tienes que convertir”, queda inserto en una lógica de la retribución, dónde el reino de Dios aparece como todavía no iniciado y al mismo tiempo la lógica definitoria del reino de Dios es el mérito. De esta manera el acontecer del reino está sujeto a una condición previa: la conversión (cf. Mt 3,10). Por otro lado, en Jesús de Nazaret podemos sintetizar su mensaje en el axioma “porque el reino de Dios ha llegado, conviértete” (cf. Mc 1,15). Encontramos la novedad que veíamos anteriormente, pues conjuga en presente la llegada del reino y la clave para comprender la relación del hombre con Dios no es el mérito, sino la gracia y, por lo tanto, la incondicionalidad de un acontecimiento que se impone más allá de mí.

⁸³ Cf. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, Trotta, 146.

⁸⁴ cf. URÍBARRI, G., “Cristología-Mariología-Soteriología” en, *la lógica de la fe*, 316.

“El reino de Dios es exclusivamente y siempre de Dios. No puede merecerse por esfuerzo religioso-ético, no se puede atraer mediante la lucha política, ni se puede calcular su llegada gracias a especulaciones. No podemos planearlo, hacerlo, construirlo, proyectarlo, ni imaginarlo. El reino es dado (Mt 21,34; Lc 12,32) y dejado en herencia (Lc 22,29). Lo único que podemos hacer es heredarlo”⁸⁵.

Pero esto no es una invitación a la pasividad, al hombre le queda la tarea de convertirse. Que el reino de Dios acontezca de modo gratuito e incondicionado no es óbice para afirmar en un segundo momento la necesidad de la conversión. Por tanto, la conversión es siempre un momento segundo como consecuencia que se deriva de la acogida del don previo recibido. La conversión no es ascética, renuncia, voluntarismo, castración, etc. La conversión es la consecuencia lógica de haberse dejado invadir por un amor más grande. Desde aquí podemos entender la alegría de las parábolas del reino que encontramos en los diferentes Evangelios, donde el punto central no es la ascética, sino que entendemos la alegría del banquete, del hijo que vuelve (cf. Lc 15,11-16,8), como clave de la naturaleza íntima del reino. De este modo, lo que determina al ser humano no sería lo que hace, sino lo que previamente se ha hecho por él. Jesús nos ofrece una imagen renovada del ser humano y de Dios como amor asimétrico⁸⁶. En la línea de lo que hemos visto en el capítulo anterior, Dios no es al mismo tiempo cielo o infierno, salvador o condenador, el Dios de Jesús solamente es cielo porque Dios solo amar sabe desde su donación. De este modo el infierno, es una cuestión antropológica que no nos dice algo de Dios, sino que nos dice algo del hombre como posibilidad de una libertad tan acentuada que puede dar lugar a la pérdida del propio hombre, ya que el hombre puede encerrarse en su propio infierno e imposibilitar que le alcance el amor de Dios y el amor de los otros, negarse a heredar el reino, condenarse⁸⁷.

De este modo, mientras la historia universal ha sido ya cerrada con un sí de gracia que Dios Padre nos ha dado en su Hijo Jesucristo, aun la historia está abierta de parte del hombre en cuanto que el hombre tiene que acoger ese sí de gracia como aceptación o

⁸⁵ KASPER, W., *Jesús el Cristo*, 99.

⁸⁶ Cf. BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, 82.

⁸⁷ Ilustra bien esta idea el final de la parábola del hijo pródigo, donde todos han sido invitados al banquete y el hijo mayor se niega a entrar, el padre sale, lo persuade y la parábola queda completamente abierta ¿acabó entrando el hijo mayor al banquete? (cf. Lc 15,28-32).

como rechazo⁸⁸. Bajo esta perspectiva podemos entender la naturaleza dramática, no trágica, del reino de Dios, pues el fin no está preestablecido.

Pero mientras somos peregrinos por este mundo, ninguna realidad humana es definitiva y, por lo tanto, realización plena de esta lógica del reino. De este modo, hay que mantener siempre una reserva de tipo escatológico frente a todo sistema político, económico y social⁸⁹. Como sostiene Moltmann en su libro *teología de la esperanza*, si tuviéramos ante nuestros ojos la realidad tal cual es, nos conformaríamos alegres o tristes con ella, pero el hecho de que no nos conformemos con esta realidad procede de que hemos oído hablar de un cielo nuevo y de una tierra nueva en la que habita la justicia. Por esa razón, la escatología como el sueño de Dios para este mundo se constituye en elemento movilizador de la acción sociopolítica, porque tenemos este elemento de contraste de un cielo nuevo y una tierra nueva. De este modo, lo escatológico es todo lo contrario a una *fuga mundi*, sino que es algo que nos devuelva a la realidad para transformarla según el sueño de Dios, pero al mismo tiempo sabiendo que ninguna de las realizaciones que consigamos en esta tierra es sin más reino de Dios.

5. Una buena noticia para todos desde los últimos

Vamos contemplando la explicación del Evangelio por parte de Jesús. El Dios asimétrico es una buena noticia, la percepción de ser amado incondicionalmente lo es. Una buena noticia que crea rechazo. Toda noticia tiene un carácter relacional y dialogal y así, lo que es una buena noticia para unos, es mala noticia para otros ya que no existe una noticia en una suerte de inmovilidad metafísica. Un Dios que anticipa su gracia a mis méritos es una muy buena noticia para aquellos que con las manos vacías nada tienen que pedir a Dios, pero es una muy mala noticia para aquellos que, supuestamente, con las manos llenas de méritos tienen mucho que reclamarle a Dios como en la parábola del publicano y el fariseo, donde para el fariseo Dios devenía como innecesario, ya que la salvación venía exigida en pro de sus méritos, no como don y, sin embargo, el publicano está en condiciones de dejarse amar, de dejarse perdonar (cf. Lc 18,9-14).

⁸⁸ Cf. GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Fundamentos de Cristología. Meta y Misterio II*, BAC, Madrid 2006, 37.

⁸⁹ Para profundizar sobre el concepto de reserva escatológica ver, URÍBARRI, G., “La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson” en, *Estudios Eclesiásticos*, 78 (2003), 29-105.

5.1. *Un Dios que toma parte*

Encontramos que el reino de Dios es una oferta universal que, paradójicamente, solo es realizable desde lo parcial. Es como si Jesús nos dijera que la mejor manera que tiene Dios de ser imparcial es tomando parte. Es decir, solo Dios puede ser imparcial cuando toma parte con los que no tienen parte. Jesús se ubica en los márgenes del mundo y serán precisamente los pobres, los pecadores públicos, los enfermos, los desvalidos, los destinatarios privilegiados del reino de Dios, porque solamente el reino puede ser universal cuando se va realizando desde la parcialidad de nuestra historia. Esto conecta con la propia historia de salvación que ha vivido el Israel, ya que Yahvé ha querido revelarse desde la parcialidad que supone hacerlo desde un pueblo concreto, insignificante, el de Israel.

En continuidad con la idea del segundo capítulo, de este Padre que es pura donación, corresponde a la misma entraña de Dios revelar su oferta universal de salvación solo aconteciendo desde los márgenes y desde la parcialidad de nuestro mundo, porque solamente Dios reconoce que puede ser imparcial al tomar parte con los que no tienen parte⁹⁰. Es programático el texto de Lucas donde Jesús lee en la sinagoga desenrollando el libro de Isaías:

“Llegó a Nazaret, donde se había criado, y según su costumbre, entró en la sinagoga el día de descanso, y se levantó a leer. Le dieron el libro del profeta Isaías, y abriendo el libro, halló el lugar donde estaba escrito: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a pregonar el año del favor del Señor»” (Lc 4,16-19).

Encontramos aquí toda una declaración de intenciones del Dios que solamente se manifiesta imparcial cuando opta por los que nada tienen. Jesús opta claramente por los márgenes, pero es interesante cómo el evangelista acuña de forma distinta el texto de Isaías, donde no hay tiempo de venganza (cf. Is 61,2), sino que es solo un tiempo de

⁹⁰ “El reino es primeramente de los pobres porque empieza a realizarse para todos a partir de los pobres. El reino es otro nombre para la revolución absoluta, para la resolución por la justicia de todos los conflictos, para la reconciliación con las propias raíces, con los demás, descubiertos como hermanos y hermanas con la naturaleza vivida como nuestra madre y hermana, como Dios experimentado como padre y madre de infinita ternura, y nosotros mismos, considerándonos hijos e hijas de Dios, de verdad”, BOFF, L., *Brasas bajo las cenizas. Historias anticotidianas del mundo y de Dios*, Trotta, Madrid 1998, 17.

gracia. Ante esto, cabe la pregunta del por qué, pero Jesús responderá que Dios es así: “Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a la gente sencilla; sí, padre, bendito seas, por haberte parecido esto bien” (Mt 11,25-26). Todo el proceso polémico en el que se va a ver envuelto Jesús brota por el anuncio de la buena noticia. Es la naturaleza bondadosa de la noticia que Jesús porta lo que crea rechazo. En definitiva, lo que provoca rechazo y agresividad es que Dios sea así.

5.2. *El concepto de milagro*

Comenzamos este apartado con un concepto que ha sido tremendamente discutido en el contexto moderno. Es un término que resulta ambiguo por ser polisémico, se trata de milagro como hecho extraordinario. Bajo una primera mirada podríamos relacionar los milagros con la ruptura de las leyes de la naturaleza desde el principio de causalidad. Esta ruptura, para que sea milagro, se interpreta como una actuación directa de Dios en las causalidades intramundanas. Pero cuando validamos este concepto moderno de milagro de cara al pensamiento teológico adultera lo que la reflexión de fe pretende decir sobre esto, pues este concepto se irá retirando en la medida en que la ciencia descubre nuevas parcelas de conocimiento de la realidad.

Del mismo modo, el milagro encuentra un segundo escollo en el conocimiento parcial que el ser humano tiene de la realidad, pues el hombre no conoce la totalidad de las leyes de la naturaleza. En tercer lugar, encontramos que este concepto de milagro acaba empequeñeciendo a Dios porque lo inmanentiza, es decir lo convierte en algo puramente intramundano, ya que convierte a Dios en un causa segunda⁹¹. Al final, con esta definición de milagro hemos convertido a Dios en una cosa más en el orden de este mundo. La cuarta dificultad para aceptar este término de milagro es que forzaría la fe y negaría una libertad que es necesaria para poder hablar de acto de fe, sin libertad no hay acto de fe. Este concepto de milagro, también, es completamente ajeno al universo bíblico

⁹¹ Si utilizamos, a modo de ejemplo, las cinco vías que Santo Tomás utiliza para la demostración de Dios observamos el siguiente esquema: 1-Constatación de un hecho empírico: “hay cosas que se mueven”; 2-aplicación a ese hecho empírico del principio de causalidad: “Todo lo que se mueve es movido por otro”; 3-imposibilidad de un proceso al infinito en el orden de las cosas: “Todo lo que se mueve es movido por otro y por otro, y por otro”; 4-constatación de una causa primera: “hay un motor inmóvil”; 5-Identificación de esa causa primera con Dios: “ese motor inmóvil es Dios”. La crítica que hace ya Kant vía es precisamente la de inmanentizar a Dios, cf. SANTO TOMÁS, *STh* I, q. 2, a. 3.

y, cuando este concepto lo introducimos en los milagros de Jesús, lo que estamos haciendo es violentar el texto sagrado porque el contexto bíblico no conoce lo que es la ley natural y mucho menos de principio de causalidad. Por tanto, la tarea teológica será intentar dar una definición bíblica de milagro desde la cosmovisión de la época en la cual se generan los relatos de milagro y donde existe una ausencia de fronteras entre el lugar donde viven los hombres y el lugar donde viven los dioses. Si esto es así, el hombre de esta época está más habituado a experimentar de modo más connatural la intervención de los dioses, lo milagroso aparece más extensivo.

La presencia de Dios en la historia lo hace ser creador de una historia de salvación, que tiene un momento especialmente significativo en la historia de la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto y su entrada en la tierra prometida como arquetipo básico. Dios creador del cosmos y creador de una historia de relación salvífica con el pueblo nos da a entender que todas las acciones milagrosas que encontramos en el Antiguo Testamento nunca acontecen en una suerte de inmovilidad metafísica, sino que siempre están en función de la gesta liberadora de Dios hacia su pueblo. Por lo tanto, el elemento definitorio del concepto de milagro en esa lógica judía va a ser siempre la salvación del hombre.

“La gran diferencia entre lo que el hombre de nuestra época denomina milagro y lo que se tenía por tal en la antigüedad consiste primordialmente en que los dos componentes del milagro, experiencia de lo extraordinario y experiencia de lo divino, adquieren una valoración diametralmente opuesta en ambos casos: entre nosotros la faceta de excepcionalidad ocupa un lugar preeminente mientras que la experiencia de lo divino desempeña un papel imperceptible; por el contrario, en la antigüedad lo que contaba era la experiencia de una divinidad que se manifestaba poderosa (epifanía) en lo que constituía el milagro, mientras que el factor de lo insólito desempeñaba un papel secundario”⁹².

De este modo podemos esbozar una definición teológica de milagro, desde la concepción bíblica y lo hacemos tomando a B. Sesboüé, que en su libro *creer* señala: “Hay milagro en sentido teológico allí donde, para la mirada del hombre creyente y

⁹² WEISER, A., *¿A qué llama milagro la Biblia? Sobre las narraciones milagrosas de los Evangelios*, San Pablo, Madrid 1979, 22.

abierto al misterio de Dios, la configuración concreta de los acontecimientos constituye un signo de la benevolencia de Dios para con los hombres”⁹³. Por tanto, solo hay milagro cuando hay una mirada creyente y abierta al misterio de Dios y un signo de la benevolencia y del amor de Dios al hombre.

5.3. *La praxis liberadora de Jesús*

Con este concepto de milagro vamos a acercarnos a los relatos evangélicos desde la *historia de la redacción*⁹⁴. Cuando nos adentramos en estos textos descubrimos que el elemento determinante de los mismos nos viene dado por la intencionalidad teológica de su autor. Por lo tanto, la intencionalidad del autor evangélico nunca será reconstruir una historia (en sentido historicista) sino ofrecer un testimonio creyente. De este modo no debemos hacer preguntas al texto que este nunca pretendió responder.

Habitualmente los relatos de milagro tienen una cuádruple estructura: 1-en primer lugar, se pone de manifiesto y se pondera la gravedad del asunto que se va a tratar; 2-en segundo lugar, se habla de la inutilidad de los esfuerzos que se han realizado hasta el momento para curar a esa persona; 3-en tercer lugar, en el relato aparece el portento, propiamente dicho; 4-y en cuarto lugar, suele haber un coro de testigos que, admirados, van a ponderar la naturaleza especial del hombre que ha obrado el milagro en cuestión. Aunque el Evangelio mantiene esta estructura, también presenta una especificidad, hay elementos propios de los relatos de milagros que encontramos en los Evangelios que los hacen únicos: las acciones de Jesús nunca se hacen ni por lucimiento, ni por honorarios, ni en provecho propio y mucho menos por un castigo. El elemento que moviliza a Jesús a una acción milagrosa siempre es la salud y la salvación integral de la persona que tiene delante⁹⁵.

De este modo, en el Evangelio de Marcos encontramos el recurso del secreto mesiánico, donde se trata de una invitación explícita de Jesús al silencio. No hay que devolver sobre él, de modo protagonista, la mirada, sino poner de manifiesto que ese reino

⁹³ SESBOUÉ, B., *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2002, 277.

⁹⁴ La *historia de la redacción* muestra que los evangelistas no son simples recopiladores, sino en sentido propio son verdaderos autores porque no han recopilado materiales, sino que han realizado redaccionalmente todo un proyecto teológico al que dan forma con la escritura de su Evangelio.

⁹⁵ Cf. WEISER, A., *¿A qué llama milagro la Biblia?*, 37.

de Dios que se acerca es salvación y vida para los seres humanos que entran en su dinámica (la de Jesús y la del reino)⁹⁶.

Muchas de las acciones portentosas de Jesús parecen responder a una proyección pospascual, precisamente retrotrayendo la luz que brota de pascua en el ministerio público de Jesús de Nazaret. Los relatos evangélicos se escriben a partir del encuentro del Señor resucitado que genera un movimiento cristiano y, por tanto, la luz que brota de ese encuentro se retrotrae a los distintos momentos de la vida histórica del Nazareno. De este modo, según la crítica histórica, habría momentos de la vida de Jesús que responden a esta luz que brota del encuentro pascual retroproyectada a momentos del ministerio público de Jesús. Un ejemplo de esto es la tempestad calmada (cf. Mt 8,23-27), el andar sobre las aguas (cf. Mt 14,22-33), la transfiguración (cf. Lc 9,28-36), la resurrección de muertos (cf. Jn 11). Así, Cristo resucitado es resurrección y vida para los hombres. Se nos presenta, de este modo, Jesús, como un acontecimiento de gracia para el ser humano. Observamos como la fe previa que posibilita el acontecer del milagro se ve fortalecida y acrecentada por el milagro logrado, de modo que sucede una retroalimentación (cf. Mc 10,52).

Pero si hemos dicho que este ministerio de Jesús tiene como receptores principales a los que nada tienen, a los pobres, ¿cómo es esta praxis liberadora teniendo como protagonistas a los últimos? Esclarecemos esto con el relato de la hemorroisa (cf. Mc 5,21-34): encontramos una mujer herida en su feminidad pues tiene flujos de sangre y nunca se ha sentido mirada como mujer y, por tanto, con una enorme falta de autoestima ya que es incapaz de presentarse ante Jesús. Como nunca ha sido vista y nunca se ve, no se cree merecedora de nada y menos de mirar cara a cara a un hombre. Por tanto, lo que hace la mujer es permanecer oculta en el anonimato y desde ahí, tocar clandestinamente el manto de Jesús. Jesús, con su humanidad colmada de Hijo, siente un toque de naturaleza distinta. Jesús para la comitiva y fuerza que la mujer deje de ser masa, anónima y aparezca con rostro propio reivindicando su mismidad. Acontece el milagro cuando la mujer, saliendo de la clandestinidad, de su no ser nadie, se siente mirada, reconocida, salvada, no cuando cesa el flujo de sangre.

⁹⁶ El secreto mesiánico está referido a los milagros o también a otros elementos de revelación de su persona que no son los milagros. Y el secreto mesiánico o ese silencio es debido a un no querer “lucirse” o bien, a otros motivos vinculados a la concepción teológica de Marcos y a su estrategia narrativa.

Estas manifestaciones taumatúrgicas de Jesús señalan cómo la llegada del reino libera de manera integral para todos, desde los últimos. O como Señala Olegario González de Cardenal:

“Lo que es común a la historia de Jesús, a la historia de la Iglesia y a nuestra historia es la permanente capacidad transformadora que la persona de Jesús sigue teniendo en el orden físico (salud), psíquico (sanación) y religioso (salvación). Y eso es lo decisivo y significativo en Cristo: por él todo hombre, el de entonces y el de ahora, se encuentra con poder para asumirse, levantarse, superar su historia anterior y vencer los poderes del mal. Jesús restaura a las personas hacia sus posibilidad suprema: ser libres para ser hijos [en el Hijo] de Dios y prójimos de sus hermanos”⁹⁷.

Podemos concluir que los milagros de Jesús son otra forma de declinar el reino de Dios. Es decir, el reino es conjugado de dos formas por Jesús de Nazaret: anuncio y milagros. Por tanto, milagros y reino son las dos caras de una misma moneda: el reino dicho y el reino obrado en presente (cf. Lc 11,20) y esto causará en sus interlocutores una percepción de la autoridad de Jesús (cf. Mt 7,29).

Si veíamos en las palabras de Jesús que la esencia de comprensión del reino de Dios es la escatología como eternidad entrada en el tiempo, el absoluto habitando en el fragmento, estos milagros son también pedazos de eternidad que irrumpen en el tiempo posibilitando a la persona participar ya, aquí y ahora, de esa salvación, de esa absolutez de Dios para la propia vida. La intencionalidad de evangelista, de este modo, es proléptica, la pregunta no es si esto pasó realmente, sino de si esto me puede pasar a mí, hoy. Es decir, Jesús está pasando ahora por el mundo sanado a los oprimidos por el mal⁹⁸. Ante este reino que con sus palabras y sus obras anuncia Jesús como reino de Dios, podemos preguntarnos un reino, pero de qué Dios.

⁹⁷ GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Cristología*, 59.

⁹⁸ Cf. WEISER, A., *¿A qué llama milagro la Biblia?*, 37.

6. Un Dios con rostro de Abbá

Una de las preguntas que se han hecho la tradición cristiana a lo largo de los siglos es sobre el modo de referirse Jesús a Dios Padre, ese origen que es donación. El tercer vector de este ministerio de Jesús tiene que ver con su relación filial con Dios Padre y el modo de relacionarse con él. En tiempos de Jesús, los judíos, se dirigían a Dios invocándolo como Padre, pero nunca con la expresión “mi padre”. Siempre que se habla de la paternidad de Dios, en el judaísmo de la época de Jesús, aparece unida a otros atributos como omnipotente, misericordioso, bendito, etc. Independientemente de esto, Jesús tiene una consciencia única y singular de su filiación, de ser el Hijo, pues lo más importante no es que Jesús utilizara el Abbá, sino quién es para él el Padre. Y nos lo revela con la totalidad de su ministerio, de su persona, de sus palabras y sus obras que hemos estudiado anteriormente.

6.1. El estudio del término Abbá

Los lugares donde queda referida esta expresión Abbá en el Nuevo Testamento es en la oración de Getsemaní (cf. Mc,14,36)⁹⁹. Para interpretar el sentido de la palabra es muy importante conocer el contexto del texto en el que está y, aunque indica cercanía e intimidad, la clave fundamental de comprensión en este relato es la obediencia de Jesús, reconociendo la primacía del Padre. Posteriormente habría quedado conservada en dos textos de san Pablo (cf. Rom 8,15 y Gal 4,6) como expresión fundamental de aquellos que reciben el Espíritu del Hijo.

La palabra Abbá es analizada por Joaquim Jeremías¹⁰⁰. Este autor, sabiendo que los Evangelios son relatos teológicos, se preguntó por las *ipsisima verba Iesu*, es decir, los dichos auténticos de Jesús. En este sentido, Jeremías encontró en la expresión Abbá el mensaje central. Su tesis, siguiendo al profesor Cordovilla, tiene cinco claves fundamentales: 1-Jesús se dirigió a Dios como Padre en vocativo; 2-detrás de todos los lugares donde Jesús se dirige a Dios como Padre, en griego, en vocativo habría que traducirlos por Abbá en arameo; 3-esa palabra aramea proviene del lenguaje familiar como el modo el que un hijo se dirige a su padre de forma cariñosa; 4-nunca se habría

⁹⁹ El término también aparece en Rm 8,15 y en Gal 4,6. Solo en Mc 14,36 es Jesús quien utiliza esta denominación.

