

EXAMEN DE LA SOTERIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

ANTONIO DUCAY

SUMARIO: I. *El fundamento bíblico*: 1. Soteriología y evolución teológica en los últimos decenios. 2. El fundamento de la soteriología en la vida y pascua de Cristo. 3. La conceptualización bíblica de la obra salvadora de Cristo. II. *Los principales contenidos*: 1. La cuestión del “horizonte” y de la unidad de la soteriología. 2. El Mediador y su acción salvadora. 3. En torno a la obra redentora. III. *Observaciones conclusivas*.

LA renovación teológica que madura en el concilio Vaticano II, y se prolonga en los decenios sucesivos, no afecta por igual a todos los tratados teológicos. Algunos de ellos, ya sea porque su contenido esencial fue fijado en épocas precedentes (como el Dios uno y trino) o porque el último concilio dio con su doctrina una estructuración esencial (como en el *De Ecclesia*, o la mariología) han podido asumir la renovación con una identidad mejor definida. En otros ámbitos, esto ha sido más difícil. La historia de la teología ha conocido épocas en las que se ha preocupado intensamente de una u otra área del dogma: de la Trinidad, de la cristología, de la gracia, de lo que hoy llamamos “teología fundamental” ..., pero no ha habido períodos dedicados a la soteriología. Las afirmaciones magisteriales que tocan este ámbito son sobrias y escasas. Anclada en pocos puntos de referencia y convertida en emblema de la nueva sensibilidad teológica, la soteriología ha sufrido como pocos otros tratados los vaivenes del proceso de renovación. Se ha visto obligada a prestar servicio en áreas muy diversas, secundando el juego del “giro antropológico” y de los parámetros que han ido mostrando ambiciones de protagonismo en la escena teológica: la revelación, la fe y la existencia humana, la historia de la salvación, el “Jesús histórico”, la “imagen” de Dios... Todo ello ha determinado un notable pluralismo de horizontes y contextos en la producción soteriológica, y no ha facilitado una serena renovación de este tratado teológico.¹ De ahí puede derivarse

¹ En 1989, afirmaba O. González de Cardedal: «la soteriología sistemática se encuentra hoy ante una montaña de problemas. No es casual la aparición de una serie de trabajos que se comprenden como esbozo de una nueva soteriología. Se tiene la impresión de tener que comenzar a pensar un problema con categorías nuevas, con nueva sensibilidad, en una nueva lectura de la sagrada Escritura. En pocos campos es tan evidente la condición y limitación del lenguaje teológico a la que aludía la *Mysterium Fidei* como en este campo. Las expresiones teológicas anteriores al proponer el dogma a un tiempo concreto han quedado afectadas por las esperanzas y precomprensiones de ese tiempo, de tal forma que nosotros hoy no podemos reasumir esas expresiones sin una corrección de acentos presupuestos e intuiciones». *La soteriología contemporánea*, «Salmanticensis» 36 (1989) 294-295.

cierta desorientación, especialmente para quien conoce poco esta área de la dogmática.

En este artículo nos proponemos ofrecer un instrumento que permita (a quien tiene ya familiaridad con la teología), orientarse en el ámbito de la teología de la redención y de sus recientes desarrollos. Nos limitaremos a la teología católica¹ y a las cuestiones que parecen de mayor relieve para la “disciplina” soteriológica.² No es nuestra intención hacer una crónica de lo que se ha dicho, sino poner de manifiesto los aspectos principales, las líneas de tendencia o corrientes, que presenta la soteriología reciente; por ello, privilegiaremos los aspectos de novedad, pero sin detenernos en planteamientos individuales, salvo cuando sea imprescindible.³ La exposición se estructurará en dos grandes secciones: en primer lugar haremos una revisión de los contenidos bíblicos de la soteriología, que están en el nivel del fundamento; en segundo lugar examinaremos los principales contenidos teológicos.⁴ Conviene detenerse primero brevemente en lo que constituye el cuadro común a todo ello, es decir, en el camino que recorre la soteriología, que sigue las mismas pautas de renovación de la teología del período y conduce a un realce de las cuestiones bíblicas.

I. EL FUNDAMENTO BÍBLICO

1. *Soteriología y evolución teológica en los últimos decenios*

El cuadro general está determinado por la problemática cuestión de la “comunicabilidad” de la fe, en un mundo que se percibe cada vez más lejano de la doctrina cristiana. Como explica Ratzinger, cada vez que se introduce una distancia o una contradicción entre el aspecto histórico del hombre y lo que para él es esencial, se abre también una dinámica de revisión en la que el hombre, por así decir, “desmonta” su pasado y lo reconstruye desde sus raíces.⁵ La ruta

¹ Otros autores o ideas tendrán espacio en la medida en que influyen sobre la misma.

² En rigor, la dicción “soteriología” es más amplia que la de “teología de la redención” (pues la primera abraza todo lo relativo a la salvación). Sin embargo en el contexto de este trabajo los usaremos como términos equivalentes. Nuestra perspectiva, en todo caso, será la de una “teología de la redención”, porque ahí se centra la soteriología como “disciplina” teológica.

³ En atención a la amplitud de la exposición y para facilitar la lectura en ámbito académico nos ha parecido oportuno reportar las citas directas de todos los autores en castellano; cuando el original está en otra lengua y hemos podido disponer de traducción castellana, usamos ésta; en caso contrario traducimos nosotros.

⁴ No trataremos aquí de algunas cuestiones que, por su gran actualidad, han sido ya objeto de excelentes exposiciones. En particular no trataré del tema de la universalidad salvífica de Cristo en el cuadro de las religiones, ni de temas cercanos a éste como la salvación fuera de la Iglesia. Me remito a modo de introducción a G. CANOBBIO, *Salvezza solo in Gesù Cristo?*, «La Rivista del Clero Italiano» 88 (2007) 340-354; J. RATZINGER, *La unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia*, en *Cristo, camino, verdad y vida*, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2003, 307-322; A. AMATO, *L'unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo*, en M. CROCIATA, *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Edizioni paoline, Milano 2000, 13-44; G. O'COLLINS, *Christ and the Religions*, «Gregorianum» 84 (2003) 347-362.

⁵ *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 181.

ambicionada por el ideal del hombre en los siglos XVIII y XIX creaba esa distancia y planteaba el desafío de una formulación del cristianismo en categorías acordes con ese nuevo rumbo. Tanto el ámbito católico como el protestante se lanzaron a esta tarea, buscando nuevas vías de comunicación y de renovación doctrinal, volviendo para ello a las fuentes genuinas del cristianismo, a sus raíces. Lo hicieron, sin embargo, de modo algo diverso. El mundo protestante privilegió inicialmente la vía antropológica, es decir, la búsqueda de conexión de lo genuino cristiano con las instancias que resultan más verdaderas y familiares para el espíritu moderno. Este deseo de “actualización” moderna de la fe estuvo sin duda tras los intentos de llegar al Jesús auténtico, capaz de conmover al hombre,¹ o al Jesús que introduce al hombre en su existencia auténtica (Bultmann).² Estos proyectos fracasaron cuando se puso de manifiesto el riesgo de arbitrariedad que entrañaban, lo que originó una fuerte reacción dirigida a subrayar la objetividad de la Revelación cristiana. Vale la pena detenerse brevemente en ella, pues comporta dos elementos que influyen notablemente en la soteriología católica.

En primer lugar, con K. Barth³ se subraya fuertemente el carácter verbal, divino e indisponible de la Revelación (entendida como Palabra de Dios en Jesucristo que se autopresenta al hombre por la fe que ella misma suscita), por lo que el sujeto/objeto de la teología no es ya el hombre con sus inquietudes, sino el Dios soberano (Totalmente Otro) que traza en Cristo el único camino de salvación. Aunque la teología católica no seguirá al teólogo suizo en su pretensión de anular el significado teológico del mundo y del hombre, no pasará

¹ Éste fue el intento principal de la escuela protestante liberal en lo que se ha solido designar como “primera búsqueda” de la vida de Jesús (*First Quest*). La *First Quest* tuvo lugar principalmente en el siglo XIX, leyó los evangelios como documentos biográficos surgidos por el impacto de la figura de Jesús, e intentó reconstruir la evolución psicológica de su fascinante personalidad. La bibliografía sobre el desarrollo de los varios métodos de acceso al Jesús de los evangelios es muy numerosa. Destacamos a nivel introductorio: J.-N. ALETTI, *Exégètes et théologiens face aux recherches historiques sur Jésus*, «Recherche de Science Religieuse» 87 (1999) 423-444; G. BARBAGLIO, *L'attuale ricerca storica su Gesù. Un'opera monumentale*, «Cristianesimo nella storia» 25 (2004) 877-896; A. CADAVID, *La investigación sobre la vida de Jesús*, «Teología y vida» 43 (2002) 512-540; V. FUSCO, *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica*, «Studia Patavina» 41 (1994) 37-94; A.J. GODZIEBA, *From «Vita Christi» to «Marginal Jew»*. *The Life of Jesus as Criterion of Reform in Pre-critical and Post-critical Quests*, «Louvain Studies» 32 (2007) 111-133; D. MARGUERAT, *La ricerca del Gesù storico tra storia e teologia: nessi e tensioni*, «Teologia» 33,1 (2008) 37-54; J. SCHLOSSER, *La recherche historique sur Jésus: menace et/ou chance pour la foi?*, «Revue des Sciences Religieuses» 80,3 (2006) 331-348; G. SEGALLA, *La verità storica dei vangeli e la “terza ricerca” su Gesù*, «Lateranum» 61 (1995) 461-500.