¹⁰⁰ Cf. JEREMÍAS, J., *ABBA. El mensaje central del Nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 2005.

dirigido nadie, en el judaísmo, a Dios, de esa manera; 5-esto es algo inaudito, “jesuánico” y muestra la especial relación que Jesús tiene con Dios¹⁰¹. Es significativo este estudio de Jeremías pues abrió un amplio debate sobre este término que hasta hoy día sigue vivo. Aunque la tesis de Jeremías se puede matizar, es más que una suposición gratuita. Podemos rastrear en ella la conciencia filial de Jesús.

Como hemos visto, hay tres textos en el Nuevo Testamento que muestran explícitamente en la palabra Abbá en vocativo. De este modo, con los datos del Nuevo Testamento, no podemos decir que Jesús usara masivamente el término Abbá. La exégesis plantea que solo es usado en “Lc 10,21 (el himno del júbilo); Lc 11,2 (Padre nuestro); Lc 11,13 (sobre la bondad sobrehumana del Padre celestial)”¹⁰². Abbá, por tanto, presenta la cercanía y la intimidad, pero a la vez la radical obediencia. Jesús tiene con Dios (y Dios con Jesús) una relación íntima, cercana, pero a la vez hay un reconocimiento de la precedencia y de la autoridad del Padre y por parte de Jesús hay una radical obediencia filial. De todo esto podemos concluir que hay una especial inmediatez entre el Padre y el Hijo, como vimos en el capítulo anterior. Cuando la Iglesia dice que Jesús es el Hijo de Dios por naturaleza, estamos en continuidad con esa conciencia que Jesús tiene de sí mismo en su relación al Padre. Pero esta relación particular que tiene Jesús con el Padre, no lo es del mismo modo que cualquier creyente se relaciona con Él, “Jesús nunca se une a sus discípulos con una invocación común, sino que marca la esencial diferencia entre «mi Padre» y «vuestro Padre» (Jn 20,17) [...] La asimetría de la filiación de Jesús y la de los discípulos es, por tanto, patente”¹⁰³.

6.2. *La oración a este Abbá*

La oración de Jesús se encuentra ligada a los momentos más decisivos de su propia existencia y de su propia vida, como por ejemplo en el momento en el que va a acometer una tarea tan importante como la elección de los doce discípulos (cf. Lc 6,12)¹⁰⁴. Hay otro momento significativo del ministerio de Jesús, en el que enseña la oración del Padre nuestro, que está precedida de un momento intenso de oración (cf. Lc 11,1). También, en el contexto de la última cena, en un diálogo de Jesús con Pedro sobre las negaciones de

¹⁰¹ Cf. CORDOVILLA, A., *El Misterio del Dios trinitario*, 105-106.

¹⁰² *Ibid.*, 106-107.

¹⁰³ BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, 123.

¹⁰⁴ Este apartado está tomado de cf. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, 183-187.

este, Jesús le dice “pero yo he orado por ti, para que tu fe no decaiga y para que confirmes en ella a mis hermanos” (Lc 22,32). Podemos contemplar en el momento decisivo de la muerte en cruz cómo Jesús ora y dice: “Padre, perdónalos” (Lc 23,34). En otra ocasión, cuando los discípulos dicen que han “intentado expulsar a un demonio y no hemos podido” Jesús responde que hay demonios a los cuales solo se les puede expulsar con oración y con ayuno (cf. Mc 9,39). Hay un texto que hace referencia al poder de la oración: “Si con una oración firme, decidida, dijéramos a una montaña: «¡tírate al mar!», nos obedecería” (Mc 11,23).

De este modo, tenemos una serie de textos, realmente significativos, donde la oración de Jesús aparece como una praxis cotidiana a lo largo de su vida. Jesús se levanta un día de madrugada y se pone a orar (cf. Mc 1,35), Se despide de la gente y se pone a orar (cf. Mc 6,46), La gente acudía a Él, pero en ocasiones se retiraba en soledad a orar (cf. Lc 5,15). Un día cualquiera se pasó la noche en oración (cf. Lc 6,12). Después de este aluvión de textos, podemos decir que estamos ante un recuerdo histórico insoslayable. Una tradición tan abundantemente atestiguada en los evangelios, como es esta actitud orante de Jesús, responde a la impresión que el propio Jesús dejó en sus amigos de ser un gran orante. Por lo tanto, podemos decir con un altísimo porcentaje de acierto que nos encontramos ante una *ipsisima facta Iesu*, es decir, un acto verdadero de Jesús. Jesús era un hombre orante.

Una vez hecho este primer paso en nuestra reflexión acerca de la oración de Jesús, debemos profundizar más y dar un segundo paso que nos lleva a descubrir que Jesús no es un orante ingenuo. Jesús rezó, pero al mismo tiempo fue tremendamente consciente de los “peligros” de la oración, de los peligros de la espiritualidad. Entre otras cosas porque Jesús con cierta perspicacia, sabía que muchas veces la oración se constituye en una suerte de cobertura ideológica donde ocultamos nuestras dimensiones menos reconocidas. Es decir, la oración se puede constituir en un ámbito de verdadero autoengaño. Por tanto, me parece significativa esta apreciación a propósito de Jesús. Él nos advierte contra una oración mecánica que se resume en palabrearía y que en el fondo es una palabrería tan atropelladamente formulada que está propiciando no escuchar la palabra que Dios tiene para nosotros (cf. Mt 6,7). Contra una oración vanidosa que aparece muy claramente reflejada en ciertos sectores religiosos, donde la oración sería una especie de elemento decorativo, de un cierto perfeccionismo de mi propia autoimagen de creyente (cf. Mt 6,5).

Contra una oración cínica (cf. Lc 18,11). Jesús advierte contra la oración alienante, que en el fondo lo que hace es arrancarnos de la vida para favorecer nuestra ocultación de la vida (cf. Mt 7,21) Una oración que lo que está encubriendo es una *fuga mundi*, una suerte de narcisismo, de huida de la realidad. También de los peligros de una oración opresora (cf. Mc 12,38-40).

Jesús, desde su oración, diciéndonos a Dios se nos está diciendo a Él mismo: desvelando el rostro de Dios, nos está diciendo quién se considera Jesús que es el Hijo. En Jesús hay una conciencia de autoridad que está a la base de la condena a muerte. Es por esto que Jesús nos enseña a orar. Los discípulos de este *Rabí*, Jesús de Nazaret, tienen como rasgo identitario en su oración, llamar a Dios Padre (cf. Lc 11,2-4). Por lo tanto, en Jesús, el reino orado se llama Abbá.

7. Muerte de Jesús, el Cristo

Hemos intentado reflejar el ministerio de Jesús como un servicio a la causa de un reino que declina en una triple forma: palabras, obras y oración. Poniendo de manifiesto, como clave antropológica que los deseos más íntimos se plasman hacia fuera de uno mismo en lo que se dice, se hace y se ora, observamos que la conciencia de Jesús es de ser el Hijo, porque no es plausible que el diga “mi padre” y “vuestro padre” sin que se ubique, desde la filiación, como el Hijo. De este modo, lo acaecido históricamente es iluminado a la luz de pascua por la comunidad cristiana primitiva. Si en las cartas apostólicas se dice que Jesús murió por nuestros pecados (cf. Col 1,22; 1Pe 1,19) podemos preguntarnos ¿qué pensó Jesús de esto? ¿hay una intención soteriológica en la vida, ministerio y muerte de Jesús? ¿Le dio Jesús un sentido salvífico a su propia muerte? Así, al leer el texto del evangelio ya se está volcando la luz de pascua sobre este plano histórico de la muerte de Jesús. Si teológicamente queremos mostrar la racionalidad del cristianismo, tomaremos lo que se denomina cristología indirecta.

“La cristología implícita o indirecta se funda en el convencimiento de que la vida de Jesús posee una elocuencia interna, de que su palabra, actuación y oración no son casuales o fortuitas y de que su ministerio público posee una racionalidad. Por ello, Jesús en acto

desvela la conciencia de sí y la contemplación de su vida es una ventana abierta al misterio de su persona”¹⁰⁵.

De este modo, no podemos situarnos ni en un positivismo, ni en un escepticismo metodológico. Intentamos encontrar un punto intermedio que ponga de manifiesto cómo Jesús se está diciendo a sí mismo de modo implícito en todo su ministerio y qué le va a llevar a la muerte.

Para acercarnos a la muerte de Jesús debemos articular un doble nivel de realidad. Por una parte, una historia externa y, por otra, una historia interna. Si, como afirma Küng, Jesús “se dejó matar”¹⁰⁶ en pasiva, la pregunta que podríamos hacernos es ¿por qué se dejó matar y no decimos que lo mataron? Desde esta pregunta, articulamos este doble nivel de realidad, porque no siempre coinciden las razones por las que matan a un hombre y por las que un hombre se deja matar.

En un nivel de realidad que llamamos historia externa, caemos en la cuenta de que la vida está hecha de visibilidad histórica, donde encontramos acontecimientos, eventos, confrontación de las libertades de los hombres, toma de decisiones, aplicación de la ley. Sin embargo, en la historia interna descubrimos que hay otro nivel de la vida que es necesario asumir y que se fabrica en lo profundo de conciencia, donde toda esa cascada de eventos y acontecimientos uno tiene que asumirlo y apropiárselo en la conciencia. Estas dos historias se concitan a propósito de la muerte de Jesús.

La propia trama narrativa de los Evangelios es muy irónica porque baraja este doble nivel de realidad. El verbo “entregar” es muy significativo. Los sucesos que desencadenan la trama final de la vida de Jesús en el Evangelio de Marcos están jalonados por el verbo entregar (cf. Mc 14,10; Mc 15,1; 15,15). La ironía se encuentra en el modo en el cual los propios evangelistas están barajando la historia interna, aquella que sucede a niveles de profundidad de la conciencia y que hace referencia a la historia de la salvación. También esta historia interna está jalonada con el verbo entregar. Por una parte, en referencia al Padre: “tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único” (Jn 3,16), por otra parte, el Hijo: “nadie me quita la vida, soy yo quien la entrego voluntariamente”

¹⁰⁵ BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, 132-133.

¹⁰⁶ KÜNG, H., *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996, 336.

(Jn 10,17) y el Espíritu Santo: “E inclinando la cabeza, entregó el Espíritu” (Jn 19,31). Observamos como una historia externa, donde el protagonismo evidente y aparente recae sobre la libertad de los hombres está poniendo de manifiesto la irónica pretensión del Nuevo Testamento, de que esta sea, al mismo tiempo, historia de salvación, donde la libertad no recae en los hombres, sino en la crucifixión como evento de historia trinitaria¹⁰⁷. En este acontecimiento vemos muy bien reflejadas las relaciones trinitarias a las que aludíamos en el segundo capítulo y como el Hijo, siendo pura recepción de un Padre que es pura donación, no puede hacer otra cosa que donarse, desprenderse, empobrecerse. Las preguntas que caben aquí, desde lo dicho y desde este doble nivel histórico serían: ¿por qué matan a Jesús? y ¿cómo entendió Jesús su propia muerte?

7.1. *Historia externa*

Para clarificar la causa de la muerte de Jesús hay dos eventos fundamentales, el primero de ellos es el juicio religioso y el segundo es el juicio político. Estos son dos elementos claramente diferenciados en los textos y que responden a una verdad histórica. Una de las preguntas que surgen en relación al juicio religioso es por qué el Sanedrín necesita recurrir a Pilato, pues no parece tan obvio eso que se afirma acerca de que los judíos, en tiempos de ocupación romana, no tuvieran el *Ius gladii* (derecho a condenar a muerte) porque existen evidencias en los propios relatos evangélicos de lo contrario. Por ejemplo, Juan el Bautista es condenado a muerte y decapitado por el propio Herodes (cf. Mc 6,14-29). También contamos con relatos que hablan de la pena de lapidación a adúlteras (cf. Jn 8,1-11). Por lo tanto, esta es una cuestión que queda abierta. Un segundo elemento, dentro del juicio religioso, que necesita clarificación es la causa jurídica que permite articular esta condena a muerte de Jesús. Es decir, las autoridades religiosas del pueblo de Israel no eran unos frívolos, estaban sometidos a la ley, lo cual quiere decir que había que articular jurídicamente la causa de esta condena a muerte. Aquí nos encontramos el problema de unos textos en los que se han proyectado intereses teológicos.

Algunos autores afirmarían que la causa principal estaría en su autopresentación como Cristo o como rey para el ámbito romano y otros afirman que la causa principal radicaría en el acto profético y escatológico de la expulsión de los mercaderes del Templo

¹⁰⁷ El verbo “paradidomi” también se usa en relación a Judas y, por tanto, “la historia externa” podría hacer pensar que han sido los hombres lo que le han matado a Jesús y, por tanto, que Él es un sujeto pasivo.

y la posterior destrucción del mismo. Aunque es difícil sortear estas dificultades, los especialistas están de acuerdo en que hay un fondo histórico irrenunciable y es que el propio Sanedrín encontró dificultad para llegar a un acuerdo sobre la formalidad jurídica que podía vehicular esta condena a muerte. Pero en lo que hay más consenso es que la clave de la condena a muerte es la pretensión de Jesús de que para decidirse por Dios hay que decirse por el propio Jesús aquí y ahora y esto sería insoportable para el sistema judío de la época. En palabras de Olegario González de Cardenal:

“San Juan, llevando al límite la cristología y la teología implícitas en el comportamiento de Jesús, pone en boca de las autoridades judías esta acusación que era la real, aunque no fuera enunciada entonces: No te condenamos por lo que has hecho, sino porque siendo hombre te pones en lugar de Dios (cf. Jn 10,33; 5,18)”¹⁰⁸.

En relación a la historia interna, en primer lugar, debemos atender a que, aunque Jesús vislumbrara su muerte, no necesariamente esta debería ser en cruz. La cruz, que tiene un sentido religioso para el pueblo judío pues es maldito de Dios el que cuelga de un madero (cf. Dt 21,23), va a suponer para los primeros discípulos una dificultad por ser un signo de la maldición de Dios¹⁰⁹. Pero el lugar de la mayor maldición de Dios se convierte, paradójicamente en el lugar de la mayor revelación del amor de Dios por los hombres que jamás se haya realizado. La mayor prueba de amor por los hombres acontece ahí donde a nadie se le hubiera ocurrido buscar.

7.2. *Historia interna*

Queremos mostrar, con cierta credibilidad, que hay una continuidad entre la historia y el kerigma para no convertir el cristianismo en una suerte de mitologización. Si Jesús es el verdadero salvador de los hombres, debería tener consciencia de esta realidad en su vida histórica, ya que Jesús no es la marioneta ciega de un designio de Dios. Bultmann afirma que no podemos saber cómo vivió su propia muerte, incluso que no podemos descartar la posibilidad de que muriera desesperado. Pero ¿es posible que unos

¹⁰⁸ GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998², 552.

¹⁰⁹ Y también porque anunciar que un ajusticiado por Roma es el Hijo de Dios, debía levantar sospechas tanto en el mundo judío como en el pagano. Como incluso pasaría en nuestros días.

discípulos estuvieran dispuestos a dar la vida por la nueva Iglesia fundada por Jesús si hubieran tenido el recuerdo de que el propio maestro murió desesperado?

Los textos del Nuevo Testamento ponen de manifiesto un *ethos* de carácter teocéntrico que puede ser referido a Jesús y que señala la continuidad entre la causa de Jesús y la causa de los discípulos después de una muerte como la que ellos vieron realizada en el maestro. Los discípulos no podrían haber seguido radicalmente a alguien que hubiera desesperado en la etapa final de su vida porque esa desesperación hubiera invalidado todo el conjunto de su vida. Al mismo tiempo resulta creíble pensar que las invitaciones de Jesús que ha realizado a lo largo de su ministerio público juegan un papel de empuje y de sostén en el momento más dramático de su existencia. Si Jesús invita a una obediencia radical, a una fidelidad al proyecto recibido (cf. Mc 3,35), no sería explicable que renunciara a ello al final. Si Él había sido consciente del carácter martirial que suponía el seguimiento de la causa del reino (cf. Lc 14,27), no es creíble que se hubiera asombrado ante este designio de cruz y si él había invitado a la confianza y permanencia aun con dificultades (Mt 10,29), no sería creíble que esta confianza radical no hubiera jugado un papel fundamental en el momento más necesario. La muerte de Jesús se deriva de las opciones fundamentales que Él ha tomado a favor del reino y de su propia persona con la causa de ese reino. Si Jesús estaba causando conflicto, no es creíble pensar que él no la viviera como algo esperado (cf. Mt 12,24; Mc 2,7; 2,23; 3,2-6). Jesús contó con la posibilidad de que su fidelidad al proyecto del Padre acarrearía una muerte violenta.

La lógica de los acontecimientos en Jesús pide una asimilación, apropiación y dotación de significado y de sentido. Por tanto, no resulta descabellado afirmar que hay una compaginación interna entre la misión y la muerte de Jesús que tiene un momento especialmente significativo en la última cena, que nos presentan los evangelistas que teologizan este relato con un corte litúrgico. Sin embargo, en ellos se transparenta un suelo históricamente fiable, sobre todo en un *logion* que articula y compagina internamente la propia muerte, el “fracaso” y el acontecer mismo del reino, dónde aparece como convicción de fondo que la muerte no va a detener la salvación (cf. Lc 22,15-18). La tarea de Jesús, por tanto, es una proexistencia activa. Es decir, vivir para el reino olvidándose de sí, pero tener preparada la actuación de la gracia de Dios en el fracaso

propio¹¹⁰. De este modo, la vivencia de crisis por parte de Jesús vislumbra la posibilidad de incorporar su propia muerte a la causa del reino. Una crisis que no es serenamente poseída, sino que acentúa un proceso vital a niveles de conciencia, donde Jesús tiene que dotar de sentido esa posibilidad. Jesús, por tanto, experimenta que la muerte no va a detener la salvación.

“La voluntad de servicio de Jesús, su exigencia de amor, de manera especial su mandato de amar a los enemigos, y su amor a los pecadores, todo ello, unido a su oferta de salvación llevada hasta la última hora, obliga a sospechar que Jesús entendió y vivió su propia muerte amando, intercediendo, bendiciendo y plenamente seguro de la salvación”¹¹¹.

7.3. Por nuestros pecados

Jesús muere por “nuestros pecados” (1Cor 15,3). La muerte por nuestros pecados parece introyectar una especie de plan necesario por parte del Padre, en el que el Hijo entregue su vida para pagar por nuestros pecados¹¹². De este modo, la reflexión a propósito de por qué Dios se hace hombre queda escorada y sitúa la encarnación visibilizada a la luz del pecado del hombre. Según esto, Dios se habría encarnado porque el hombre habría pecado.

Pero si nos preguntamos por la encarnación y su relación con la muerte de Jesús en los primeros siglos del cristianismo, siempre encontramos un doble movimiento soteriológico. Este doble movimiento tiene una primera etapa descendente de Dios al hombre por medio de la denominada divinización y un segundo momento, ascendente, del hombre a Dios que ha dado lugar a una reflexión sobre el sacrificio de Cristo. En este doble movimiento soteriológico la primacía se otorga al primer movimiento, el descendente. El hombre no puede llegar a ser Dios, pero Dios sí puede llegar a hacerse hombre. Por lo tanto, la encarnación es el movimiento de pura gratuidad proveniente de Dios que pretende abajarse hasta los umbrales de nuestro mundo para divinizar las

¹¹⁰ Cf. SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?, Reflexiones exegéticas y panorámicas*, Sígueme, Salamanca 1982, 44-54.

¹¹¹ *Ibid.*, 54.

¹¹² Para matizar esta expresión, diremos que el término “pagar” tiene connotaciones que pudiera prestarse a equívocos. Porque una cosa es que Jesús muera por nuestros pecados y esto tenga un motivo causativa. En el sentido que son nuestros pecados lo que le matan y otra cosa es que muera para pagarlo.

criaturas. Como respuesta a este primer movimiento, aparece un segundo movimiento donde el protagonismo es del hombre en reciprocidad al don previo recibido, que toma los derroteros de la muerte y del sacrificio de la cruz.

Sin embargo, en el siglo XI, la obra de san Anselmo *Cur Deus homo?*, va a cambiar la deriva del modo en que la tradición va a comprender la soteriología. A partir de aquí la soteriología se comprenderá como la satisfacción y la justicia queda reducida a una significación meramente forense o legal. De este modo, la salvación se convierte en una satisfacción por el pecado del hombre y la justicia de Dios, que habla fundamentalmente de cómo Dios nos hace justos, queda reducida a una visión legal donde justicia es dar a cada uno lo que le corresponde. Desde esta perspectiva, el que ha cometido el mal es el hombre, pero el sujeto agraviado es Dios ya que esa desobediencia del hombre tenía como objeto un mandato de Dios que ha sido transgredido. Por lo tanto, aunque el sujeto de la acción pecaminosa es finito, la acción en sí misma tendría unas consecuencias infinitas. De este modo, la criatura finita no estaría en condiciones de resarcir el daño cometido. Este escollo, para san Anselmo, se solventa por parte de Dios, tomando a su Hijo, enviándolo a los hombres para que se salven. De modo que el Hijo sería aquel que se habría encarnado debido al pecado del hombre y con el objetivo de realizar en su vida un sacrificio que fuera capaz de recomponer el orden roto y de reestablecer la unidad perdida. Poco a poco se irá conceptualizando una concepción de encarnación como emergencia subordinada al pecado del hombre. Desde esta perspectiva, la historia de la salvación, la historia de Jesucristo queda desdensificada, deshistorizada, porque al final se trataría de un drama de Dios Padre que, enviando a Dios Hijo necesita la muerte de este como sacrificio expiatorio por los pecados del hombre. De este modo, daría igual lo que haya vivido Jesús en su vida concreta y la cruz queda introyectada en el seno mismo de la trinidad como necesidad.

Pero Anselmo es capaz de visibilizar de un modo contundente el grado de maldad y horror que hay en el mundo. Visibiliza esto con tanta radicalidad que piensa que el hombre no puede hacer nada, sino que deberá ser Dios mismo el que se abaja a solventar este misterio o el hombre en su finitud se ve aplastado. Aunque en la historia de la teología el pensamiento de San Anselmo haya sido mal direccionado, encuentra un punto focal que hay que asumir. Esto es la percepción del *mysterium iniquitatis* que se impone al hombre por encima de él.

De este modo, cuando nos quedamos solo con el sacrificio hacemos una reflexión soteriológica que queda limitada a determinaciones negativas de la condición humana. Sin embargo, si respetamos la amplitud de un concepto como el de divinización, la soteriología será mucho más que solventar estas determinaciones negativas de la condición humana porque hay una consideración positiva. No es lo mismo decir que Jesús se ha hecho hombre para pagar por nuestros pecados, que decir que Jesús se ha hecho hombre para regalarnos su propia condición divina¹¹³.

Hay un primer esquema en el que Dios en el principio crea, el hombre peca y posteriormente Dios se encarna, como afirma Tomás de Aquino¹¹⁴. De modo que, si el hombre no hubiera pecado, Dios no se habría encarnado. Un segundo esquema barajado en la historia de la salvación, desde el pensamiento de Scoto¹¹⁵, es que porque Dios quiere ser un Dios encarnado, crea al mundo y al hombre como la gramática para poder definirse de una manera más honda. No es que Dios crea y luego se encarna, sino que porque Dios quiere encarnarse crea este mundo y este hombre, para en la plenitud de los tiempos poder decirse desde el adentro de la finitud como Dios con nosotros, Emmanuel. Siguiendo el esquema de Scoto, la vida de Jesús sí tendría sentido, pues Dios no se encarna para pagar por el pecado¹¹⁶. Como afirma Rahner:

“Tenemos de todo punto el derecho a considerar la creación y la encarnación no como dos dispares y yuxtapuestas acciones de Dios «hacia fuera», las cuales brotan de dos iniciativas separadas, sino como dos momentos en el mundo real, como dos fases en un proceso –si bien diferenciado internamente– de alienación y manifestación de Dios”¹¹⁷.

De este modo, la teología ha redescubierto el centro del cristianismo: “Dios quiso desde siempre ser Dios de los hombres como encarnado, y para ello suscitó como anticipo

¹¹³ Cf. MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios II. Cristo en la historia de los hombres*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1995, 134.

¹¹⁴ cf. SANTO TOMÁS, *STh.*, III q.1, a. 3.

¹¹⁵ cf. SCOTO, D., *Reportata Parisiensis*, 3, d. 7, q.4.

¹¹⁶ Hay una integración del modelo tomista y scotista de encarnación. Donde la encarnación no está subordinada al pecado del hombre, pero una vez que la encarnación se ha realizado, el pecado del hombre ha cualificado el cómo histórico concreto de su propia realización. Por eso podemos visibilizar que la encarnación termina en la cruz, cf. BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, 176.

¹¹⁷ RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 237.

y forma previa de su propia existencia el mundo y el hombre”¹¹⁸. Por eso dirá Rahner que, cuando Dios se quiere decir en las afueras de Dios, lo que surge es el hombre. Por lo tanto, el hombre no es lo otro de Dios, sino la gramática de una posible automanifestación. Por esto, para hablar del hombre, habrá que hablar de aquello que el hombre no es y nunca podrá ser: Dios¹¹⁹.

8. Resurrección de Jesús, el Hijo de Dios

Para hablar de la resurrección haremos referencia a tres momentos: 1-Hoy; 2-De qué vamos a hablar; 3-Nos vamos a preguntar por el cómo de la resurrección. Siguiendo la afirmación de Karl Barth de que el teólogo tiene la biblia en una mano, el periódico en la otra y busca una mediación para el encuentro entre ambos¹²⁰, cuando nos centramos en el hoy “tenemos el periódico en la mano”. Cuando nos centramos en el qué a propósito de la resurrección “tenemos la historia de la salvación en la otra mano”. Cuando nos preguntamos por el cómo intentamos encontrar un puente entre ambas.

8.1. Cómo hablar hoy de resurrección

El momento dialogal contextual exige saber quién es el interlocutor al cual queremos dirigir nuestro discurso¹²¹. Por lo tanto, el primer momento de esta reflexión teológica supone poner rostro a un interlocutor con el que pretendemos dialogar. Estamos situados en un tiempo saliente de la modernidad y entrando en otro tiempo incierto, un tanto desconocido que los autores llaman posmodernidad. Esta es una época “entre tiempos” como les ocurriera a los discípulos desencantados de Emaús (cf. Lc 24,13-35). Y por este motivo, encontramos en ellos una especie de mapa del tiempo que nos toca vivir, pues si estos discípulos se encontraban entre Jerusalén y Emaús, entre tiempos, el interlocutor de hoy también se sitúa entre tiempos.

El problema fundamental entre modernidad y posmodernidad es su filosofía de la historia. Los griegos entendieron la realidad como cosmos, buscando el principio último

¹¹⁸ GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996², 78.

¹¹⁹ Cf. LADARIA, L., *Teología del pecado original y la gracia*, Navarra 1993, BAC, Madrid 1993, 22-30.

¹²⁰ <https://misionessim.org/blog/2017-07/la-biblia-en-una-mano-y-el-periodico-en-la-otra> consultado 31/3/2022.

¹²¹ Cf. BÉJAR, S., *¿Cómo hablar hoy de la resurrección?*, Edelvives, Madrid 2011.

de la realidad, el *arjé*. Los medievales piensan la realidad como *ordo*, un todo ordenado en cuyo centro se encuentra la presencia de Dios. Sin embargo, la modernidad comienza a pensar el ser, la realidad como historia. El ser no es algo acabado, hecho, dado en el principio, sino que el ser se va haciendo en el escenario de la historia. El momento cumbre del desarrollo de la modernidad es el pensamiento de Hegel como matriz de todas las ideologías, donde la clave fundamental es la pretensión de haber descubierto las leyes que rigen el curso de la historia, conocerlas en todas sus determinaciones y poder aplicarlas. Por esa razón la ideología se explica dentro de un contexto más amplio de filosofía de la historia, que en el fondo no es sino un concepto de historia cristiana que ha sido secularizado. Esta aplicación de las leyes que rigen el curso de la historia llevará a un paraíso que está claro en el intelecto. Este paraíso, desde el liberalismo será el libre mercado donde favoreciendo la libertad de los agentes se consiga el bien y el reparto de las riquezas para todos o será un paraíso llamado “la sociedad sin clases”, o la primacía de la raza aria en el nazismo. De este modo, el hombre se siente engrandecido como una especie de dios aquí en la tierra pues, aplicando el conocimiento y teniendo paciencia aquí en la tierra, puede encontrar ese paraíso. Así, la historia es unitaria para todos los hombres y tiene un significado común. Pero la realidad no se rinde y no responde a los dictados del hombre y es fácil el recurso a la violencia forzando la realidad para acoplarse al a priori de la idea. Surge la crisis de la modernidad, ya que la ideología es tendente al totalitarismo y a cierta violencia.

Comienza un tiempo nuevo, al que los autores han denominado posmodernidad y que se caracteriza por el desencanto. En esta época, frente al todo, la totalidad de la modernidad, tenemos el fragmento. Frente al sentido y significado de la historia universal, ahora se confiesa el sinsentido. Frente a la razón, ahora prevalece el sentimiento. En la posmodernidad sigue habiendo una meditada concepción de la historia, por eso el problema que aúna modernidad y posmodernidad es su visión de la historia.

Para aquilatar el concepto de historia en modernidad y posmodernidad debemos atender al futuro. La modernidad concebía el futuro como conquista de la idea preconcebida y la posmodernidad como derrota ante el desencanto. Ambos conceptos de futuro son cerrados y en cierto sentido totalitarios, porque cuando el futuro ha sido programado, como ocurre con las ideologías, se convierte en pasado porque no trae novedad. Curiosamente, la posmodernidad sigue estando sostenida en un postulado

cerrado, ya que en definitiva, no hay futuro porque el posmoderno no espera nada nuevo, sino una simple repetición de lo mismo.

Pues bien, para hablar de resurrección necesitamos una concepción abierta de historia porque si la concepción de la historia es cerrada no daremos cabida a la novedad, a la sorpresa, a lo imprevisible, a lo inesperado. De este modo, habría que ampliar nuestra concepción de historia e intentar modular una nueva forma de entender la historia. Por eso el cristiano tiene otra forma de entender y conjugar el futuro. Para el cristiano el futuro ya no va a ser conquista ni derrota, sino que para el cristiano el futuro es promesa. Solo cuando hay sorpresa de Dios, podemos entender que el futuro no es algo que se construye desde mí, sino que se espera desde otro que como otorgación y don me lo regala.

Un futuro entendido como promesa nos habla de la forma propia que tiene el cristianismo de entender la historia como escatología: la confesión de que el absoluto de Dios acontece en el fragmento de la historia. Por lo tanto, hablar de la resurrección se establece como posibilidad en la medida en que ofrecemos un diálogo con la filosofía de la historia y el cristianismo ofrece su particular visión de la misma.

La resurrección de Jesús es escatología. Nos encontramos en un nivel de realidad que no viene determinado por las coordenadas de espacio y de tiempo al que estamos habituados. No es lo mismo hablar de Jesús contando parábolas, comiendo con pecadores o crucificado que hablar de Jesús resucitado, donde la eternidad se hace tiempo. No podemos no pensarlo con nuestras categorías espacio-temporales, pero trascendiéndolas siempre. La resurrección de Cristo abre la historia más allá de sí misma.

8.2. Cómo interpretar las cristofanías

Bultmann pensaba que las apariciones del resucitado no hacían referencia a algo que Dios había hecho con Jesús, sino con algo que Dios había hecho con la fe de los discípulos, ellos comprendieran que la cruz no era el final, sino que en la cruz empezaba todo porque aquel hombre que moría en la cruz era salvación y vida para todos. Para Bultmann lo importante es lo que puede ocurrir por medio de la predicación del kerigma y no tanto lo que aconteció en la historia. Por eso, este autor dirá que Jesús ha resucitado en el kerigma. De este modo, el acontecimiento de la resurrección es provocado al interno

de la fe de cada discípulo. Pero esto es peligrosamente subjetivo y la resurrección de Jesús queda encerrada en un acontecimiento provocado por la propia fe de los discípulos sin ninguna referencia a la historia. Otro extremo es el exceso de objetivismo de otros autores, donde señalan que los discípulos lo vieron y lo tocaron. La categoría más afortunada en el siglo XX ha sido la de experiencia. Se entienden las cristofanías como una experiencia de encuentro con el Señor resucitado por parte de los discípulos. El punto débil de todas estas interpretaciones es hacer depender en exceso el acontecimiento resurrección del sujeto que conoce.

Pero si nos acercamos a los textos desde lo que denominamos fenomenología y hacemos *epojé* de los mismos, nos encontramos, en palabras de Kessler:

“El sujeto iniciador y activo de todo el acontecer es, pues, Dios o Jesucristo, no la subjetividad interpretadora de los discípulos, estos son receptores de las apariciones lo que no excluye su participación activa con las facultades perceptivas sino que las incluye, ellos ven al que se deja ver”¹²².

De este modo, en los textos del Nuevo Testamento nos damos cuenta de que siempre que se habla de cristofanías aparece el verbo griego *ophtenai* declinado como *ophté* (ver, manifestarse, hacerse visible, mostrarse) (cf. Lc 24,34; 1Cor 15,3-8). Este verbo puede ser traducido en una triple forma: en pasiva podríamos decir “Cristo fue visto por Pedro”; si lo traducimos por una pasiva divina diríamos “Cristo fue hecho visible a Pedro por Dios”; y si lo traducimos como “Cristo se dejó ver a Pedro”. El sujeto activo de la primera traducción es Pedro, pero el sujeto de la acción en las otras dos traducciones es Dios y Cristo. Las tres formas de traducción son posibles, pero desde un puesto de vista teológico solo pueden ser legítimas las dos últimas porque la traducción en la Biblia hebrea es una forma pasiva que solo se aplica para las teofanías de Dios en el Antiguo Testamento (cf. Gn 12,7; 17,1; 18,1). Si ya hemos dicho que las apariciones son cristofanías, el protagonismo siempre es del Dios que se otorga y se ofrece. Las apariciones son verdaderas revelaciones¹²³.

¹²² KESSLER, H., *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989, 100.

¹²³ Cf. BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, 202.

Que las apariciones sean revelaciones nos ayuda a entender la dificultad del reconocimiento que aparece en muchos de los relatos de apariciones del resucitado, ya que se manifiesta ocultándose, aparece sin ser reconocido (cf. Lc 24,13-35; Jn 20,11-18). Es decir, las revelaciones como el acontecimiento en el cual Dios se hace presente ausentándose¹²⁴. Este juego de presencia y ausencia nos ayuda comprender las cristofanías, del mismo modo que en libro del Éxodo Moisés no alcanza a ver el rostro de Dios. Si seguimos profundizando podemos comprender que la revelación no está hecha de solo mirada, sino también de escucha porque es la única manera de salir de la ambigüedad. Como señala Dei Verbum la revelación está hecha de “palabras y obras intrínsecamente relacionadas entre sí” (DV 2). De este modo evitamos dos extremos, la de entender estas apariciones desde un materialismo grosero o la de entender las apariciones como las de un espectro. Los textos nos dicen que no se trata de un cadáver reanimado, no es una experiencia empírica, pero tiene cuerpo, no es un mero espectro o una sombra. La corporeidad de Jesús está manifestando la identidad plena con aquel que anduvo los caminos de Palestina (cf. Lc 24,40), pero no es un cuerpo como nuestro cuerpo, sujeto a las determinaciones del espacio y del tiempo, es un cuerpo inmaterial. Estos textos nos hablan de la complejidad del misterio.

8.3. Entre la revelación y el sujeto creyente

Entre viernes santo y domingo de resurrección encontramos un desencadenante que hace que los discípulos asustados y escondidos acontezcan en la plaza pública haciendo el anuncio. Este acontecimiento es lo que hemos denominado cristofanía. Aquellos discípulos asustados de viernes santo tienen un problema de lenguaje que podríamos tematizar de la siguiente forma: “cómo hablar de lo que no se puede hablar”. Si decíamos que el presupuesto básico para comprender las apariciones del resucitado era la escatología, entendida como irrupción de la eternidad en el tiempo, surge la pregunta de si esta cristofanía no tiene analogía con nada en la historia de los hombres ¿cómo podemos hablar de ello?

Por tanto, encontramos un doble movimiento: por un lado, no tienen analogías válidas para expresar esto que irrumpe por primera vez en la historia, pero al mismo

¹²⁴ Cf. KASPER, W., *Jesús el Cristo*, 171.

tiempo los discípulos están urgidos a hablar. La solución que encuentran los discípulos acontece de una doble forma: en el símbolo y en la narración. Esa comunidad cristiana primitiva que se enfrenta a este problema de lenguaje y tiene que hacer un esfuerzo de decodificar para los hombres de las generaciones posteriores eso que acontece en sus vidas, descubren que en el símbolo y en la narración encontramos las formas más adecuadas de tratar con el misterio.

El símbolo por definición acontece como el horizonte de sutura entre la eternidad y el tiempo. Por lo tanto, ofrece la posibilidad de articular válidamente la inmanencia y la trascendencia dentro del plano escatológico. Ya que en la cristofanía, por un lado, acontece la eternidad (trascendencia), pero por otro, acontece aquí y ahora (inmanencia). Así, aquellos discípulos descubren que tienen que hablar de lo que no se puede hablar a partir de imágenes fuertemente simbólicas que, tomadas de esta vida, lo catapulten hacia un universo mucho más amplio. En el fondo, encontramos en la base de esta reflexión el tema de la analogía como algo esencial para hacer teología. De este modo, el símbolo nos ofrece la posibilidad de ofrecer imágenes de este mundo que nos empujan a descubrir aquello que le ha pasado a Jesús. La primera comunidad cristiana recreará una constelación simbólica que sea capaz de dar razón sobre aquello que ha acontecido con Jesús tras su muerte en la cruz.

“El inicio de la nueva vida de Jesús es indicado con la palabra «resurrección»: se usan así términos familiares, propios de la vida cotidiana (el levantarse de alguien que yace tumbado o el despertarse de un durmiente), como palabras-imágenes que expresan un evento irrepensable en el ámbito de nuestra experiencia. El concepto de «resurrección» tiene, por tanto, un carácter metafórico; con ello se quiere expresar una realidad que trasciende nuestro mundo pero que no por eso es menos real”¹²⁵.

Este carácter horizontal más resurreccional era capaz de articular muerte y vida, pero no era capaz de presentar suficientemente que no se trataba de la reanimación de un muerto sino de algo cualitativamente distinto. Por eso, aquellos discípulos siguen ofreciendo constelaciones simbólicas. Es decir, muchos más símbolos que aclaren lo que ha acontecido a Jesús el Hijo de Dios.

¹²⁵ KREMER, J., “La resurrezione di Gesù Cristo”, en BÉJAR, S., *¿Cómo hablar hoy de la resurrección?*, 122.

Por eso, junto a este esquema resurreccional que articula continuidad entre crucificado y resucitado, ellos establecen otro eje de comprensión que se centra más en la discontinuidad entre crucificado y resucitado. Encontramos aquí también una serie de términos y conceptos fuertemente simbólicos de lo que ha acontecido al Señor Jesús. El mayor exponente de esta idea es el verbo glorificar que utiliza el Evangelio de Juan (cf. Jn 7,39; 12,28). Gloria es un término claramente resurreccional que responde a abajamiento y exaltación. Una exaltación que encontramos en himnos (cf. Hch 2,33 o en cf. Flp 2,6-11). Aquí se nos habla de Jesucristo como el que ha sido exaltado como parábola perfecta del viaje que ha hecho Jesús: estando en el Padre con gloria, despojándose hasta el extremo y tocando las antípodas de Dios, los infiernos, para solidarizarse con todos los hombres, y de nuevo ascender a la gloria, exaltado. Otro de los términos cristológicos propiamente resurreccionales es el de *kyrios*, que hace referencia a la autoridad y al poder que Jesús, el Cristo, tiene sobre la muerte y el mal (cf. Rom 10,9).

Este esquema que observamos en la simbología es el que nos encontramos narrativamente articulado en los Evangelios en los que se habla del resucitado que después de un tiempo ascenderá al cielo. En los relatos del Nuevo testamento, advertimos visualmente que al que ha sido crucificado y bajado de la cruz, puesto en el sepulcro y en el mismo sepulcro encontrado vivo (esquema horizontal), pero al mismo tiempo ese que estaba crucificado que fue colocado en el sepulcro después de haber muerto en cruz, ahora asciende al cielo y desapareció de su vista (cf. Hch 1,9-11). Podemos concluir este apartado, de la mano de von Balthasar, diciendo:

“Que un muerto vuelva a la vida no carece de precedentes en el ámbito bíblico. Pero no es esto lo que quiere decir la resurrección de Jesús. Lo que la resurrección en el caso de Jesús expresa es que Jesús pasa a un tipo de existencia que ha dejado tras de sí la muerte de una vez para siempre (Rom 6,10), que ha llegado a Dios superando para siempre las fronteras de este eón (Heb 9,26; 1Pe 3,18). Al contrario que David y que todos los resucitados por él mismo, Jesús se ve libre de corrupción (Hch 13,34), vive para Dios, vive «por los siglos de los siglos, y tiene las llaves de la muerte y del hades» (Ap 1,17s). esto carece de analogías, como suele repetirse con toda razón. Rompe de una vez todo

nuestro mundo de vida y muerte y, al romper, nos abre un camino nuevo hacia la vida eterna de Dios (1Co 15,21s)”¹²⁶.

La clave fundamental de todo esto es que seamos capaces de contar la historia del resucitado como si estuviéramos contando nuestra propia historia. Esta es la pretensión básica que está fundando las distintas narraciones de encuentro con el resucitado que nos encontramos en los textos del Nuevo testamento. Por eso, la resurrección de Jesucristo puede tener validaciones de sentido a nivel antropológico que nos permiten entrar en diálogo con el hombre moderno y con el contemporáneo.



Optando por una cristología más narrativa, desde una fenomenología de la vida de Jesús, hemos podido transitar por el ministerio público de este judío del siglo I, un ministerio que está envuelto en lo que se podría llamar un cierto optimismo del propio Jesús con la novedad de declinar el reino en presente y con la particularidad de que tan solo tomando parte por los últimos, puede tomar parte por todos. Pero ese optimismo inicial comienza a deshincharse y aparece, lo que algunos autores llaman la crisis de Galilea. Las claves de comprensión de su ministerio: palabra, obra y oración se van presentando en los relatos de una manera significativa en el centramiento que Jesús realiza desde la masa a sus propios discípulos. Vamos viendo como poco a poco, en los relatos evangélicos se va dando una coincidencia entre mensaje y mensajero. Si en un primer momento el anuncio del reino puede parecer como algo extrínseco a la persona de Jesús, poco a poco se va presentando al mensajero y el mensaje como las dos caras de una misma moneda. Esto lo va desarrollando Jesús en un desenvolvimiento de conciencia progresivo hasta que la crisis en Jerusalén. Esta crisis matizada en un nivel externo, donde el pueblo no está respondiendo y las clases dirigentes muestran su oposición y un nivel interno donde Jesús va visibilizando que la fidelidad a la causa del reino le va a llevar a un encuentro mortal, donde quizás haya que incorporar la entrega de la propia vida a la causa del reino. Esta muerte que será un momento constitutivo de la llegada misma del

¹²⁶ VON BALTHASAR, H. U., “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis*, III/2, Madrid, 1969, 270.

reino. Este momento de profunda conmoción donde Jesús ve acercarse un conflicto mortal como desenlace de su vida va a tener un correlato en una crisis que queda reflejada en el relato de Getsemaní, donde la pregunta es ¿por qué se solicita una entrega tan radical de la propia existencia? Nos encontramos aquí a un Jesús que nos enseña a permanecer en la impertinencia del misterio. Así, esta impertinencia es necesaria para comprender que no nos estamos relacionando con una proyección de nuestros propios anhelos, sino con el Dios vivo y verdadero. Aquí está la radical diferencia entre saber cosas de Dios y haber experimentado a Dios.

Hablar de conversión, en este sentido, es hablar de tentación como medio donde se desarrolla la vida de Jesús. La tentación es el humus vital en el cual se ha desarrollado toda la vida y ministerio de Jesús, esta tentación consiste en convencerse a sí mismo de quién es y qué se solicita de él. Este fue el desafío fundamental de la vida de Jesús: Qué forma de vida, de mesianismo, de muerte. La pregunta fundamental, desde la tentación, es ¿quién soy yo? de nuevo Jesús se tiene que reafirmar en lo que era su pretensión fundamental: “la causa de Dios se decide aquí y ahora en mí”.