² La constatación de Albert Schweitzer en 1906 de que la reconstrucción del Jesús histórico dependía de las preferencias de cada historiador, el cual acababa esbozando la figura de Jesús que más le interesaba, marcó el final de la *First Quest* y llevó algunos autores a la conclusión de que el Jesús de los evangelios era inaccesible e inútil para la fe: la fe cristiana no podía depender de la historia de Jesús. De ahí la conclusión de R. Bultmann de que la historia de Cristo es irrelevante para la fe, pues lo decisivo es predicar el mensaje de Jesús acerca del deseo de Dios de salvar el mundo. Este mensaje conecta con los interrogantes del hombre sobre el sentido de su propia existencia y le permite orientar auténticamente su vida.

³ Sobre todo en su obra monumental *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, 13 tomos, Zürich 1932-1967.

por alto, sin embargo, su reivindicación de la prioridad de la acción salvadora de Dios, ni el hecho de que la economía de salvación se funda en este movimiento descendente.

Además, con O. Cullmann [*Cristo y el tiempo* (1946)¹] y la escuela de la *historia salutis*² se llega a una comprensión de la Revelación en la forma de una historia de salvación, preparada en la Antigua Alianza, realizada por Cristo, y permanentemente orientada hacia su futura consumación escatológica. Al carácter verbal de la Revelación subrayado por Barth, Cullmann opone una visión en la que ésta es sobre todo acontecimiento, *kairós*, sucesión de las obras salvadoras que Dios cumple en la historia. Son años de renovación también para la teología católica y la idea de fondo del teólogo de Estrasburgo no pasa desapercibida,³ aunque, eso sí, se depura de la oposición entre palabra y evento, puesto que las dos realidades se implican y explicitan mutuamente (como dirá años después la *Dei Verbum*).

En ese mismo periodo el enfoque histórico-salvífico encuentra, en cierto modo, vientos favorables en el ámbito de la Escritura. Por un lado se empieza a superar el escepticismo de Bultmann y a tomar conciencia de la pertenencia ineludible de la historia al *kerigma*,⁴ es decir, de que los evangelios no son puro mensaje revestido de ropaje histórico, sino que la historia es parte integrante del mensaje, pues los evangelios desean transmitir la memoria de la historia de Cristo recogida por quienes fueron testigos de ella. Por otro lado, los estudios sobre el Antiguo Testamento del bavierense G. von Rad afrontan desde otra perspectiva la integración de la historia en la Revelación.⁵ El profesor alemán propone una lectura dinámica de los textos bíblicos, comprendidos desde el seno de la tradición particular en que nacieron y desde los contextos históricos y de fe en que fueron editados y reelaborados. Desde este punto de vista, la Palabra de Dios que la Escritura transmite está encarnada en la historia de la comprensión de fe del pueblo de Israel y sólo desde ella es plenamente accesible.

Muchas de estas instancias conciernen también al mundo católico.⁶ Éste com-

¹ Original *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zollikon (Zürich), 1946.

² Cfr. G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Elledici, Leumann 2006, 44-45.

³ Se hace eco especialmente J. Daniélou en 1953 cuando publica su *Essai sur le mystère de l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris 1953.

⁴ Reside en esto la principal aportación de la segunda "búsqueda" de la vida de Jesús (llamada también *New Quest*). El inicio de esta segunda fase suele fijarse con la conferencia que E. Käsemann (uno de los discípulos de Bultmann) pronunció en Marburgo en 1953, publicada bajo el título, *Das Problem des historischen Jesus*, «ZTK» 51 (1954) 125-153. Como indica Bordoni, «para Käsemann es necesario admitir que el Jesús terrestre pertenece constitutivamente a la fe en el Cristo pascual y que la investigación sobre el Jesús histórico es una exigencia de esa fe en Cristo Salvador». M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, I: Problemi di metodo*, Herder-Pul, Roma 1982, 46.

⁵ *Theologie des Alten Testaments*, Bd I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957; Bd II, *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960.