El relato de tentación, que no está presente en el capítulo pero que considero oportuno traerlo en esta conclusión porque nos puede ayudar a clarificar, nos narra el proceso en el que Jesús tiene que aquilatar la clase de mesianismo que el Padre le solicita. Entendido como mesianismo de desprendimiento, de debilidad, de servicio, de pobreza. satanás hace referencia a la dignidad, al poder, a la relevancia. La tentación, es el ejercicio teologal, en el cual Jesús lucha y tiene que descubrir lo que el Padre le pide.

Capítulo IV. Celebrar la vida, comunión en la donación

Hemos estado contemplando la vida de Cristo, desde lo que he denominado una fenomenología de la vida de Jesús. Caemos en la cuenta de que tomar en serio la persona de Jesús como centro de la revelación cristiana tiene unas consecuencias en la vida de cada creyente. Es de este modo, conectado a la vida, pero sobre todo a la pasión del Señor, del Hijo de Dios, como podemos acercarnos a este último capítulo de esta memoria. Un capítulo en el que trataré de esbozar qué son los sacramentos y qué importancia tienen hoy para el conjunto de los creyentes que denominamos en el primer capítulo atendiendo al Concilio Vaticano II “el pueblo de Dios”.

Como señalo, el acontecimiento del calvario, la última cena, en definitiva, el núcleo pascual de los sacramentos es lo que se expresa en la celebración de la eucaristía, del bautismo, etc. De este modo, los sacramentos son celebraciones peculiares llamadas memorial. La realidad de los sacramentos es simbólica si la contemplamos desde la experiencia humana que todos compartimos. Pero no podemos olvidar la mirada de fe. Esa mirada sacramental capaz de percibir lo esencial que no está a la vista y que requiere la agudeza de la fe. Esa capacidad de penetrar, de discernir, de interpretar las cosas que nos da la fe. Aunque no podemos olvidar ni obviar que sigue basándose en experiencias humanas.

La aproximación de esta capítulo estará jalonada por cinco pasos fundamentales. En un primer momento nos aproximaremos a los sacramentos como celebración

memorial intentando profundizar en las raíces de la celebración cristiana y en los fundamentos de estos ritos que llamamos sacramentos. En un segundo momento atenderemos a una cuestión más cristológica y la vinculación de los sacramentos con el acontecimiento pascual y la vicariedad y el modo en que se estructuran los elementos constitutivo de ellos. En la tercera parte abordaremos cuestiones fundamentales sobre los sacramentos en general: eficacia, institución, la jerarquía y la necesidad de los sacramentos. Posteriormente, la cuarta y quinta parte la dedicaremos a adentrarnos en cuestiones de cada uno de los sacramentos en concreto, para esto haremos una separación entre los sacramentos de iniciación, como el fundamento de la vida cristiana y los sacramentos de sanación (reconciliación y unción de enfermos) y misión (orden y matrimonio).

1. Memorial celebrativo

La primera cuestión sería poder ponderar una definición de celebración, ya que si decimos que los sacramentos son celebraciones ¿qué entendemos por tales? E. Costa señala que “sintéticamente, la celebración litúrgica es una acción de tipo ritual, realizada por un grupo de cristianos reunidos, que intentan de este modo vivir en el plano simbólico la relación salvífica entre Dios y su pueblo en Jesucristo”¹²⁷. Por tanto, no es solo una fiesta humana, la clave de comprensión radica en “la relación salvífica entre Dios y su pueblo en Jesucristo”, donde encontramos la perspectiva de fe. Pero ¿qué es lo fundamental, lo esencial, lo nuclear en una celebración?

1.1. Elementos esenciales de la celebración

De la misma definición de Enrico Costa podemos abstraer tres elementos:

- a) En primer lugar el objeto de la celebración o qué es lo que se celebra. Siempre hay un motivo. En el caso de la celebración sacramental y de las celebraciones litúrgicas el objeto es la salvación vivida. Es decir, la experiencia de la salvación, pero no como una noticia o como algo que ocurrió, sino que es la salvación vivida hoy, algo de lo que se tiene experiencia, que le ocurre hoy a cada cristiano. Cada cristiano es testigo,

¹²⁷ COSTA, E., “Celebrar” en, *Nuevo diccionario de Teología*, TAMAYO J.J. (dir.), Trotta, Madrid 2005, 68.

partícipe y beneficiario de esa salvación, de ese mensaje que Jesús nos muestra en la novedad de su anuncio del Reino. Si no hay experiencia de la salvación en el Dios de Jesucristo, de este Dios que se abaja, que solo donarse sabe, no hay nada que celebrar.

- b) El segundo elemento es la forma de la celebración o cómo celebramos. Esta forma se realiza a través del lenguaje, los ritos y los símbolos. La tentación ante lo formal radica en restarle valor, pero una celebración no funciona si no se “guardan las formas”, si no se cuidan los detalles. Hay un ritual muy elaborado porque no se puede celebrar de cualquier manera. En este sentido, es necesaria una mistagogía para que el pueblo de Dios pueda penetrar en la densidad teológica de la celebración, pues los ritos y los símbolos no son autoexplicativos.
- c) El tercer elemento, es el que Enrico Costa señala como “un grupo de cristianos reunidos”. Es decir, el sujeto o quién celebra. Celebra la comunidad de fe. La celebración cristiana no es un acto individualista, sino que es un acontecimiento comunitario. Los sacramentos como celebraciones son acciones de la Iglesia, los individuos participan como miembros del cuerpo, como pueblo, en unidad solidaria unos con otros, unidos por la fe. El presidente de la celebración, en este caso actúa como *in personae ecclesiae*, no por sí solo, sino representando a la comunidad. Pero son todos los bautizados los que celebran (cf. LG 10), aunque no todos sus miembros tienen la misma función en la celebración, ya que hay uno que preside en la celebración como sacerdote ministerial. Como señala Lumen Gentium:

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante” (LG 10).

Por tanto, la liturgia se construye entre toda la comunidad “cada cual según su función, pero en la unidad del Espíritu, que actúa en todos” (CCE 1144).

1.2. El memorial

Si hablamos de sacramentos, la clave del memorial es fundamental. Celebraciones puede haber muchas, pero en lo referente a los sacramentos nos centramos en una celebración memorial. La palabra memorial en hebreo *zikkaron*, significa “recordar” y es una palabra bíblica que hace referencia al Éxodo (cf. Ex 13,1-8), y en el Nuevo Testamento, son fundamentalmente Pablo (cf. 1Co 11,23-26) y Lucas (cf. Lc 22,7ss) que usan el término griego *anamnesis*, como “haced esto como memorial mío”. Por lo tanto, es un concepto bíblico que la teología sacramental actual ha recuperado.

El ser humano contemporáneo asocia la memoria a un acto mental, intelectual en la cual recordamos cosas, situaciones, datos. Pero el memorial bíblico no es el recuerdo subjetivo de algo que pasó. En el memorial bíblico el pasado se actualiza se hace presente con toda su eficacia alcanzando al creyente participando de sus beneficios. Por tanto, no solo se recuerda, sino que se actualiza ese acontecimiento pasado y nos sigue influyendo decisivamente. ¿Cómo es posible que algo que aconteció en el pasado siga siendo eficaz y actual en el presente? Ante esta pregunta, no podemos olvidar que al elemento pasado que nos referimos no es cualquier hecho histórico, sino que es un acontecimiento fundante, sustantivo que determina y marca la historia. El acontecimiento memorial es el fundamento de una historia que sigue sustentada en él y por tanto es decisivo. Aquí es importante hacer referencia al memorial de Israel que fundamenta su historia en el relato del Éxodo, la liberación de Egipto y la Alianza de Yahvé con su pueblo, acontecimientos sintetizados en la fiesta de la pascua judía como memorial. La razón teológica de este memorial es que el sujeto de este acontecimiento es el Señor de la historia, es el Dios fiel a sus promesas: “conoce, pues, que Yahvé tu Dios es Dios, Dios fiel, que guarda el pacto y la misericordia a los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones” (Dt 7,9). Esa fidelidad de Yahvé es la que sigue dando vigencia y eficacia a una alianza que se selló hace treinta siglos. En el Nuevo Testamento, el memorial, se va a referir a la pascua de Jesús como acontecimiento decisivo y culminación de los tiempos.

El memorial, como celebración, tiene su propia ritualidad. Pero el memorial no es solo acción ritual sino que tiene también una dimensión ética. Es decir, no es solamente algo que se celebra con los ritos sino que se hace y sucede en la vida, como muy bien nos enseñan los profetas que unen el culto a Dios con el culto existencial. De este modo, en el memorial se unen también las dos dimensiones: ritual y existencial. De tal manera que si el pueblo se olvida de la dimensión ética, los profetas van a recordar que el culto es falso (cf. Is 1,10-20; 58,1-12; Os 8,11-14; Am 4,4-5; 5,18-27; Miq 6,1-8). Para que el memorial sea verdadero y salvífico hay que vivir la dimensión existencial, no basta con celebrar el rito.

El memorial, como decíamos, no solamente actualiza el pasado, sino que también anticipa el futuro. Es un memorial escatológico. Cuando el pueblo celebra la pascua celebra la gesta que Yahvé hizo, la actualiza y anticipa la plenitud de la promesa, el cumplimiento de todo aquello que todavía no se ha realizado. El memorial proyecta hacia el futuro. Es toda la historia de la salvación la que se concentra en el memorial, en la celebración del presente, en el aquí y ahora. Un aquí y ahora que anticipa el futuro escatológico pero que aún no ha sucedido. De este modo, la celebración memorial está atravesada por una tensión escatológica de presencia y ausencia entre la realidad presente que todavía no es plena y el futuro de plenitud que esperamos y que ya estamos celebrando.

1.3. Raíz y fundamento cristológico del memorial

Si nos acercamos a la perícopa del Evangelio de Lucas, donde dos discípulos, tras la muerte de Jesús, huyen camino de Emaús (cf. Lc 24,13-35), observamos esa tensión escatológica. Este relato nos ayuda a comprender el tiempo de la Iglesia, a saber situarnos con Jesús aquí y ahora cuando él ha resucitado, pero todavía no ha llegado la *parusía*. La clave de comprensión del texto la encontramos en este fragmento: “y estando a la mesa, tomó el pan y pronunció la bendición; luego lo partió y se lo dio. Entonces los ojos de los discípulos se abrieron y lo reconocieron, pero él había desaparecido de su vista” (Lc 24,30-31). El evangelista Lucas señala que los discípulos reconocieron a Jesús cuando este partió el pan, pero él desapareció de su vista, se les hizo invisible. Lucas no dice que Jesús se fuera, sino que ya no lo podían ver porque el Señor sigue presente, acompaña a la comunidad, como señala el evangelista Mateo: “yo estoy con vosotros todos los días

hasta el fin del mundo” (Mt 28,20). En el tiempo de la Iglesia, Jesucristo ya no camina físicamente, pero lo podemos reconocer presente, activo a través de esta mediación sacramental.

Por tanto, al Señor resucitado no lo podemos ver, no lo podemos retener (cf. Jn 20,17), no puede ser reducido a un lugar o a un tiempo, es universal en el espacio y el tiempo. Esa presencia nueva del resucitado en el camino de la Iglesia es lo que ilustran estos relatos evangélicos de Lucas y Juan. Los sacramentos, en este tiempo de la Iglesia agudizan esta tensión: por un lado, son primicia que nos hace saborear la realidad plena. Pero por otro lado, nos proyectan a una plenitud futura que nos hacen sentir la ausencia. En este sentido, la eucaristía es viático (el alimento para el camino) para seguir caminando. Esta dimensión escatológica de los sacramentos es esencial.

Como la pascua para Israel, la eucaristía es el gran memorial de la Iglesia cuando el pueblo recita: “anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ¡ven, Señor Jesús!”. La iglesia recuerda algo que ocurrió en el pasado, Jesús murió bajo Poncio Pilato, esa muerte significa el final de la vida terrena de Jesús y como para todo ser humano la muerte es una ruptura la relación con él ha de realizarse de otra manera y, por eso, “proclamamos tu resurrección”. Jesús, antes de morir estaba limitado por su humanidad, por sus circunstancias espacio-temporales, pero como resucitado ya no tiene límite, es pura posibilidad. Esa presencia actual no es todavía la venida escatológica, la *parusía*, en la cual nuevamente podremos disfrutar sin mediaciones de la presencia del Señor, la denominada visión beatífica. Esta visión beatífica es futura, algo que no ha sucedido, pero que el creyente anhela y por eso dice: “¡ven, Señor Jesús!”¹²⁸. En el centro de la eucaristía están las tres dimensiones de la presencia de Cristo en el memorial: dimensión del pasado, como presencia histórica de Cristo; dimensión del presente, como presencia actual de Cristo y; dimensión del futuro, como presencia escatológica.

Otra de las características que observamos en la sacramentalogía actual es que Cristo es el protosacramento¹²⁹. Esta expresión nos da una clave en el sentido de la

¹²⁸ Es interesante señalar a este respecto cómo los místicos viven intensamente este anhelo de querer ver, querer tocar y vivir ese encuentro sin mediaciones: “Mira que la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura”, SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, RUIANO DE LA IGLESIA, L. (ed.), BAC, Madrid 2014, 736.

¹²⁹ Cf. BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Cantabria 2008, 85.

teología tomista, que señalaba que los sacramentos son prolongación de la humanidad de Cristo¹³⁰. Que Cristo es el protosacramento significa que Cristo es el sacramento radical y fundamental porque en su humanidad se nos revela la gloria del Hijo de Dios. Como señala Ratzinger:

“En el fondo, el hombre sólo necesita una cosa en la que está contenido todo lo demás; pero antes tiene que aprender a reconocer, a través de sus deseos y anhelos superficiales, lo que necesita realmente y lo que quiere realmente. Necesita a Dios. Y así podemos ver ahora que detrás de todas las imágenes se encuentra en definitiva esto: Jesús nos da la «vida», porque nos da a Dios. Puede dárnoslo, porque Él es uno con Dios. Porque es el Hijo. Él mismo es el don, Él es «la vida». Precisamente por eso toda su esencia es comunicación, «pro-existencia». Esto es precisamente lo que aparece en la cruz como su verdadera exaltación”¹³¹.

Fue en el Concilio de Trento donde se establece el número de siete sacramentos¹³². No siempre estuvo claro el número de los sacramentos. El propio san Bernardo habla de diez sacramentos y san Agustín de más de doscientos. Hasta la llegada de la escolástica no hubo preocupación por el tema del mismo modo que de buscar una definición de *sacramento in generi*, con Hugo de san Víctor a la cabeza que tuvo su momento álgido en el siglo XII¹³³.

El número siete fue elegido por su valor simbólico como número de la plenitud. También, algunos autores encuentran la clave en el argumento de conveniencia antropológica de santo Tomás de Aquino, que establece “los siete sacramentos con siete situaciones existenciales decisivas: nacimiento, madurez, nutrición, enfermedad corporal y espiritual, la autoridad en la sociedad y reproducción de la especie”¹³⁴. Algo que al mismo tiempo remite al misterio de la encarnación del Señor.

Dios ha entrado en la historia de los hombres y por eso la presencia y la acción de Cristo resucitado en los sacramentos de la Iglesia es como una prolongación del misterio de la encarnación. De este modo, podemos ver en su vida un despliegue de esta

¹³⁰ MATÍNEZ OLIVERAS, C., “Los sacramentos de la Iglesia” en, *La lógica de la fe*, 524.

¹³¹ RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, Editrice, 141.

¹³² *Ibid.*

¹³³ cf. MATÍNEZ OLIVERAS, C., “Los sacramentos de la Iglesia” en, *La lógica de la fe*, 527-528

¹³⁴ *Ibid.*, 528; cf. *Sth.* III, q.65, a. 1

encarnación de Dios que va relacionándose con los otros, con el pueblo, con los pobres de este mundo a través de su palabra y de su praxis liberadora y de su pasión y muerte. De ahí deriva la sacramentalidad en su raíz más profunda. Pero la mediación sacramental no termina en la muerte ya que como hemos señalado Jesús sigue vivo y activo a lo largo de la historia hasta el fin del mundo.

Esta presencia del Señor es activa ya que interviene a través de la Iglesia donde el resucitado sigue actuando. Para continuar la misión salvadora de Jesús, la Iglesia recibe del Señor el don del Espíritu Santo: “Como el Padre me envió, también yo os envío [...] recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados” (Jn 20,21-23). De este modo la Iglesia es portadora y portavoz de esta acción de Jesucristo resucitado y de este modo, la Iglesia también es sacramento.

1.4. La Iglesia como sacramento de la acción salvífica de Cristo en la historia

El Concilio Vaticano II reseñó este carácter sacramental de la Iglesia. En este punto es necesario, a través de algunos de los textos conciliares, señalar por qué esta realidad eclesial se presenta como parte de la sacramentología.

La Iglesia hace visible y sirve de instrumento en la acción salvadora de Cristo porque se trata “de una estructura social visible, señal de unidad en Cristo” (GS 44). No es ella la que salva, sino que es signo e instrumento de la acción de Dios. De este modo, el Concilio Vaticano II señala que la Iglesia es “sacramento universal de salvación” (LG 48); “germen segurísimo de unidad, esperanza y salvación” (LG 9) y para todos los hombres, como “instrumento de salvación universal” (*Ibid.*). Pero no todo en la Iglesia es sacramento, ni la Iglesia es sacramento absoluto, sino en la medida en que “es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1).

Por tanto, esta acción de Cristo a través de la Iglesia se concentra en las acciones sacramentales. Y es a través de estas acciones donde la propia Iglesia se realiza como sacramento. Son siete acciones sacramentales (bautizo, confirmación, eucaristía, matrimonio, orden, reconciliación y unción de enfermos) en las cuales la Iglesia realiza su misión principalmente, aunque la misión sacramental de la Iglesia es más amplia en la

medida en que la Iglesia hace presente a Cristo, también en esa realidad difusa que llamamos sacramentales (cf. Mt 25,31-46). Es en estas acciones donde el creyente deposita la seguridad de que Cristo actúa a través de nuestra mediación humana, como dice san Agustín, si Pedro bautiza, es Cristo quien bautiza. Así, el protagonista es Cristo que se sirve de la Iglesia como instrumento y como signo. De este modo, vamos cambiando el foco de Cristo a la Iglesia de ahí a las acciones sacramentales como despliegue de la sacramentalidad, que desde la raíz (Cristo) se va ampliando.

Esta acción de la Iglesia cuenta con el poder del Espíritu Santo, no la realiza por ella misma. Solo puede actuar la acción salvífica a través de la Iglesia en la medida en que está capacitada por la fuerza del espíritu. Hay que ver los sacramentos, también, en esta clave pneumatológica ya que es el Espíritu Santo el que nos hace vivir la experiencia de Dios y hace que Cristo sea contemporáneo y que el Evangelio sea palabra de vida y no letra muerta. Es necesario recuperar esta dimensión pneumatológica de los sacramentos en la Iglesia de occidente ya que una de las palabras mayores en los sacramentos es la *epiklesis* (invocación del Espíritu Santo), ya que es el Espíritu Santo el que puede perdonar los pecados, el que puede transformar¹³⁵.

2. Vicariedad y universo pascual sacramental

La clave de comprensión de este apartado será la de la encarnación solidaria: un Dios que se hace humano en Jesús de Nazaret asumiendo nuestra humanidad. Es el Dios de la donación. Un Dios solidario que se abaja, que se vacía de sí mismo para poder participar y asumir nuestra realidad, que se hace *sarx* (carne), se hizo débil. La encarnación es la expresión máxima del amor de Dios a los hombres y ese amor solidario alcanza su culmen en la muerte de Jesús, en la cruz, donde llega al máximo rebajamiento y solidaridad asumiendo nuestra propia muerte (cf. Flp 2,7-8). Pero este sacrificio de Jesús en la cruz no es solo por algunos, él murió por todos. Pablo lo expresa muy bien cuando dice:

“Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos. [...] Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al

¹³⁵ Cf. MATÍNEZ OLIVERAS, C., “Los sacramentos de la Iglesia” en, *La lógica de la fe*, 535.

mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación” (2 Co 5,14).

Antes de adentrarnos en el mundo de los *sacramentis in specie*, es necesario recapitular las ideas fundamentales vista hasta ahora para así tener el marco general una vez nos adentremos en lo propio de cada sacramento. En este sentido, los apartados “El universo sacramental” y “Estructura sacramental” nos ayudarán a aquilatar estos conceptos antes de profundizar en las cuestiones fundamentales de los sacramentos.

2.1. Vicariedad de Cristo

Cuando hablamos de la vicariedad de Cristo, en el lenguaje paulino, hace referencia a que la muerte de Cristo es muerte por todos. Este “por todos” (*hyper*) significa tres cosas fundamentalmente: en favor de todos; por causa de todos y en lugar de todos. Algo que ya vimos en el apartado “por nuestros pecados” del capítulo anterior y que retomaremos más adelante al abordar el sacramento de la eucaristía.

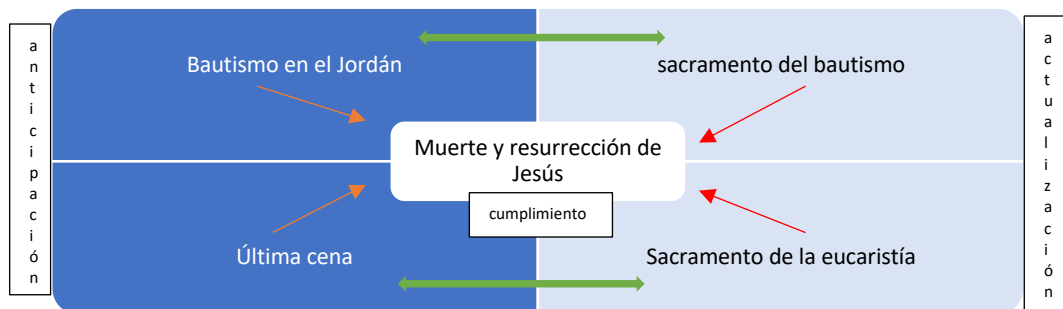
Cristo, como nuevo Adán es una personalidad corporativa, es decir, en él estamos todos. De este modo, su muerte afecta a todos. Pero el matiz fundamental es que esta vicariedad es inclusiva o incluyente. Cuando hablamos de vicariedad inclusiva nos estamos oponiendo a la idea de sustitución donde el creyente no tendría participación en la historia de salvación y quedaría excluido del relato soteriológico. Pero la vicariedad de Cristo es inclusiva. Es decir, incluye, implica, responsabiliza al creyente a dar una respuesta como resultado inseparable del don, esta vicariedad, por tanto, demanda la participación activa de todos los creyente como paso segundo al don recibido: “vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gal 2,20).

La pregunta pertinente aquí es ¿dónde se sitúa el sacramento en todo esto? La respuesta fundamental radica en que lo que Cristo hizo en la cruz y en su vida por nosotros, en la celebración de la eucaristía lo acogemos como creyentes, lo asumimos y lo asimilamos. Los sacramentos nos ayudan a entrar en esa dinámica de participación, de comunión con Cristo en el acontecimiento pascual.

2.2. Los sacramentos de la pascua

Los aspectos pascuales se refieren sobretodo al bautismo y a la eucaristía como los sacramentos más importantes, como sacramentos prototípicos. En ellos podemos observar con claridad que se refieren a los sacramentos de la pascua. La pascua de Jesús, que incluye el don del Espíritu es el culmen y la recapitulación de toda su obra salvadora como vida de amor que se entrega hasta llegar al extremo (cf. Jn 13).

En parte del relato del bautismo de Jesús en el Jordán y en el de la última cena, como *ipsisima verba Iesu*, se prefiguran y se anticipa, a través de palabras y hechos simbólicos, el acontecimiento pascual que va a suceder. Podemos observar cómo en estos hechos hay gestos, palabras que hacen referencia a la pascua y otorgan un sentido sacramental. El agua como símbolo de muerte al hombre viejo y de nueva vida en Cristo y el pan y el vino como referencia a la sangre y al cuerpo quebrado de Cristo. La Iglesia, después de pascua, en los gestos y palabras sacramentales recuerda y actualiza el mismo acontecimiento pascual. Por tanto, en los relatos neotestamentarios del bautismo y de la última cena el acontecimiento pascual se anticipa. Un acontecimiento que la Iglesia a través de los sacramentos actualiza después de pascua.



En este esquema podemos ver cómo tanto el bautismo del Jordán como la última cena anuncian el acontecimiento pascual (la muerte y la resurrección del Señor). El momento de la pascua será el cumplimiento de lo que se anunciaba. Lo que antes se anticipaba ahora se cumple. El momento culminante donde se cumple es lo que se actualiza con toda su eficacia, cuando después del acontecimiento pascual la Iglesia celebra con el sacramento del bautismo y la eucaristía. Estos sacramentos, por tanto, son celebración memorial de la pascua. Las flechas verdes del esquema nos señalan la continuidad de los gestos y de las palabras. En el bautismo cristiano usamos el mismo

gesto simbólico del baño en agua, del mismo modo en la celebración de la eucaristía decimos y hacemos como hizo Jesús en la última cena.

En este esquema encontramos los tres tiempos: anticipación, cumplimiento y actualización que están vinculados por la pascua y por los gestos y formas. Según este esquema no podremos decir que la última cena es la primera eucaristía, pues la cena prefigura la pascua, que es actualizada por la Iglesia en el tiempo postpascual. Antes de pascua no puede haber eucaristía.

2.3.El universo sacramental

El misterio de la salvación realizada en Cristo es el protosacramento o sacramento radical, origen y núcleo central de toda la sacramentalidad cristiana. Desde el resucitado tenemos esa presencia de Dios con nosotros donde todo lo que Jesús hace y dice es revelación de Dios a los hombres. La sacramentalidad cristiana se alimenta, remite y prolonga el acontecimiento de Cristo. De este modo, la Iglesia está llamada a ser el sacramento fundamental que prolonga la obra salvadora de Cristo a través del espacio y del tiempo. Posteriormente, será en los sacramentos particulares donde y cuando la Iglesia realiza su vocación y su misión de ser sacramento. De este modo, las acciones sacramentales son acciones de la Iglesia, no son acciones particulares, celebramos como Iglesia universal.

Este misterio de la salvación es una realidad muy compleja que está relacionada con la teología trinitaria, con el reino, con la comunidad eclesial como pueblo y cuerpo que están implicadas en esta salvación y de la que ya hemos apuntado algo en los capítulos anteriores. En los sacramentos mayores (bautismo y eucaristía) se actualiza de manera integral el misterio de la salvación. En estos sacramentos están presentes todas estas realidades teológicas, pero con una diferencia fundamental: el bautismo pone el acento en la persona que es bautizada como acontecimiento personal, hay una singularidad muy clara donde el acontecimiento de la pascua se actualiza en la persona bautizada concreta como acontecimiento único, no se repite; mientras que en la eucaristía es ya la comunidad cristiana (como un nosotros eclesial) donde se pone el acento, y no es ya en la singularidad, sino que el sujeto es la asamblea, la comunidad que se reúne para la celebración. Será en la celebración de la eucaristía donde se actualizará el bautismo de

cada creyente pero como miembro de la comunidad. De este modo, encontramos el mismo contenido, con toda su riqueza, pero en dos sacramentos distintos.

En los demás sacramentos o sacramentos menores no encontramos esa plenitud. Estos sacramentos son necesarios para la Iglesia pero comparados con el bautismo y la eucaristía son menores (uno no es más en la comunidad cristiana por ser ordenado presbítero que por ser bautizado cristiano). En estos sacramentos, el misterio de la salvación se aplica, se concreta y se dirige a situaciones particulares. Aquí encontramos dos tipos de situaciones. Por un lado, las denominadas negativas y transitorias, que son situaciones indeseables en las cuales el ser humano se ve implicado. Para salir de esas situaciones, la Iglesia acude a los denominados sacramentos medicinales (sacramento de la reconciliación y el sacramento de la unción de enfermos). Estos sacramentos otorgan la gracia para esas situaciones concretas. Por otro lado, se trata de situaciones positivas y permanentes, denominados sacramentos de misión permanente (confirmación¹³⁶, orden y matrimonio). Así vemos que los sacramentos no son equiparables, que cada uno tiene una jerarquía y una función diferente.

Todos los sacramentos nos dirigen a la eucaristía. El bautismo es un sacramento que nos hace capaces de participar de ella. El bautizado forma parte de la Iglesia que se actualiza a través de la eucaristía. Todos los sacramentos alcanzan en la eucaristía su culmen como “signo, memorial, oblación, banquete, comunión, vínculo de unidad, acción de gracias, acción litúrgica, fuente de vida cristiana, garantía escatológica”¹³⁷. Todos los sacramentos encuentran en la eucaristía su momento culminante y su alimento permanente.

2.4. Estructura sacramental

Los sacramentos tienen muchos elementos, pero ¿cuál es la estructura fundamental y qué constituye la esencia del sacramento? Lo primero que debemos tener

¹³⁶ En realidad, el sacramento de la confirmación, en los primeros siglos, pertenecía al bautismo como un único sacramento. A través de los años el rito de la confirmación se fue separando y cobrando mayor autonomía. En la Edad Media este rito de confirmación ya es un sacramento distinto del bautismo en la Iglesia latina. Este sacramento es diferente del bautismo pero sigue siendo sacramento de iniciación y esto crea una ambigüedad que genera discusión teológica, cf. MATÍNEZ OLIVERAS, C., “Los sacramentos de la Iglesia” en, *La lógica de la fe*, 558-562.

¹³⁷ *Ibid.*, 579.

siempre presente es la idea de encuentro. El sacramento es el encuentro entre Dios y el hombre, no es solamente gracia de Dios ni acción del hombre. Los sacramentos siempre son acciones en los que interviene Dios trinidad con su gracia y el ser humano como parte de una comunidad que acoge esa gracia en el culto. La iniciativa la tiene la acción de Dios. Y como paso segundo, la respuesta del hombre a través de ese culto. Esta idea de encuentro es fundamental, ya que el primero, como protosacramento, se da en la persona de Jesús cuando Dios se hace hombre. Dios asume la humanidad en la *hypostasis*. En la Iglesia también encontramos esa dimensión divina y humana. es en esta realidad, donde se desarrolla este encuentro, como señala Lumen Gentium:

“Cristo, el único mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)” (LG 8).

Atendiendo a esta definición de Iglesia del Concilio vaticano II, cuando decimos que un sacramento es un signo eficaz de la gracia estamos haciendo referencia a la gracia, a la acción de Dios. Pero además, el sacramento, es un signo eficaz de la fe. Si realmente es necesario el encuentro para que haya sacramento, no podemos obviar estos dos polos que convergen y se unen en la acción sacramental. De este modo el sacramento no es magia, pues al ser humano le corresponde una responsabilidad, una acogida, una respuesta. Estas dos vertientes son complementarias y no se pueden separar. Esta relación que se establece en el sacramento es denominada “la dimensión dialogal”¹³⁸.

¹³⁸ Respecto a esta cuestión entraría el debate actual sobre el bautismo de infantes. El niño deberá tener fe para que su bautismo de fruto en él, pero mientras tanto hay una sustitución vicaria por parte de los padres y la comunidad cristiana.

En segundo lugar, lo que debemos tener en cuenta es que los sacramentos además de ser encuentros son procesos. Son sucesiones de momentos, de actos, de etapas, no se pueden circunscribir o reducir a un momento. La gracia no tiene tiempo. Dios está siempre agraciando, dándose y donándose con su amor, su perdón, en plenitud. Pero el hombre, como ser temporal, sí necesita de este proceso que cubre la historia de salvación de cada creyente, “la historia sacramental de la vida”¹³⁹. Así, el sacramento no se puede limitar a un momento, por lo tanto habrá que diferenciar la celebración litúrgica que tiene su lugar y su tiempo. Pero el sacramento no se agota en la celebración. Es un proceso más largo por el cual vamos acogiendo y asimilando la gracia de Dios y que dura toda la vida. El proceso de hacerse cristiano no acaba con el bautismo. Del mismo modo, la penitencia tiene su proceso desde el tomar conciencia del pecado hasta la reparación o absolución, pasando por el arrepentimiento, es un proceso largo. El matrimonio es otro sacramento que se va realizando toda la vida, pues el sacramento no es la boda, sino la comunión de vida y amor en la vida de la pareja. La eucaristía no termina con el “podéis ir en paz”, sino que lo que hemos celebrado en la mesa del Señor hay que vivirlo de tal modo que nos vayamos configurando con Cristo de modo que toda nuestra vida sea ofrenda y alabanza y donación participando de la dinámica trinitaria. En estos procesos puede haber anticipaciones o retrasos (reminiscencia)¹⁴⁰.

Una consecuencia de este segundo elemento estructural es el tercero. En el sacramento, la celebración y la vida no se pueden separar. Se celebra aquello que se vive y se vive aquello que se celebra, como señalan los antiguos padres de la Iglesia: *Lex orandi lex credendi*¹⁴¹. La eucaristía es el mejor ejemplo ya que es fuente y culmen de la vida cristiana porque de ella brota la vida cristiana. de este modo, en los sacramentos encontramos una circularidad que alimenta vida y celebración mutuamente. Por tanto, no se puede vivir plenamente la vida cristiana sin sacramentos.

“En resumen, podemos decir, que si los elementos esenciales de la celebración cristiana son el anuncio del mensaje y la puesta en práctica del sacramento, el eslabón que une a

¹³⁹ BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, 25.

¹⁴⁰ Como ejemplo, la Iglesia habla del bautismo de deseo, este concepto reflejaría la posibilidad de que la gracia bautismal actúa antes de la celebración del bautismo. El término reminiscencia hace un sacramento que ha sido recibido en unas condiciones mínimas o bajo un impedimento, pero que a lo largo del tiempo cuando ese impedimento se ha eliminado dará su fruto.

¹⁴¹ cf. DH, 246; cf. DE CLERCK, P., “*Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d’un adage équivoque*”, *Questions liturgiques*, 59 (1978/4) 193-212.

ambos elementos es la conversión. Y aquí es de mayor importancia destacar que ese eslabón no se ha de dar solamente una vez en la vida, cuando el sujeto se convierte por primera vez (lo que acontecería sólo en el caso del bautismo de un adulto). Cada vez que se acoge la palabra que presenta el mensaje, el creyente ha de responder con una actitud renovada de conversión, es decir, de orientación nueva y renovada hacia el Señor”¹⁴².

Observamos, después de todo este apartado, que el proceso sacramental es un concentrado de la historia de la salvación en comunión con todos los que a lo largo de generaciones han vivido la fe y participamos de una amplia historia. Esta historia de la salvación se actualiza y concentra nuestra historia personal y comunitaria a través de los sacramentos y de sus ejes estructurales.

3. Cuestiones fundamentales de los *sacramentos in generi*

Hay cuestiones fundamentales en relación a los sacramentos que deben ser estudiadas antes de adentrarnos en cada uno de ellos. Algunos elementos ya han ido saliendo, pero ahora trabajaremos de modo más sistemático, que tienen que ver con la eficacia, el número, la institución, los sacramentales, etc.

3.1. La eficacia de los sacramentos

Sobre la eficacia de los sacramentos encontramos dos acciones relacionadas. Por un lado, el modo como actúan los sacramentos y, por otro, el efecto que producen los sacramentos. Y dentro del efecto que producen se ha distinguido también entre la gracia sacramental y el carácter sacramental. Estas cuestiones, a lo largo de la historia, han tenido mucho debate dando lugar a condenas de herejías.

Sobre el modo en que actúan los sacramentos se ha dicho en el concilio de Trento que actúan *ex opere operato*¹⁴³, una afirmación que no siempre ha sido bien entendida. Esta expresión, *ex opere operato* significa en virtud del acto realizado y no que el

¹⁴² CASTILLO, J.M., *Simbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981, 129.

¹⁴³ “y Si alguno dijere que estos sacramentos de la nueva Ley no contienen la gracia que significan, o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice, como si solo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión cristiana, por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles: sea anatema (DH 1606) y “si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia: sea anatema” (DH 1608)

sacramento actúe como si de magia se tratara, sino que es eficaz por la acción de Cristo (*opus operatum*), la cual debe ser acogida en la fe (*opus operantis*). El sacramento no es eficaz porque el ministro sea santo, sino por la acción de Dios realizada en la persona de fe que lo recibe. El *opus operatum* es la acción de Dios que da la eficacia al sacramento, aunque esa acción debe ser acogida por la fe para que sea fructuosa. Así, debemos entender el modo en el cual actúan los sacramentos como encuentro amoroso que se realiza a través de gestos, de símbolos y que es eficaz porque viene a través de la gracia y se expresa en lenguaje ritual humano.

Con respecto al efecto que producen los sacramentos se expresan los términos de la gracia y del carácter. La gracia entendida como autocomunicación de Dios al ser humano que se nos comunica en las distintas situaciones de la vida y que produce diversos efectos según el sacramento como manifestaciones fruto de la gracia de Dios: liberación, unidad del amor, etc. El carácter en los sacramentos es entendido como una marca indeleble al modo en que los esclavos pertenecían a sus amos. El sello espiritual del cristiano que hace referencia a nuestra pertenencia al Señor es el bautismo. En los sacramentos que imprimen carácter el don de Dios es definitivo, identifica permanentemente a la persona¹⁴⁴. Con la impresión del carácter se alude a la definitividad y al permanencia del don. La Iglesia, coherente con esa definitividad y permanencia, no repite estos sacramentos que imprimen carácter (bautismo, confirmación y orden).

3.2. *La institución de los sacramentos*

El Concilio de Trento ya señaló que los siete sacramentos han sido instituidos por Cristo¹⁴⁵. La institución de los sacramentos por Cristo no se entiende en sentido jurídico o formal, sino que se entiende como fundamento cristológico. Es decir, los sacramentos de la Iglesia se fundan en las acciones, palabras, vida, muerte y resurrección de Jesús y se inspiran en acontecimientos particulares de su vida. La Iglesia da continuidad a estos actos de Jesús cuando celebra los sacramentos. Es en este sentido en el que se entiende

¹⁴⁴ “Si alguno dijere que en tres sacramentos, a saber, bautismo, confirmación y orden, no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble, por lo que no pueden repetirse: sea anatema” (DH 1609).

¹⁴⁵ “Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva Ley no fueron instituidos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, Eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de estos no es verdadera y propiamente sacramento: sea anatema” (DH 1601).

que Jesucristo ha instituido los sacramentos. Encontramos una fundamentación bíblica, pero no solo esa fundamentación es la que va a ir gestando la dinámica sacramental. Así, de un modo u otro los sacramentos se inspiran en las palabras y los gestos que Jesús realizó en su vida histórica. Por eso Cristo es origen de las acciones sacramentales y la Iglesia, animada por el Espíritu Santo, continúa a través de la historia la obra salvadora del Señor.

3.3. Jerarquía sacramental

Más que el número, importa el contenido y la jerarquía de los sacramentos. Con respecto a la jerarquía ya hemos dicho que hay sacramentos mayores y menores. Los sacramentos mayores (bautismo y eucaristía) son los que constituyen al cristiano y los que hacen a la Iglesia. El bautismo es comprendido como el sacramento de la identidad cristiana ya que hace al bautizado miembro de Cristo. La eucaristía es el sacramento que construye a la Iglesia como pueblo y cuerpo de Cristo. En ambos se actualiza íntegramente el misterio de la salvación cuyo centro es la pascua. Esta idea de jerarquía es muy importante para entender la Iglesia y los estados de vida en ella. Para diferenciar lo que es común y lo que es particular, también es importante de cara al ecumenismo, ya que en los sacramentos mayores están de acuerdo todas las Iglesias, mientras que en los otros sacramentos hay discusión.

Encontramos algunas realidades humanas parecidas a los sacramentos que incluso pueden ir unidas a estos en el curso de la celebración. Estas realidades son las que la Iglesia denomina sacramentales como categoría que incluye gran diversidad de cosas. Dentro de esta variedad se pueden decir algunas cosas comunes acerca de ellos. Según el catecismo –que se inspira en Sacrosanctum Concilium y en el Código de derecho canónico– los sacramentales son

“signos sagrados con los que, imitando de alguna manera a los sacramentos, se expresan efectos, sobre todo espirituales, obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida” (CCE 1667).

En carácter de signo los acerca a los sacramentos. Lo que queda claro en esta definición y nos ayuda a esclarecer la clave de comprensión, es que estos sacramentales

no se obtienen *ex opere operato*, sino por la intercesión de la Iglesia, del mismo modo que, en su inmensa mayoría, no son instituidos por Cristo y, por tanto, no son autorrealización de la Iglesia como sacramento de salvación. Los sacramentales son muy importantes en la religiosidad popular y algunos ejemplos de estos serían: profesión religiosa, colación de ministerios laicales, dedicación de una iglesia, exequias, exorcismos, culto de imágenes, procesiones, bendición de objetos, etc.

3.4. Necesidad de los sacramentos y sus ministros

Para que la Iglesia pueda realizar su misión de ser sacramento universal de salvación, los sacramentos son absolutamente necesarios, no son algo opcional. Esta necesidad no ofrece dudas. El debate se suscita sobre la cuestión de si los sacramentos son necesarios para la salvación de las personas. Pero, como ya señalábamos anteriormente, la gracia de Dios no está atada por los sacramentos y la Iglesia visible no es el único espacio de salvación. No es el único ámbito donde Dios salva.

Para los miembros de la Iglesia los sacramentos son una necesidad, porque sin ellos no tendríamos comunidad, ni pertenencia, ni vitalidad cristiana. Pero para la salvación, los sacramentos no son necesarios aunque sí convenientes según su eficacia y jerarquía.

En estas celebraciones sacramentales todos los cristianos tienen una implicación pasiva y activa. Es decir, no hay unos que “dan” el sacramento y otros que lo “reciben”. El sacramento como acción de la Iglesia requiere de la participación activa de la comunidad para que la misma comunidad sea la beneficiaria del sacramento. Aunque sí debemos señalar que hay un presidente, el que denominamos “ministro”. Sabemos que la presencia del resucitado se visibiliza a través de mediaciones. Por lo tanto, el ministro principal de todos los sacramentos es Cristo y los efectos espirituales de la gracia sacramental vienen de Dios (Padre, Hijo y Espíritu). Pero este protagonismo divino tiene unas mediaciones y en los sacramentos esta mediación está referida al que preside en nombre de Cristo y de la Iglesia como ministro secundario, porque más que dueño es administrador del sacramento. En este sentido, nunca el presbítero es dueño o señor del sacramento que preside o administra, sino que está al servicio del pueblo, de la comunidad cristiana (cf. Jn 13,1-15).

Algunos sacramentos pueden ser administrados por laicos, como es el caso del bautismo en determinadas ocasiones. También en el sacramento del matrimonio, los ministros y presidentes de dicho sacramento son los cónyuges. Este sacramento, como proyecto de iglesia doméstica en comunión de vida y amor, los que lo presiden deben ser los esposos. En estos dos sacramentos, un laico puede ser el ministro. Del mismo modo que para administrar los otros sacramentos es necesaria la ordenación.

El papel del ministro está al servicio de la comunidad. De este modo, el que sea fructuoso para otros es importante. Por eso, hace falta no solo los ritos prescritos, sino que dicha fructuosidad esté ligada a otros elementos denominados habilidades celebrativas: pudiendo presidir una celebración, animar a una comunidad, comunicar un mensaje y ser signo visible, instrumento hábil, de lo que está realizando. Este elemento no es imprescindible, pero nos ayuda a situarnos y debe tenerse en cuenta para poder ejercer el ministerio. Reducir a una cuestión jurídica este asunto puede introducir el ministerio en una suerte de “funcionariado eclesial”. Hamman, nos ayuda a comprender esto, cuando afirma a propósito del ministro en el bautismo:

“El ministro indigno [...] no es más que el instrumento de Cristo. En realidad, es Jesucristo quien bautiza con las manos de Pedro, de Pablo o de Judas. Por tanto, no hay más que un bautismo, el de Cristo, consagrado por el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [...] La indignidad del instrumento no puede afectar a su acción ni paralizar la validez. La única cosa que se exige de todo ministro es que respete la *regula ecclesiastica* [...] Por la misma razón, las disposiciones del sujeto no son la causa, sino la condición sine qua non de la eficacia. Recibido en la fe, el bautismo ejerce su efecto en proporción a esa fe. Ahora bien, no se trata aquí sólo de la fe subjetiva, ya que para Agustín, influido por la eclesiología de Cipriano, la pertenencia a una comunidad cismática compromete seriamente la eficacia salvífica del bautismo: «No es solamente en su seno (de la Iglesia) donde se halla el bautismo único, pero es únicamente en su seno donde produce frutos de salvación y de paz»¹⁴⁶.

Una vez hemos sistematizado cuestiones referentes a los sacramentos y su estructura, la clave de comprensión para aquilatar cada sacramento en el resto del capítulo

¹⁴⁶ HAMMAN, A., *El Bautismo y la Confirmación*, Herder, Barcelona 1982, 148.

nos la da la capacidad de unir celebración y vida. La celebración y la vida, en sacramentología, deben estar inseparablemente unidas, viviendo lo que se celebra y celebrando lo que se vive, como señalábamos anteriormente. Una vida, la del cristiano, que tras el don recibido, está llamada a una coherencia moral como culto existencial, impregnando todo lo que es. De este modo, la vida sacramental, bajo la categoría de autenticidad rompe categorías estrechas o rígidas como las de validez o licitud, y hacen de los sacramentos un encuentro procesual con un Dios que solo donarse sabe desde la vida celebrada.

4. Sacramentos de iniciación

La pertenencia a la comunidad cristiana se distingue en diferentes etapas. Es decir, el cristianismo está jalonado por momentos que se celebran y tienen un carácter decisivo (los sacramentos del bautismo y la confirmación no se repiten), pasos irreversibles en el proceso de ser cristiano. Esto no quiere decir que la iniciación cristiana empiece en el bautismo, sino que es un proceso más amplio. A nivel litúrgico-sacramental el culmen de la iniciación cristiana es la eucaristía. Sin embargo a nivel existencial, la iniciación cristiana es un proceso por el cual nos configuramos con Cristo. Algo que se va desarrollando hasta el culmen en la vida eterna. Por tanto, el concepto de iniciación cristiana es analógico ya que se puede entender con diferentes sentidos. No podemos reducir los sacramentos a los ritos, ya que teológicamente, la iniciación, es un proceso mediante el cual una persona se hace cristiano y ese proceso tiene momentos celebrativos, pero no se reduce a ellos. Así, antes del bautismo encontramos el catecumenado como parte del proceso de la iniciación¹⁴⁷.

Tertuliano afirma “Los cristianos no nacen, se hacen”¹⁴⁸. Con esta expresión, el padre de la Iglesia, en el contexto del siglo III, hace referencia a que el ser cristiano no es algo que esté vinculado al nacimiento sino que necesita un proceso. Recordar que el cristiano se hace a través del proceso de la iniciación es importante para reconocer el papel de estos sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía.

¹⁴⁷ Cf. RATZINGER, J., *Teoría de los Principios teológicos*, Herder, Barcelona 1995, 39-40.

¹⁴⁸ TERTULIANO, *Apología contra los gentiles*, cap. 18, n. 4. Espasa-Calpe², Buenos Aires 1947, 60.

4.1. El bautismo: configuración con Cristo en la Iglesia

Para aproximarnos al bautismo cristiano, debemos partir de la experiencia que tiene Jesús en el Jordán como experiencia fontal y fundamental que le da a Jesús la identidad y la misión, el ser y el hacer. Él se siente Hijo de un Dios Padre. Por eso va a predicar el reino como buena noticia de salvación para todos y de este modo entenderá su vida como don y entrega. Esa experiencia de un Dios Abbá que alimenta y sostiene a Jesús durante toda su vida es el paradigma y clave de comprensión para que el creyente participe de la experiencia de Jesús como hijo amado, descubriendo un Dios que es Padre. El bautismo nos introduce en la relación filial que Jesús tuvo con el Padre. Por tanto, la identidad del bautizado es ser hijo amado del Padre.

Podemos entender la filiación como relación desde el Hijo hacia el Padre o del Padre hacia el Hijo. Si entendemos esta filiación de tal modo que la iniciativa viene de Dios, como hemos sostenido a lo largo de toda esta memoria, y que es él el que otorga la filiación, todos somos hijos amados ya que como señalábamos anteriormente la salvación y la gracia no se agota en el sacramento. Como señala Juan: “Dios es amor: quien conserva el amor permanece con Dios y Dios con él” (1Jn, 4,16)¹⁴⁹. El bautismo nos introduce en la relación de Jesús con Dios y nos incorpora a esa relación y así ser hijos de Dios en el Hijo. Y en ese identificarnos asumimos el destino y designio de Jesús. En este sentido, el bautismo se entiende como la forma de vivir la filiación de Jesús en toda su vida.

“Ser bautizado es lo mismo que asumir un destino semejante al destino de Jesús, el destino que acabó en el sufrimiento y en la muerte por los demás. El bautismo es, por consiguiente, el símbolo mediante el cual un hombre expresa que asume en la vida el mismo destino que asumió Jesús [...], que quiere vivir y comportarse como vivió y se comportó Jesús, sirviendo a todos, luchando por el bien de todos, por la liberación de todas las fuerzas que oprimen al hombre, para hacer posible una humanidad nueva”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ El Espíritu actúa en la vida de la gente antes, en y después de su bautismo, en, Comisión “fe y Constitución”, Documento sobre Bautismo, nº 5. Citamos a partir de la versión oficial inglesa del BEM: Baptism, Eucharist and Ministry (Geneva 1982), 2. La Comisión ha precisado el sentido de esta frase: “Aunque puede decirse que el Espíritu Santo actúa de manera general a lo largo de la creación y de la historia, la intención del BEM era resaltar que el Espíritu actúa de manera especial llevando a la gente al bautismo, continúa obrando en el acto del bautismo y alimenta la vida de fe después del bautismo” en, Baptism, Eucharist & Ministry. Report on the Process and Responses (Geneva 1990), 107.

¹⁵⁰ CASTILLO, J. M., *La alternativa cristiana*, Sígueme, Barcelona 1978, 291.

La primera dimensión teológica del bautismo es la de la filiación en el Hijo. De este modo, como nos ha indicado Castillo, el nombre del Hijo adquiere un valor sustancial para el cristiano en la identificación con la muerte y resurrección de Jesús. Esto expresa el bautismo, un morir a una identidad distinta para renacer a una nueva identidad (la vida Cristo). Esta vida nueva, que otorga en bautismo, no se puede entender de manera mágica y automática.

“Así como el bautismo pascual de Jesús no tuvo nada de mítico, sino que fue el acontecimiento de su entrada en la muerte de cruz, de la que la gloria del Padre lo arrancó por la resurrección, la vida bautismal del creyente no tiene nada de mágico. El creyente, identificado por el acto sacramental de la inmersión ritual con Cristo Jesús, que se sumerge en la muerte y sepultura, recibe una vida nueva, la de una resurrección que se ha de actualizar en un comportamiento cotidiano de muerte al pecado y de crecimiento en la vida para Dios”¹⁵¹.

El sacramento, de este modo, es don y tarea (gracia y culto). Es decir, el sacramento necesita una correspondencia por parte del sujeto. No se puede hablar solo de sacramento de la gracia, como señalábamos anteriormente, hay que acoger y responder la gracia. Los sacramentos tienen una dimensión parenética, lo que Dios hace en nosotros debe tener una dimensión existencial. García Paredes expresa muy bien la tensión indicativa-imperativa del bautismo desde su estudio del epistolario:

“Si se ha indicado que los bautizados han muerto al pecado, Pablo les pide: «¡No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus apetencias!» (Rom 6,12). Si han sido justificados, se les ruega que «no hagan ya de sus miembros armas de injusticia al servicio del pecado» (Rom 6,13). Si han sido santificados, han de «buscar la santidad sin la cual nadie puede ver a Dios» (Heb 12,14). Si han sido salvados, deben «trabajar con temor y temblor por su salvación» (Flp 2,12). Si se les ha prometido la resurrección, «han de vivir una vida nueva» (Rom 6,4) y en cuanto renovados han de «vestirse del hombre nuevo» (Ef 4,24)”¹⁵².

¹⁵¹ TILLARD, J., “Los sacramentos de la Iglesia” en, *Iniciación a la práctica de la teología III/2*, Cristiandad, Madrid 1985, 377.

¹⁵² GARCÍA PAREDES, J., *Iniciación cristiana y eucaristía*, Paulinas, Madrid 1992, 167.

Por tanto, se trata de seguir a Jesús por el camino que él eligió, que es el camino del Siervo de Yahvé y que remite directamente al texto de la Carta a los Filipenses, cuando san Pablo nos exhorta a tener los mismos sentimientos que Jesucristo (cf. Flp 2,5-11). Es un camino que tiene un movimiento descendente, desde la condición divina (como lo más elevado) hasta la muerte de cruz (como lo más abyecto). En el bautismo, la pascua de Jesús es también nuestra pascua. Morir al hombre viejo y vivir en la filiación con el Hijo representa un aspecto existencial que abarca la vida entera del creyente. Esto tiene sus consecuencias morales, políticas y pastorales. Pero no lo que no debemos olvidar es que la iniciativa, la preeminencia, lo que nos habilita para poder vivir esta vida, está en el don de Dios, la respuesta es un acto segundo. Así, cuando en el credo confesamos que Cristo descendió a los infiernos estamos recordando que:

“el misterio del descenso de Cristo a los infiernos expresa de forma simbólica la solidaridad de Jesús con la raza humana hasta hacerse él pecado (2Cor 5,21), su abandono en la cruz y el amor del Padre, que con su Espíritu lo resucita. De este bautismo realmente profundo de Cristo participa el cristiano por su bautismo sacramental, que lo configura con la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6; Col 2,12; 3,1). El bautizado ha de revivir existencialmente «la ética del descenso»; ha de prolongar la *kénosis* de Jesús; ha de solidarizarse con los que están en los infiernos de nuestro mundo, para arrancarles de la sombra de la muerte. El descenso a los infiernos es el fundamento cristológico de la opción prioritaria por los pobres”¹⁵³.

4.2. Confirmación: Un sacramento en busca de una teología

La Iglesia de Occidente ha desarrollado una concepción de este sacramento desde la Edad Media, donde el acento se pone en el don del Espíritu para la misión y el testimonio cristiano, con énfasis en el elemento de la fuerza del espíritu Santo que capacita, consagra y envía para la misión. Por tanto, este sacramento tendría una dimensión misionera o apostólica central. El fundamento bíblico que desde la Edad Media se ha ido desarrollando nos va introduciendo poco a poco en esta dinámica sacramental. Pero es un tema que no parece haber quedado resuelto, y es que la cuestión del Espíritu ha sido debatida por los numerosos teólogos, el propio H. Küng afirma:

¹⁵³ CODINA, V. Y IRARRAZAVAL, D., *Sacramentos de iniciación, agua y espíritu de libertad*, Paulinas, Madrid 1987, 89.

“La perplejidad de la teología con respecto al sacramento de la confirmación es muy grande desde hace tiempo: es enigmático su origen, variable su rito, contradictoria su interpretación. Los numerosos problemas culminan en la pregunta siguiente: ¿Es posible distinguir del bautismo, que otorga ya el Espíritu Santo, un sacramento específico de la comunicación del Espíritu? Parece que a la confirmación le faltan para esto todos los elementos importantes: institución por Cristo, un signo externo constante, el efecto específico junto al bautismo, la necesidad para la salvación; son problemáticos el ministro y su potestad, el sujeto y su edad”¹⁵⁴.

Esta afirmación de Küng nos obliga a realizar una fundamentación bíblica que nos lleve a conclusiones plausibles. Ya en el Antiguo testamento, observamos como el Espíritu de Dios es presentado como una fuerza que procede el propio Yahvé y que produce diversos efectos cuando es comunicado al ser humano. El soplo de este Espíritu otorga vida a primer hombre (cf. Gn 2,7), del mismo modo que reanima los huesos en el texto de Ezequiel (cf. Ez 37). Pero resulta interesante rescatar como es el Espíritu el que consagra a profetas, sacerdotes y reyes. Esta consagración es realizada por medio del rito de la unción. Un caso claro es el de David cuando “Samuel tomó el cuerno de aceite y lo ungió en medio de sus hermanos; en aquel momento invadió a David el Espíritu del Señor, y estuvo con él en adelante” (1Sam 16,13; puede verse otros ejemplos en Jue 3,10 - Otoniel-; 6,34 -Gedeón-; 11,29 -Jefté-; 14,6 -Sansón-; 1Sam 10,1ss y 11,6 -Saúl-; cf. también Sal 2,2; 45,8). También observamos esta acción en los profetas que a través del Espíritu se les da a conocer la voluntad de Dios (cf. Ez 3,12; 8,3) y los fortalece para ser testimonio ante el pueblo (cf. Ez 2,1; 11,5; Zac 7,12; Neh 9,30). Una figura relevante donde aparecen estas tres figuras de rey, profeta y sacerdote es en el Rey Ungido.

“Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé [...] No juzgará por las apariencias ni sentenciará de oídas” (Is 11,1ss). Y “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto que me ha ungió Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad” (Is 61,1).

Este es el siervo de Dios, el ungido por excelencia. En él se concentra un futuro

¹⁵⁴ KÜNG, H., “La confirmación como culminación del bautismo” en, *Concilium*, n° extr. (Nov. 1974), 100.

escatológico de sacerdote, rey y profeta. Pero esta promesa escatológica no está solo centrada en este Mesías, sino que se expande a todo el pueblo que es renovado en el Espíritu (cf. Ez 11,19; 18,31; 36,25-27). Y la profecía: “Derramaré mi espíritu sobre todos; vuestros hijos e hijas profetizarán; vuestros ancianos soñarán sueños; vuestros jóvenes verán visiones. También sobre siervos y siervas derramaré mi espíritu aquel día” (Joel 3,1). El culmen de esta profecía lo encontramos en Pentecostés (cf. Hch 2,17).

Sin duda, el ungido, el mesías, el que representa todo esto como centro, culmen y fundamento es Jesús. En Jesús el Espíritu ya se queda, no es algo transitorio. De este modo será él el que pueda comunicar el Espíritu Santo. Toda la narrativa de Jesús, su existencia, está bajo el signo del Espíritu de Yahvé, desde los inicios (cf. Mt 1,18-20; Lc 1,35), pasando por la vida pública (cf. Mc 1,9-12; Lc 4,16-21; 10,21; Hch 10,37) y hasta su muerte (cf. Heb 9,14) y resurrección (cf. Rom 1,3s; 8,11). Será Jesús el que prometa el envío del espíritu a sus discípulos para continuar la misión (cf. Lc 24,45-49; Jn 14,16s.26; 15,26 - 16,15; Hch 1,8). El Espíritu se convierte así en el don de la pascua como señala Hechos de los apóstoles: “Exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís” (Hch 2,33).

Con esta promesa, la Iglesia se transforma en la comunidad del Espíritu como el principio de la existencia cristiana (cf. Jn 3,5; Rom 8; 1Pe 1-3). Una presencia, esta del Espíritu, que convierte al cristiano en “templo de Dios”, nos capacita, como discípulos para ser testimonio de la Buena Noticia de Jesús (cf. Mt 10,20; Mc 13,11; 1Cor 12,3; 2Cor 6,3-10).

Observando este breve recorrido, podremos afirmar que la cuestión principal no radica en si hay otros sacramentos del Espíritu a parte del bautismo, como señalaba Küng, sino que la pregunta fundamental sería cuál es el sentido específico que realiza la acción del Espíritu en cada uno de los sacramentos. En el caso de la confirmación podremos señalar que el Espíritu actúa en un creyente, (cuyo rito es la unción y la imposición de manos) que habiendo sido bautizado y llegando a cierta madurez puede asumir, como don, el compromiso que se deriva del bautismo como ese revestimiento de Cristo y así actuar de modo responsable en la tarea de la Iglesia.

4.3. Eucaristía como presencia real de Cristo

Como Señala el Concilio Vaticano II en *Presbyterorum Ordinis*: “todos los sacramentos [...] están estrechamente unidos a la Sagrada Eucaristía y a ella se ordenan” (PO 5). La fuente y culmen de la iniciación y de la vida cristiana es precisamente la eucaristía (cf. LG 11). En palabras del mismo Concilio, “en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo que da la vida a los hombres por su carne vivificada y vivificante por el Espíritu Santo” (PO 5).

Es importante destacar que en la eucaristía se hace presente la obra redentora y no es una actualización, no solo es un recuerdo de la última cena. Es decir, en ella acontece el mismo Cristo. El Concilio lo recoge con la siguiente afirmación:

“Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se recibe como alimento a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera” (SC 47).

Este sacramento presenta un elemento peculiar y fundamental para acercarnos a él, el de la presencia real de Cristo en el sacramento. Cuando se utiliza esta formulación “presencia real de Cristo en la eucaristía”, solemos pensar en una presencia exclusiva en el pan y el vino. Podríamos decir, que esta perspectiva es reduccionista, pues si nos acercamos a los relatos del Nuevo Testamento, podemos observar que las palabras que hacen referencia al pan y vino, exclusivamente, son una exhortación a los discípulos en conexión con el mandato “tomad y comed [...] tomad y bebed”, esto nos introduce en el contexto y nos hace caer en la cuenta que la presencia de Cristo no es solo don, sino que es donante, como el anfitrión de esta cena, y que es necesario, como en la perícopa de Emaús, para encontrarlo en el pan debemos reconocerlo “al partir el pan”. Como señala Gerken:

“En esta cena Jesús actuaba como organizador del banquete, como el señor de la casa, que ofrece espléndidamente a la comunidad de sus discípulos, no sólo los alimentos servidos en la mesa, sino -en ellos y a través de ellos- su misma presencia, el don de sus palabras, su comunión con ellos, su relación con el Padre. Todo lo que acontece en este convite debe partir de esta presencia primaria de Jesús. Ya hemos aludido a que las celebraciones eucarísticas de los primeros cristianos no son comprensibles sin una institución de Jesús. Si Jesús encomienda a sus discípulos el repetir en memoria suya lo que ha hecho con ellos en la última cena, también en las celebraciones eucarísticas de las comunidades debe darse la presencia primaria de Cristo como anfitrión y señor de la casa. Esto se expresa directamente en el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). La presencia del Resucitado junto a sus discípulos, una presencia en el camino, alcanza su máximo nivel -y con ello su reconocibilidad- en la acción de partir el pan. En la celebración eucarística, la joven comunidad cristiana experimenta al Señor resucitado como aquel que parte el pan y le está de este modo cercano, en su presencia velada bajo los signos eucarísticos”¹⁵⁵.

El pan y el vino es la forma en que Jesús expresa su misma vida entregada hasta la cruz. En este sentido, lo que ofrece a sus discípulos, más allá del pan y el vino como elementos materiales, es la comunión con el Padre y el Hijo. Es decir, la unión en sus destinos, la participación en la redención, en los efectos salvíficos de esta unión con él. De este modo, los denominados dones eucarísticos no son algo estático, es un pan partido y repartido que es la propia vida de Jesús, el Hijo de Dios, que se entrega y al ser acogida es la fuente de la vida para todo cristiano y para toda la humanidad. De este modo, entender la presencia real de Cristo en la eucaristía nos introduce en la dinámica dialogal del sacramento. Es necesaria, para que la donación que hace Cristo de su vida nos alcance, la aceptación del don por parte nuestra. Y por eso, siguiendo a Gerken de nuevo podemos afirmar que:

“comunión significa consenso. El ofrecimiento del amor de Dios, que es Jesús mismo en su muerte por todos, debe ser aceptado mediante la fe, mediante la respuesta del amor. Antes de pasar a un examen detenido de las palabras «esto es mi cuerpo», debemos detenernos en la exhortación «tomad y comed». La afirmación de que el pan es su cuerpo es expresada por Jesús en el contexto y con el sentido de una exhortación, de una llamada. La suya no es una palabra pronunciada directa y primariamente sobre el pan, sino una

¹⁵⁵ GERKEN, A., *Teología de la Eucaristía*, Paulinas, Madrid 1991, 25.

palabra dirigida a los discípulos, a nosotros. La relación primaria no es aquí entre «Jesús y el pan»; la relación primaria es entre «Jesús y sus discípulos», entre «Jesús y la comunidad de los que creen en él». Su existencia quiere ser distribuida, y consecuentemente ser acogida por los hombres: «tomad y comed». En este tomar y comer de los discípulos se trata de su adhesión a la existencia de Jesús, al significado de su muerte y de su última cena como expresión de la donación de su vida, se trata de su correspondencia al significado de la comunión convivial de Jesús con ellos»¹⁵⁶.

La presencia de Cristo no está solo en lo material, como afirmábamos, sino que hay una presencia que tiene repercusiones eclesiales más allá de la materia, la forma y toda la reflexión que brota en la Edad Media, donde bajo el concepto de transustanciación se tematizó la dimensión ontológica, real en relación a la presencia de Cristo en los dones eucarísticos¹⁵⁷. En relación a esto el Concilio vaticano II ha sido muy claro en su constitución sobre la liturgia cuando afirma:

“Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su Iglesia, sobre todo en las acciones litúrgicas. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, «ofreciéndose ahora por el ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz», sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt 18,20)” (SC 7).

De este modo, la teología actual, nos muestra que el encuentro con Cristo, presente de manera corporal en la eucaristía, está situado en un plano de fe y no en una experiencia sensible, que al mismo tiempo es imposible de comprobar. Es importante no olvidar que el concepto transustanciación quería realizar una corrección, precisamente, a una forma de entender la presencia real en términos sensibles, materiales, experimentables. Este concepto de sustancia resultaba apto para expresar la presencia real de Cristo en la eucaristía, pero esa presencia solo es posible percibirla por los ojos de la fe, o por una

¹⁵⁶ *Ibid.*, 27.

¹⁵⁷ Situando la conversión en el nivel de la sustancia (por tanto, en el plano metafísico), se puede mantener la persistencia de los elementos sensibles (o especies) en el plano físico.

razón iluminada por la fe. Así, para resumir este apartado, terminamos con un texto del autor Gerken, del cual me he servido para realizar esta reflexión:

“La celebración eucarística es el convite conmemorativo de esta muerte, y por tanto la participación anticipada en el reino de Dios que llega. Ella tiene, por consiguiente, su fundamento la despedida de Jesús para con sus discípulos en la muerte, y queda como un signo de que él se ha marchado de entre nosotros y de que nosotros esperamos deseosamente su nuevo y definitivo retorno. Como signo de su ausencia salvífica, la eucaristía es al mismo tiempo el don de su misteriosa, pero real, presencia y asistencia en el Espíritu Santo. Por tanto, el contenido de la Eucaristía, es la vez, ausencia y presencia de Jesús; es la realización de su «estar con nosotros» hasta el fin de los tiempos, es decir, hasta el día en que su presencia se manifestará y alcanzará su plenitud”¹⁵⁸.

5. Curación y misión en la Iglesia

Nos adentramos ahora en los sacramentos de la curación y misión de la Iglesia. Estos los dividiremos en dos apartados fundamentales. En primer lugar, el sacramento de la reconciliación y unción de enfermos y en un segundo lugar, el sacramento del matrimonio y del orden sacerdotal.

5.1. Reconciliación y unción

Ya señalábamos la jerarquía de los diferentes sacramentos. Una vez hecho un repaso por los tres sacramentos de iniciación, procedemos a adentrarnos en los dos sacramentos de sanación que la Iglesia propone: reconciliación y unción de enfermos. Ambos sacramentos están pensados para aliviar e incorporar tanto al penitente como al enfermo en la comunión eclesial desde una clave de esperanza y sentido.

a) Reconciliación

Antes de reflexionar sobre este sacramento es necesario advertir que el perdón y su praxis en la iglesia está presente a nivel extrasacramental. Por ejemplo en las Sagradas Escrituras y a lo largo de la tradición se nos muestra como la oración es recurrente en el acto confesional y penitencia (cf. Sal 32,5), como observamos en el Padre nuestro cuando decimos: “perdona nuestros pecados”. También la limosna (cf. Eclo 3,30), la caridad (cf.

¹⁵⁸ GERKEN, A., *op.cit.*, 34.

1Pe 4,8), o la intercesión de los santos (cf. 1Jn 5,16)¹⁵⁹. Estas formas extrasacramentales son necesarias en la Iglesia a nivel devocional, pero el perdón de los pecados está explicitado en dos sacramentos, que como ya señalamos, son fundamento del cristianismo: el bautismo y la eucaristía.

Si entendemos el pecado como una ruptura bidireccional Es decir, con Dios y la Iglesia. Ya que ambas realidades se encuentran unidas, la novedad acontece cuando el bautizado cae en el pecado, algo de lo cual ya había sido purificado en la inmersión en el agua y el acontecer del hombre nuevo. Ante esta situación anómala aparece un nuevo sacramento, el de la reconciliación con Dios y con la Iglesia. Que como señalábamos anteriormente con los demás sacramentos, tiene su fundamento en la vida y praxis de Jesús (cf. Mt 5,23).

Por tanto, si el sacramento de la eucaristía presupone el del bautismo, el sacramento de la reconciliación reconstruye el principio fundamental del ser cristiano que ha sido puesto en duda por el pecado grave. Así, el cuarto sacramento actualiza el bautismo y, de este modo, puede ser entendido como “un segundo bautismo”. La reconciliación en su forma sacramental restablece la identidad del cristiano (bautizado y pecador) y nos introduce de nuevo en la comunión eclesial. Por este motivo, la Iglesia configura este sacramento con dos elementos fundamentales. En primer lugar, este perdón y reconciliación del cristiano pecador no es un asunto individual o privado entre él y Dios, sino que la reconciliación es del interés comunitario, pues afecta directamente al ser de la Iglesia y su misión. En segundo lugar, el modo de proceder de este sacramento es a través del ministro ordenado (presbítero) como el representante cualificado en la Iglesia para perdonar los pecados en nombre de Cristo. este segundo elemento es esencial porque muestra el vínculo existente entre la eucaristía y este cuarto sacramento. De este modo, lo normal es que el ministro ordenado como encargado de presidir la eucaristía sea el que haga de nexo entre la Iglesia, Dios y aquellos que han roto la comunión eclesial. En palabras de Tillard:

¹⁵⁹ Como testigos de esta tradición cf. p.ej., ORÍGENES, Hom. Lev. 2,4, o bien CASIANO, Conferencias 20,8 en, VOGEL, C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, Cuadrenos Phase, Barcelona 1968, 181.

“Creemos que, desde una visión global de la historia de la Tradición, el objeto al que se refiere estrictamente el sacramento de la reconciliación de los penitentes es el pecado que ha roto la comunión con la Iglesia de una manera tan grave, que hace falta que intervenga el ministro del sacramento de la *koinonía*, la Eucaristía, incluso si ese pecado es secreto. Este ministro preside esta reconciliación sacramental formalmente en tanto que ministro de la Eucaristía”¹⁶⁰.

b) Unción

Las Escrituras están plagadas de textos en los que Jesús dedica gran parte de su praxis liberadora a la curación de gente enferma. Según el testimonio de los evangelistas, Jesús y que tienen una primera realización en la profecía del siervo del profeta Isaías (cf. Mt 8,16). También el libro de los Hechos de los Apóstoles nos da una clave de comprensión de lo que fue la praxis liberadora de Jesús y concretamente sus sanaciones cuando dice que “pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo” (Hch 10,38). Cuando nos referimos a la unción de enfermos como sacramento de curación es imprescindible acudir al Evangelio de Marcos, pues este nos muestra un detalle interesante: “y, partiendo de allí, predicaron que se convirtieran; expulsaban a muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban” (Mc 6,12).

Será en torno al siglo VIII cuando comienza a realizarse en la Iglesia de occidente un cambio profundo en el modo de entender esta praxis de la unción de enfermos ya que se vincula de modo especial esta unción con al confesión de los pecados y el viático. De este modo, la unción de enfermos se convierte en la denominada *extrema unctio* como un rito litúrgico que prepara al enfermo para la muerte. Así, los receptores de este sacramento, en torno al siglo XIII, serán solo los moribundos ya que el efecto de esta unción es el perdón de los pecados. Habrá que esperar hasta el año 1972, cuando Pablo VI, con la Constitución *Sacram Unctionem Infirmorum*, apruebe el nuevo ritual en el que dirá:

“El sacramento de la unción de los enfermos se administra a los gravemente enfermos ungiéndolos en la frente y en las manos con aceite de oliva debidamente bendecido, según las circunstancias, con otro aceite de plantas, y pronunciando una sola vez estas palabras: Por esta santa unción y por su bondad misericordiosa, te ayude el Señor con la gracia del

¹⁶⁰ TILLARD, J., *Celebrer la pénitence et la reconciliation*, Chalet Tardy, París 1978, 23.

espíritu Santo para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad”.

Así el nuevo ritual *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* no sitúa el sacramento para los moribundos o agonizantes, sino que este sacramento está destinado a aquellos gravemente enfermos. En este sentido desarrolla unas orientaciones que es necesario conocer:

- “El hombre, al enfermar gravemente, necesita de una especial gracia de Dios para que, dominado por la angustia, no desfallezca su ánimo, y sometido a la prueba, no se debilite su fe. Por eso Cristo robustece a sus fieles enfermos con el sacramento de la unción fortaleciéndolos con una firmísima protección” (Praen 5).

- “Este sacramento otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo, con lo cual el hombre entero es ayudado en su salud, confortado por la confianza en Dios y robustecido contra las tentaciones del enemigo y la angustia de la muerte, de tal modo que pueda no sólo soportar sus males con fortaleza, sino también luchar contra ellos e, incluso, conseguir la salud si conviene para su salvación espiritual; asimismo, le concede, si es necesario, el perdón de los pecados y la plenitud de la penitencia cristiana” (Praen 6).

- “En la santa Unción, que va unida a la oración de la fe, se expresa ante todo la fe que hay que suscitar tanto en el que administra como, de manera especial, en el que recibe el sacramento; pues lo que salvará al enfermo es su fe y la de la Iglesia, que mira a la muerte y resurrección de Cristo, de donde brota la eficacia del sacramento, y entrevé el reino futuro, cuya garantía se ofrece en los sacramentos” (Praen 7).

De este modo, el efecto de este cuarto sacramento es ayudar a confortar al enfermo. El sacramento transforma la enfermedad en lugar de encuentro con Dios y comunión con Cristo y la Iglesia. En este sentido, el cristiano enfermo puede afrontar al enfermedad con esperanza y sentido. Por eso

“lo que más importa en este momento es replantearnos el sacramento de la unción de los enfermos como un sacramento de la Iglesia y buscar ahí la mejor respuesta a las necesidades de los enfermos y su fortalecimiento en la fe. Nada de esto se conseguirá insistiendo en que el ministro es el sacerdote, sino permitiendo un uso ampliado de los óleos... en el contexto de una celebración comunitaria en la que se proclame la palabra, se bendigan los óleos, sean ungidos los enfermos y todos juntos participen del cuerpo y

sangre de Cristo. Sólo así se logrará una integración plena de las cuestiones referentes a la enfermedad y la salud humana en una economía redentora en que se preste la debida atención tanto a la realidad eclesial como a la necesidad de la persona”¹⁶¹.

5.2. *Matrimonio y orden*

Los sacramentos del orden y del matrimonio son sacramentos de misión, o como señala el catecismo “los sacramentos al servicio de la comunidad”¹⁶². Ya sabemos que la identidad cristiana nace en el bautismo y la confirmación y que esta identidad se va alimentando y configurando por la participación en la eucaristía. El Espíritu Santo otorga a la comunidad eclesial diferentes carismas que enriquecen el Cuerpo de Cristo (cf. 1Co 12,4-6). Estos carismas ayudan al pueblo de Dios a realizar la misión en el mundo. Como afirma Rahner, la Iglesia ha reconocido en el matrimonio y en el orden dos de sus auto-realizaciones fundamentales, en las que se expresa concretamente su realidad de "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (cf. LG 1) . Es el don del Espíritu el que consagra al ministro y a los cónyuges que tras la recepción del sacramento y su vida entregada desde el amor participan del misterio de comunión de Dios en Cristo y la Iglesia.

Ambos sacramentos son permanentes y, por tanto, no agotan la realidad de la gracia en la celebración ritual. El rito es un comienzo, lo que podríamos denominar sacramento *in fieri*. Pero si sacramento y vida han de estar unidos, más importante que optar por uno u otro es el dejarse afectar configurando su identidad (ya sea diácono, presbítero, obispo o conyuges) por el mismo Cristo en la misión de la Iglesia. De este modo, ambos sacramentos no son una cuestión puramente jurídica.

a) Orden sacerdotal

No podemos profundizar en el sacramento del orden sin hacer referencia a la crisis de identidad que este sacramento ha ido sufriendo en los últimos años. Una crisis que no nace del ámbito teológico sino que tiene que ver más con el cambio en las relaciones que lo definieron en años anteriores. La secularización podría habernos introducido en un eclipse de Dios, como señala Martin Buber, y con ello al eclipse del sacerdote como

¹⁶¹ POWER, D., “El sacramento de la unción: cuestiones abiertas” en, *Concilium* 234 (1991) 309-325, 324.

¹⁶² Catecismo de la Iglesia Católica, cap. III de la 2ª Parte, nº 1533.

mediador y hombre de Dios. Cuando el mundo cambia y la imagen de la Iglesia en este también, es razonable que también varíe el modo de entender al hombre de Iglesia como alguien segregado y apartado.

Pero en relación a este sacramento *ad intra* de la Iglesia, lo primero que debemos señalar como prefigurativo es lo que dice el Concilio de Trento a propósito de él, señalado en tres cánones: 1) El orden o sagrada ordenación es un sacramento verdadero y propio, instituido por Cristo (cf. DH 1772); 2) mediante la ordenación se da el Espíritu Santo y se imprime un carácter indeleble (cf. DH 1774); 3) en la Iglesia católica existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y diáconos (cf. DH 1776).

Así, el Concilio Vaticano II, haciendo una relectura de la tradición y partiendo de los principios del Concilio de Trento, nos introduce en una teología sacramental que señala que todos los ministerios eclesiales (obispos, presbíteros y diáconos) tienen el mismo origen en Cristo y una finalidad común: construir la Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. Por lo tanto, este sacramento nos introduce en un único ministerio, en base al cual se comprende y se reafirma la doctrina tradicional y conciliar sobre la colegialidad de los obispos (cf. LG 22-23; CD 4-6) y sobre la unidad del presbiterio (cf. LG 28; PO 8).

Ante esta realidad de crisis que encontramos en este sacramento y entendiendo que es un único ministerio, podemos observar las líneas teológicas que se siguen actualmente con respecto al ministerio ordenado. Estas posturas podrían estar agrupadas en torno a dos modelos: cristotípico y eclesiotípico¹⁶³.

El primero de ellos, denominado modelo cristotípico otorga mayor relieve a una dimensión ontológica del ministerio que es entendido en vinculado a Cristo. Esta concepción contempla al ministro ordenado como participante particular y singular del sacerdocio del propio Cristo que afecta al ser del ministro. Por eso hablamos de una

¹⁶³ Las dos concepciones del ministerio que venimos esbozando estarían emblemáticamente representadas por dos modelos desarrollados en la Iglesia antigua: el modelo sacerdotal del Pseudo-Dionisio (el ministro como mediador de la gracia entre Dios y los hombres) y el modelo pastoral de San Agustín (el ministro como pastor de la comunidad cristiana), cf. CASTELLUCCI, D., "Trent'anni dal Decreto «Presbyterorum Ordinis». La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale" en, *La Scuola cattolica* 124 (1996) 3-68, 195-261, Especialmente el página 238.

dimensión ontológica. Por este motivo al ministro se le exige un estado de vida especial e incluso, en ocasiones, con cierta distancia del resto de fieles. Por tanto, el ministro ordenado es entendido aquí como mediación sacerdotal predominando una perspectiva vertical caracterizada por la consagración, elección y envío de Cristo (como movimiento descendente) y la capacidad de ofrecer la eucaristía como sacrificio *in persona Christi* (como movimiento ascendente)

En segundo lugar encontramos el movimiento eclesiotípico que otorga mayor valor a la labor funcional en referencia a la Iglesia del ministro ordenado. En esa concepción, el ministro estaría en función de la comunidad en una suerte de animador o director de la comunidad eclesial, una misión que se encomienda a algún miembro de la Iglesia por la necesidad y desarrollo de la Iglesia en el mundo. Como señala san Pablo, la comunidad es carismática, de este modo, esta concepción eclesiotípica no señala diferencias ontológicas entre los miembros de la comunidad, pues lo que otorga la identidad es el bautismo. Otro punto de esta concepción es que no requiere que el sacramento del orden sea permanente, pues está en función de unas necesidades. Así, el modo de entender al ministro desde esta perspectiva es horizontalmente, ya que el ministro es elegido y enviado por la Iglesia, por al comunidad y así su actuación ya no será *in persona Christi*, sino *in persona Ecclesiae*.

Actualmente acontece una tercera línea teológica más integradora. Esta sería la denominada concepción sacramental e intenta conjugar ambas dimensiones (cristotípica y eclesiotípica) añadiendo un elemento pneumatológico. De este modo la realidad ontológica y la funcional están relacionadas. El ministro, en esta tercera vía, es definido como representante de Cristo y de la Iglesia. Así, el ministro actúa, elegido y consagrado, como *persona Christi Capitis*, pero también como representante de la Iglesia pues ha sido autorizado oficialmente una designación para actuar públicamente en *persona nomine Ecclesiae*. De este modo, el ministro es entendido como alguien que tiene una misión, pero al mismo tiempo necesita una cualificación personal siendo funcional y representativo.

Este modelo integrador tiene un nexo común que es el que permite, precisamente, armonizar y sintetizar ambas concepciones sin caer en una suerte de yuxtaposición de ambas. La clave de comprensión o elemento integrador es el de apostolicidad como la

realidad que constituye a la Iglesia como Iglesia de Cristo. Aquí encontramos la fundamentación del sacramento del orden como signo e instrumento de la Iglesia apostólica. Una iglesia que se realiza y expresa en referencia absoluta a Jesucristo a través de la palabra (*kerygma, didaskalia*), el culto (*leitourgía*), la comunión fraterna (*koinonía*) y el servicio al reino de Dios (*diakonía*).

b) Matrimonio

Las Sagradas Escrituras nos ayudan a introducirnos en este sacramento del matrimonio. En primer lugar, los profetas utilizan esta imagen del matrimonio como analogía de la alianza de Yahvé con el pueblo como comunión total y generosidad en el amor de Dios con Israel. También encontramos la imagen de un matrimonio tortuoso (Oseas), de la viudedad (Jeremías) que derivando de la sponsalidad se convierten en signos de la alianza.

Pero como sabemos, la alianza será plena en Jesucristo. En este sentido, el valor sacramental del matrimonio alcanza en Cristo la consagración definitiva. Es decir, el matrimonio, que va a ser percibido como una realidad de Dios en el Antiguo Testamento alcanza su revelación definitiva en Jesucristo como un sacramento de la Nueva Alianza. Si atendemos al sermón de la montaña, el matrimonio es parte de este discurso que anuncia los contenidos del reino de Dios (cf. Mt 5,27-32: contra el adulterio y el repudio). De este modo, la relación entre los cónyuges ha de sostenerse y guiarse por los criterios del reino. Así, este sacramento, visto en la perspectiva del reino, tiene su fundamento en aquel en quien Jesús depositó su confianza, el Padre. Así, como señala el Catecismo:

“La Sagrada Escritura se abre con el relato de la creación del hombre y de la mujer a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26s) y se cierra con la visión de las «bodas del Cordero»» (Ap 19,7.9). De un extremo a otro la Escritura habla del matrimonio y de su «misterio», de su institución y del sentido que Dios le dio, de su origen y de su fin, de sus realizaciones diversas a lo largo de la historia de la salvación, de sus dificultades nacidas del pecado y de su renovación «en el Señor» (1Cor 7,39), todo ello en la perspectiva de la Nueva Alianza de Cristo y de la Iglesia (cf. Ef 5,31)” (CCE 1602).

Cuando nos acercamos a la realidad de este sacramento hoy día, observamos como el Concilio Vaticano II hizo una renovación con dos aportaciones fundamentales: este sacramento tiene un reconocimiento eclesial y por otro lado, hay una visión personalista de esta realidad conyugal:

“Los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso, en su estado y forma de vida, poseen su propio don dentro del Pueblo de Dios (cf. 1Cor 7,7). De este consorcio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios, que perpetuarán a través del tiempo el Pueblo de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial la vocación sagrada” (LG 11).

Pero si queremos hacer una revisión más sistemática de los aspectos fundamentales de la teología del sacramento del matrimonio, deberíamos apuntar dos elementos esenciales: que es un sacramento permanente e indisoluble.

- Un sacramento permanente

Actualmente, la teología católica, hace énfasis en sostener que la persona que preside este sacramento del matrimonio no es el sacerdote o diácono que invoca la bendición, ya que este es solo un testigo cualificado de la Iglesia, que expresa y salvaguarda esa dimensión pública y eclesial. Por tanto, son los cónyuges los que celebran y al mismo tiempo administran el sacramento actuando como miembros de la Iglesia y de Cristo por el sacerdocio recibido en el bautismo. Esto supone una alianza permanente, que no se reduce al rito, sino que debe ser renovada cada día en entrega amorosa del uno al otro.

Este sacramento del matrimonio, en este sentido, es permanente, como escribía Roberto Belarmino “es semejante a la Eucaristía, que también es sacramento no sólo en el momento de ser confeccionado, sino también por todo el tiempo que permanezca. Pues mientras que el esposo y la esposa vivan su unión, existe siempre el sacramento de Cristo

y de su Iglesia”¹⁶⁴. O como señala *Gaudium et Spes*:

“El Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia viene al encuentro de los esposos por medio del sacramento del matrimonio. Permanece, además con ellos para que, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo amó a su Iglesia y se entregó por ella. El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges hacia Dios, y para ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de padre y de madre” (GS 48).

El matrimonio, de este modo, tiene una dimensión eclesial que infiere un servicio que los esposos cristianos realizan para edificar la Iglesia en su misión en el mundo. Por tanto, se puede hablar de un ministerio propio de los esposos desde el carisma recibido por el Espíritu Santo (cf. 1Cor 7,7). Este carisma se expresa de diferentes formas: como testimonio de amor recíproco que se convierte en memorial para el pueblo de Dios; como fecundidad de amor que impide cerrarse sobre sí mismo y contribuye a que la Iglesia crezca ya que el matrimonio no solo da la vida a sus hijos, sino que son los iniciadores en su educación en la fe y seguimiento de Jesús; y mas allá de lo puramente familiar, hay una serie de tareas apostólicas en la sociedad o en la misma comunidad eclesial que hacen de este sacramento una realidad terrena que refleja el misterio de la salvación, ya que representa la misión de encarnar el evangelio en las estructuras seculares y mediar entre la Iglesia y la sociedad civil. Como el resto de los sacramentos, el del matrimonio, alimenta, expresa y fortalece la fe. En términos del Concilio Vaticano II:

“Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la «fe». Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir fructuosamente la misma gracia, rendir el culto a dios y practicar la caridad” (SC 59).

¹⁶⁴ BELARMINO, R., De controversiis III: De Matrimonio II,6, en, Pío XI, la Casti Connubii, cf. Acta Apostolicae Sedis 22 (1930), 583.

- Sobre la indisolubilidad del sacramento del matrimonio

El amor de los cónyuges, si es verdadero, es definitivo e intencionalmente indisoluble, pues nadie puede amar y al mismo tiempo limitar ese amor a un tiempo. Pero la experiencia nos muestra la fragilidad y precariedad del amor humano y como es posible la ruptura de esa unión marital. El matrimonio, de este modo, se entiende como indisoluble pero no indestructible como señalaba Durrwell.

La Iglesia, sin negar que el matrimonio es indisoluble, ha aceptado una especie de disolubilidad extrínseca bajo determinadas circunstancias (“privilegio paulino”) y por los poderes que han sido recibidos de Cristo (“privilegio petrino” o “potestad vicaria”). Esto nos muestra que la indisolubilidad no es una exigencia en la ley natural y que, ni siquiera, es un absoluto en este sacramento¹⁶⁵.

Cuando nos acercamos a la vida de Jesús y nos preguntamos acerca de este tema, vemos como se opone al divorcio (cf. Mc 10,1-10, citando Gn 1,27; 2,24). Pero lo importante de estas perícopas es no interpretarlas de manera errónea, como si el propio Jesús viniera a traer unas leyes más estrictas. De este modo, observando el contexto de la vida de Jesús no podemos olvidar que la radicalidad evangélica supera el marco legal, apela al corazón y a la conciencia, por eso puede hablar de un "adulterio en el corazón" (cf. Mt 5,28). Por tanto, no se trata de un tema social, o de apariencia, sino de la transformación del cristiano para vivir en fidelidad con Dios en el seguimiento de Cristo, que como sabemos conlleva la cruz.

“Asociadas a la experiencia de los creyentes, la exégesis, la historia y la teología contribuyen hoy a devolver a la sacramentalidad del matrimonio su estatuto y su función. Lejos de designar una característica «automática» del contrato matrimonial, la cualidad sacramental del matrimonio de los cristianos es función de la intencionalidad evangélica con la que la pareja enfoca toda su existencia. A partir de este enfoque es como adquiere sentido y valor la expresión «matrimonio-sacramento»: no como un acto puntual con una eficacia más o menos mágica, sino como el don recíproco de dos personas que creen

¹⁶⁵ En este sentido es significativa la doctrina del Concilio de Trento contra los protestantes que podemos leer en, Cf. DH 1801-1812.

firmemente que el amor creador y salvador de Dios alimenta y dilata el amor que les une, en su condición de pecadores perdonados”¹⁶⁶.



El recorrido que hemos realizado por la dimensión sacramental en la teología nos ayuda a comprender que el sacramento, entendido como memorial, nos remite a una realidad que se hace presente con toda su eficacia y alcanza al creyente cristiano haciéndole partícipe de todos sus beneficios. Unos beneficios que no pueden remitirse a actos rituales o a símbolos aislados de la vida. Los sacramentos conjugan y unen el simbolismo, lo ritual, con la vida concreta y real de cada creyente. Si realmente es Cristo el fundamento de los sacramentos, la vida del creyente debe estar enraizada en él, entendiendo el mundo sacramental como el proceso mediante el cual nos adherimos a su persona.

En este sentido, es importante recordar que es la comunidad cristiana la que celebra los sacramentos en la vida tras el acontecimiento pascual y es, desde el Espíritu que nos envía el resucitado, en el tiempo de la Iglesia cuando los sacramentos comienzan a ser tales. Aunque todo sacramento tenga su fundamentación bíblica, no hay sacramentos sin el acontecimiento pascual. Por tanto, tan solo en el tiempo de la Iglesia se puede hablar de sacramentos. Dos son los sacramentos fundamentados en esta pascua que dan sentido al resto: bautismo y eucaristía.

Aunque hay muchas cuestiones que hemos abordado sobre cuestiones referidas a los sacramentos como su eficacia, la jerarquía o su institución, es necesario comprender que los sacramentos son realidades vivas que nos vehiculan con una doble dimensión: por un lado con el misterio trinitario de la pascua de Jesucristo; y por otro, con la comunidad eclesial, como pueblo de Dios que celebra la vida en comunión para heredar el reino y anunciar la Buena noticia en el mundo a través de la historia. Los sacramentos, que no son magia, nos introducen en la profundidad de la presencia de Dios en la densidad de la vida.

¹⁶⁶ WACKENHEIM, CH., “La sacramentalité du mariage. Questions et propositions” en, *Revue de Droit canonique* 41 (1991) 1-10, 10.

Conclusión

Bajo el título “Dios, amor que descende” y la categoría donación como eje transversal de la memoria he querido concentrar los contenidos propios abordados en estos tres años de teología y estructurados en las cincuenta tesis finales. Este tema, suficientemente amplio, me permitía englobar dichas tesis y realizar el trabajo requerido para una memoria de grado. No obstante, no he podido cubrir todas las tesis, a no ser de caer en el peligro de entablar una relación artificiosa. Tampoco en las tesis abordadas, que son las mas troncales, he puesto este tema en relación con todos y cada uno de los puntos y contenidos propios de las tesis. Pero creo que he mostrado suficientemente la conexión de un Dios que descende y se dona porque nos ama, con los putos esenciales de cada tratado. Con todo me ha resultado un trabajo arduo mostrar, articular e integrar en una visión novedosa los elementos clásicos que debían estar presentes.

He optado porque el punto de partida sea el eclesiológico. Considero que el Concilio Vaticano II supuso, no solo un cambio del paradigma eclesial, sino que esto contrajo subrayados distintos en la forma de expresar quien es Dios. Me refiero, no solo a los contenidos que atraviesan los decretos del Concilio, sino al talante y el tono en que este se produce, que visibilizó muy bien un concepto que se acuñó allí; que es “el pueblo de Dios”. He partido de esta categoría porque la profundización de la misma y en concreto en América Latina llevó de la mano la opción por los pobres y una Iglesia pobre. Hoy en día, esta opción por los pobres y este Dios que se hace pobre es algo que tenemos integrado como Iglesia en salida y samaritana. Sin embargo, mirando hacia atrás debemos al Concilio Vaticano II y a la teología latinoamericana una concepción distinta de Iglesia. Esto es lo que he querido mostrar en el primer capítulo.

Al igual que en el Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* interconexiona en los dos primeros capítulos la idea de Iglesia como pueblo de Dios (LG 9-17) con Dios Trinidad

y comunión (LG 1-8), como la esencia más profunda de lo que es la Iglesia, también en la memoria existe una correlación entre la Iglesia pobre, que opta por los pobres, y Dios que desciende y se dona. En cierto modo esto responde a la categoría de revelación acuñada en *Dei 2* que consiste en que Dios se autocomunica. La conexión entre pobreza y donación no es superflua, es fundamental para comprender el sentido de la misma, no solo desde un aspecto socioeconómico sino como lo más propio de la esencia de Dios. Esto es lo que he querido resaltar en el segundo capítulo y lo he hecho releendo las categorías técnicas y clásicas de la teología trinitaria (procesión, misión, relación y persona).

A la Trinidad inmanente accedemos con la Trinidad económica y en concreto por el Hijo de Dios. La vida, muerte y resurrección de Jesús condensada en el himno de Filipenses 2,5-11, se escalona en un abismal descenso por amor y como fruto de su autodonación. Él se vació, se derramó, no apresó celosamente su condición divina, y esta donación, precisamente, es leída desde la clave del descenso. El tratado de cristología es muy rico y debido a las dos naturalezas que concurren en la persona del Hijo, históricamente ha sido muy problemático. Pero además de abordar estos temas especialmente, he subrayado los elementos teológicos que nutren y dan consistencia a este eje teológico del descenso y donación. En este sentido, no he abordado todo, pero he escogido tanto contenidos como autores que me han ayudado a abordar e ilustrar este aspecto del descenso y donación.

Abordando el tratado de Dios Trino y el de cristología, descenso y donación se han mostrado unidos. Pero pareciera que a lo largo de la exposición de estos dos capítulos se haya subrayado más el descenso. Igualmente en el tratado de eclesiología, donación y descenso van a la par. Si en el primer capítulo he incidido en la categoría de descenso, en el cuarto se resalta la de donación. En esta inclusión eclesiológica se cierra la reflexión. De todos los aspectos que se podrían haber abordado en el tratado de gracia me he centrado en los sacramentos, en la Iglesia como sacramento universal y en los sacramentos en concreto. De este modo, interconexionan eclesiología, gracia y tratado de Dios. La Iglesia, como Dios, se derrama en gracia, Dios se da a sí mismo, y esto se visibiliza en la celebración sacramental y especialmente en los sacramentos de iniciación. En este capítulo, de todo lo que se podría haber dicho, he escogido los contenidos que

sustentan este argumento y además reproduzco la visión de algunos teólogos que ofertan una perspectiva encaminada en esta línea.

Soy consciente de los límites de la memoria. De los límites inherentes a tener que decir algo nuevo en una estructura ya dada. También de los límites de tiempo, agravados por las circunstancias personales y de los límites propios de un trabajo que siempre se puede concluir mejor. No obstante, en la memoria se halla el germen de intuiciones teológicas y existenciales que tocan la vida del creyente. Temas que abordaré prontamente en la tesina del máster. A este respecto, quiero reseñar lo siguiente:

Vivimos en una sociedad secularizada en la que hay pluralismo, donde lo religioso va perdiendo el control que ha tenido durante siglos sobre aspectos culturales. Encontramos una tendencia a la fragmentación posmoderna frente a los credos que se quieren imponer de forma global y ya no encontramos un anclaje de la gente a una comunidad. Mucha gente se siente religiosa, practicante, pero desarraigada, porque no hay vinculación consecuente con una estructura institucional de carácter religioso. La consecuencia de todo esto es, que en la confusión ambiental, las personas que son religiosas pero sin vinculación institucional no encuentran un criterio de verdad.

Si en la reflexión teológica contemplamos el mundo e intentamos hacer el esfuerzo de vehicular tanto la revelación como el dogma con la realidad que acontece al ser humano, volver a releer la teología nos obliga a preguntarnos dónde estamos. No es simplemente una donación para hacer cosas por los pobres, la cuestión es más radical y tiene que ver con un carácter ontológico, con ser pobre. Como señala san Pablo, “Cristo, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos” (Flp 2, 6-7). Es decir, Jesús elige la categoría de donación como lugar desde el que significar ser Dios. Es precisamente porque el pobre es el ser humano sin ambages, donde, a los ojos de Dios, solo hay dignidad. Así, el pobre es el mejor lugar donde puede hablar Dios: comiendo con los pecadores, reconociendo la misma fuente de vida, donde en la mesa compartida, en la comunión, Jesús se hace pecado con ellos.

Ya toda la tradición mesopotámica y bíblica representa a Dios con la luz, con el no retener, sino con el darse sin consumirse, de este modo lo que es más rico se hace

pobre. Según la Biblia, la primera víctima de la historia es Abel, que muere víctima del odio. El nombre Abel significa suspiro. Por eso, cuando leemos el capítulo cuarto del Génesis comprendemos muy bien que aquello que le sucede a Abel es aquello que le sucede a todo ser humano. El Salmo 8 ya nos está diciendo que todo hombre es un Abel, es un hijo de Adán:

“Al ver el cielo, obra de tus manos,
la luna y la estrellas que has creado:
¿qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el hijo de Adán para que lo cuides?” (Sal 8,4-5).

Contemplando la escena de Génesis ya vemos a un Dios preocupado pues Abel es asesinado por su hermano, su sangre siembra la tierra, y la cosecha que de ahí surge es el grito, el dolor: “La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra” (Gen 4, 10). De este mismo modo, Job exclama “¡no cubras, tierra, mi sangre! ¡Quede insepulto mi grito!” (Jb 16,18). Por tanto, la historia humana es un continuo repetirse lo que en el capítulo cuarto del primer libro de Biblia nos dice el autor: La vida es puro suspiro que se convierte en sangre. Pero Job va más allá y se pregunta si esa sangre se convierte verdaderamente en grito que llega a Dios, Con Job, la humanidad no quiere que su grito quede insepulto. Un grito que vertebra la Sagrada Escritura y que tiene su culmen en el libro del Apocalipsis, en esa escena en que los veinticuatro ancianos están rodeando al cordero en su trono, y una de las cosas que se escuchan en el momento del juicio, cuando el cordero va a juzgar la tierra es que suene la voz de la sangre de la tierra.

“Cuando abrió el quinto sello vi debajo del altar las almas de los que habían sido asesinados por la palabra de Dios y por el testimonio que habían dado. Gritaban con voz potente: «Señor santo y veraz, ¿hasta cuándo estarás sin juzgar nuestra sangre y sin hacer justicia a los habitantes de la tierra?»” (Ap 6, 9-10).

Para un trabajo futuro, si recorremos la historia humana, donde la sangre de ese hombre que cae en el primer libro de la Biblia está todavía fresca en el último libro. Aún queda la pregunta de si Dios responde a ese lamento. Pero a lo largo de la Escritura y de la tradición de la Iglesia hemos reconocido un Dios que busca a su pueblo, con un marcado acento desde el Concilio Vaticano II, y que no queda impasible ante el lamento.

La respuesta de Dios la encontramos, en primer lugar, en el libro del Éxodo, cuando frente a Moisés, Yahvé exclama: “He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos” (Ex 3,7).

“El relato del éxodo de Egipto claramente muestra que “justicia” significa tomar partido por los oprimidos. El Yavé del éxodo se pone del lado de los oprimidos. Desde este nuestro texto suscita el principio teológico que la imparcialidad de Dios hace a Dios amar al huérfano y a la viuda con preferencia. Curiosamente, pero sin embargo lógicamente, no hacer excepción de personas significa hacer una opción preferencial por los oprimidos en una situación de opresión”¹⁶⁷.

Y si hemos visto que Abel es un suspiro que llega hasta los hombres de nuestros días y que nos sigue recordando que como decía el padre Arrupe “ninguna eucaristía estará completa mientras haya hambre en el mundo”. Con Job queremos decir “¡Ojalá se escribieran mis palabras!/Ojalá se grabasen en el bronce!./ con cincel de hierro y plomo,/impresas para siempre en la roca.” (Jb 19,23-24). Es decir, que la vida humana se grave en Dios para siempre. El lugar donde se cumplirá todo esto, donde se grabará la existencia humana es en Jesucristo, como revelación y donación definitiva de amor de Dios por los hombres y la perfecta respuesta de los hombres a ese amor a Dios y al prójimo desde una praxis liberadora con el reino de Dios como centro. De tal manera que en Jesús de Nazaret tenemos la revelación plena de ese Dios que busca a un pueblo.

Esta dinámica encontrará, en el Nuevo Testamento, no su plena realización sino su sentido definitivo. Lo más importante es que en las obras y en las palabras, pero sobretudo en la muerte y la resurrección de Jesús tenemos la plena manifestación, la plena revelación del amor de Dios por los hombres y, la plena revelación de las respuestas de este amor por parte del hombre. Por tanto hay una revelación, no solo de quién es Dios, sino de cuál es la respuesta perfecta por parte del hombre. Esta doble revelación la tenemos en Jesús de Nazaret¹⁶⁸.

¹⁶⁷ PIXLEY, J Y BOFF, C., *The Bible, the Church, and the Poor*, Orbis Books, New York 1989, 20.

¹⁶⁸ “El principio de lo definitivo es una consecuencia del acontecimiento de Jesucristo como revelación definitiva y plena que abre el futuro. Lo decisivo ha acontecido en la historia y, por ello, la actitud del cristiano ante la realidad es «la de la confianza de que lo definitivo ya existe y que por eso permanece abierto el futuro del hombre» (*J. Ratzinger, Introducción al cristianismo*, 221)”, RODRÍGUEZ PANIZO, P., “Teología fundamental” en, *La lógica de la fe*, 28-29.

De este modo, la sangre del inocente, la vida del pobre y la visión desde abajo es la única opción que se me ocurre como repuesta para entablar un diálogo creíble con el mundo secularizado y como una forma factible de reflexión teológica que integre a la realidad y se haga desde la misma. Una realidad de pobreza en la que viven miles de seres humanos y que tiene que ser objeto propio y privilegiado de la teología, ya que Jesucristo se hizo pobre para enriquecernos. Espero poder hacerlo desde mi nuevo destino y concluir allí, dentro de este contexto, mi memoria.

Bibliografía

Manuales y fuentes

- ATANASIO, *La Encarnación del Verbo*, Guerrero, F. (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1997.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de san Agustín*, Capanaga, A., (ed.), BAC, Madrid 1989.
- BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, San Pablo, Madrid 2008.
- CORDOVILLA, A., (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Comillas, Madrid 2013.
- CORDOVILLA, Á., *El Misterio de Dios Trinitario*, BAC, Madrid 2014.
- DENZINGER, H. Y HÜNERMANN, P., (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Echioiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes*, Orbe, A., (ed.), BAC, Madrid 1987.
- FEINER, J. Y MAGNUS, L. (eds.), *Mysterium Salutis* (6 vols.), Cristiandad, Madrid 1969.
- PEDRO LOMBARDO, *Les Quatre Livres des sentences*, Olizu, M. (ed.), Cerf, Paris 2013.
- TAMAYO J.J. (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.), BAC, Madrid 2001.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2012.

Textos del magisterio

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.,
https://vufind.catholicresearch.org/vufind/Record/cuamarc_cuamarc_967629.
- Juan XXIII, Mensaje radiado un mes antes de iniciar el Concilio, 11-9-1962.
- Audiencia General del papa Francisco en la biblioteca del Palacio Apostólico el 24 de marzo de 2021,
https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210324_udienza-generale.html
- JUAN PABLO II, Discurso a los teólogos en Altötting (noviembre 1980).

PABLO VI, Constitución *Sacram Unctionem Infirmorum*,
https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19721130_sacram-unctionem.html

INTRODUCCIÓN

DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid 2018.
FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca 1990.
KAFKA, F., “El escudo de la ciudad”, en *Obras Completas II*, Planeta, Barcelona 1987.

CAPÍTULO I: DIOS EN BUSCA DE UN PUEBLO

ALBRIGO, G., *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Sígueme, Salamanca 2005,
BOFF, L., “Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes”, en *REB* 39-153 (marzo 1979), 60-61.
CODINA, V., *La Eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Navarra 2008.
CONGAR, Y. M., *Mon Journal du Concile I*, Cerf, París 2002.
GUTIERREZ, G., *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca 2003.
_____, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 2009.
KASPER, W., *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática*, Sal Terrae, Cantabria 2017.
_____, *Iglesia como comunio. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II*, en: *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 376-400.
KÜNG, H., *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, 142.
MADRIGAL, S., *Protagonistas del Vaticano II, Galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016.
PLANELLAS, J., “La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II”, I (Barcelona 1968), «Quin “nom” per a l’Esglesia? El debat postconciliar»: *Revista Catalana de teologia* 40/2 (2015), 373-424.

_____, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014.

RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.

CAPÍTULO II: UN DIOS DESPOJADO. EL MISTERIO DE DIOS DONADO

BOECIO, *Opúsculo Teológico*, V.

BOFF, L. “Trinidad” en, *Mysterium Liberationis I*, ed. ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J., (eds.), Trotta, Madrid 1990.

BOULGAKOV, S., “La kénosis del Espíritu Santo en la creación” en, *Le Paraclet*, Langres 1996.

GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una Teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001.

HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* III.

KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2011⁸.

QUIROZ MAGAÑA, A., *Eclesiología de la Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983.

RAHNER, K., “El Dios trino como fundamento trascendente de la historia de la Salvación”, en *MySal* II.

_____, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2012.

VON BALTHASAR, U., *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992.

_____, *Teología de los tres días. El Misterio pascual*, Encuentro, Madrid 2003.

ZIZIOULAS I., *El ser eclesial*, Sígueme, Salamanca 2003.

www.mercaba.org/DIOS%20CRISTIANO/C/capadocios_padres.htm.

CAPÍTULO III: DESVELANDO EL ROSTRO DEL PADRE

BARTOLOMÉ, J.J., “La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica” en, *Estudios Bíblicos* 59 (2001), 179-242.

BÉJAR, S., *Dios en Jesús*, San Pablo, Madrid 2008.

BÉJAR, S., *¿Cómo hablar hoy de la resurrección?*, Edelvives, Madrid 2011.

- BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Ediciones cristiandad, Madrid 1981.
- BOFF, L., *Brasas bajo las cenizas. Historias anticotidianas del mundo y de Dios*, Trotta, Madrid 1998.
- BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975.
- CORDOVILLA, A., *El Misterio del Dios trinitario*, 105-106.
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Ediciones Cristiandad, Barcelona 2008.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996².
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998².
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Fundamentos de Cristología. Meta y Misterio II*, BAC , Madrid 2006.
- JEREMIAS, J., *ABBA. El mensaje central del Nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 2005.
- KASPER, W., *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1994.
- KESSLER, H., *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989. RAHNER, K., *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1961.
- KÜNG, H., *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996.
- LADARIA, L., *Teología del pecado original y la gracia*, Navarra 1993, BAC, Madrid 1993.
- MEIER J. P., *Un judío marginal I. Nueva visión del Jesús histórico*, Verbo divino, Navarra 1998.
- MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios II. cristo en la historia de los hombres*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1995.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2010.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1961.
- _____, “Antropología teológica”, en *Sacramentum Mundi I*, Herder Barcelona, 1972.
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2007.
- SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, *Reflexiones exegéticas y panorámicas*, Sígueme, Salamanca 1982.
- SESBOUÉ, B., *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2002.
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1997.
- URÍBARRI, G., “La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson” en,

Estudios Eclesiásticos, 78 (2003), 29-105.

VON BALTHASAR, H. U., “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis*, III/2, Madrid, 1969.

WEISER, A., *¿A qué llama milagro la Biblia? Sobre las narraciones milagrosas de los Evangelios*, San Pablo, Madrid 1979.

CAPÍTULO IV: CELEBRAR LA VIDA, COMUNIÓN EN LA DONACIÓN

BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Cantabria 2008.

CASTILLO, J. M., *La alternativa cristiana*, Sígueme, Barcelona 1978.

_____, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981.

Baptism, Eucharist & Ministry. Report on the Process and Responses (Geneva 1990).

BELARMINO, R., De controversiis III: De Matrimonio II,6, en Pío XI, *la Casti Connubii*, cf. *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930).

CASTELLUCCI, D., “trent'anni dal Decreto «Presbyterorum Ordinis». La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale” en, *La Scuola cattolica* 124 (1996), 3-68.

CODINA, V. Y IRARRAZAVAL, D., *Sacramentos de iniciación, agua y espíritu de libertad*, Paulinas, Madrid 1987.

DE CLERCK, P., “Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque”, *Questions liturgiques*, 59 (1978/4).

GARCÍA PAREDES, J., *Iniciación cristiana y eucaristía*, Paulinas, Madrid 1992.

GERKEN, A., *Teología de la Eucaristía*, Paulinas, Madrid 1991. HAMMAN, A., *El Bautismo y la Confirmación*, Herder, Barcelona 1982.

KÜNG, H., “La confirmación como culminación del bautismo” en, *Concilium*, nº extr. (Nov. 1974).

POWER, D., “El sacramento de la unción: cuestiones abiertas” en, *Concilium* 234 (1991) 309-325.

RATZINGER, J., *Teoría de los Principios teológicos*, Herder, Barcelona 1995.

_____, *Jesús de Nazaret*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2007.

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, RUIANO DE LA IGLESIA, L. (ed.), BAC, Madrid 2014.

- TAMAYO J.J. (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005.
- TERTULIANO, *Apología contra los gentiles*, Espasa-Calpe², Buenos Aires 1947.
- TILLARD, J., *Celebrer la pénitence et la reconciliation*, Chalet Tardy, París 1978.
- _____, “Los sacramentos de la Iglesia” en, *Iniciación a la práctica de la teología III/2*, Cristiandad, Madrid 1985.
- VOGEL, C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, Cuadrenos Phase, Barcelona 1968.
- WACKENHEIM, CH., “La sacramentalité du mariage. Questions et propositions” en, *Revue de Droit canonique* 41 (1991) 1-10.

CONCLUSIÓN

- PIXLEY, J Y BOFF, C., *The Bible, the Church, and the Poor*, Orbis Books, New York 1989.