⁶ Cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1982, 609-672; G. CANOBBIO, *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900*,

parte con el protestante las solicitaciones que llegan desde la cultura, aunque sus particulares circunstancias lo conducen a emprender un camino algo diferente. Sobre todo se siente como inadecuada la concepción teológica dominante – de cariz neoescolástico y apolológico – que aparece como un sistema de pensamiento estrecho y excesivamente rígido para la mentalidad del tiempo.¹ Se abre entonces un conflicto entre dos sensibilidades distintas (una más ontológica, otra más histórica), que da lugar a dos sistemas y dos métodos teológicos diversos.² Por una parte, la doctrina cristiana en su versión escolástica pretendía ser una verbalización del absoluto, de la inmutable verdad divina, y estar de ese modo al reparo de los vaivenes del tiempo, en la posición de quien detiene una verdad revelada por Dios, y por tanto eterna; por otra parte, para una mentalidad que se había habituado a captar en los fenómenos su carácter histórico, esa inmutabilidad no podía parecer sino absolutismo, fruto de la imposición autoritaria de un particular modo de acceso a la realidad, pero no exigencia necesaria de la transmisión del genuino núcleo cristiano.³

En su forma modernista aguda este conflicto había sido justamente reprimido por el Magisterio de la Iglesia en los primeros años del siglo xx; sin embargo la instancia de verdad presente en el movimiento renovador estaba destinada a emerger tanto en el nivel del debate sobre lo específico cristiano (la esencia del cristianismo) como en el plano metodológico del acceso a esa especificidad. Se ponía en evidencia (Daniélou) que «la revelación cristiana no es una teoría sobre el orden ideal del cosmos, sino testimonios sobre acontecimientos, de modo que éstos y su sucesión progresiva son las categorías que caracterizan la “historia de la salvación”».⁴ Se volvía entonces la mirada a la teología de los Padres, cuyo esquema de *oeconomia salutis* ofrecía la oportunidad de enlazar la Tradición con la renovación teológica deseada, a la vez que se instaba a una mayor aceptación de los métodos históricos en el estudio de la Sagrada Escritura, pues se reconocían los buenos resultados que algunos exégetas protestantes estaban obteniendo.⁵ Todo ello buscaba, según Doni, introducir «una mayor libertad en

in IDEM, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 7-32; J.M. CONNOLLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine* (original inglés: *The voices of France. A survey of contemporary theology in France*), Éditions Saint-Paul, Paris - Fribourg 1966; R. AUBERT, *La théologie catholique durant la première moitié du xx siècle*, en R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (dir.), *Bilan de la Théologie du xx siècle*, I, Costerman, Paris 1970, 423-478; B. MONDIN, *Storia della teologia*, Edb, Bologna 1996-1997, 446-571; A. DONI, *La riscoperta delle fonti*, en R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*, III: *Da Vitus Pitcher a Henry de Lubac*, Edb, Roma - Bologna 1995, 443-474; R. GIBELLINI, *La teologia del xx secolo*, Queriniana, Brescia 2007, 161-270; R. WINLING, *La théologie contemporaine: (1945-1980)*, Le centurion, Paris 1983, 60-92.

¹ Cfr. WINLING, *La théologie contemporaine*, 67.

² Las corrientes que intentan renovar en esos años el modo y la forma de hacer teología constituyeron el movimiento de la *Nouvelle Théologie*.

³ Sobre estos aspectos cfr. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 105-109; CANOBBIO, *Uno sguardo complessivo*, 10.

⁴ Cfr. G. ANGELINI, *Storia, storicità*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, 343, que resumía la posición de Daniélou.

⁵ Este último aspecto lo recordaba hace algunos años el cardenal J. Ratzinger, en una conferencia

el campo de las interpretaciones de las construcciones teológicas, [...] y tener una percepción más rica y global del misterio revelado». ¹ El mundo teológico católico se desplazaba desde una concepción más bien conceptual y centrada en las formulaciones dogmáticas hacia otra más histórica y personal, centrada en Cristo y en sus misterios.

Las ventajas de este desplazamiento parecían evidentes: al anclar centralmente el discurso cristiano en lo que constituye su fundamento, es decir, en el obrar salvador de Dios, se evidenciaba en primer lugar la prioridad del dato revelado sobre las especulaciones teológicas o las doctrinas de escuela; se facilitaba la presentación de la dimensión apologética del cristianismo, que se funda en hechos testimoniados y no en doctrinas teóricas; finalmente, se enlazaba con una cultura cuya inclinación hacia lo histórico era ostensible. Pero sobre todo, dando espacio a la historia de la salvación se evidenciaba la lejanía de la fe cristiana de toda forma de mitología y de subjetivismo religioso, y se afirmaba la realidad del *extra-nos* de la salvación tal como Dios la quiso, es decir, dada en el hacerse carne del Hijo de Dios y en sus misterios, que están en el origen de la comprensión de la Iglesia. Esto permitía ver la profunda unidad entre el acontecimiento fundador del cristianismo, su comprensión en la primera comunidad cristiana y su posterior formulación dogmática, mostrando la coherencia que la Iglesia había mantenido tanto respecto a su origen como a su posterior desarrollo. ²

En todo caso, como afirma Serenthà, «redescubrir el primado de la economía, la centralidad de la dimensión histórico-salvífica, llevaba consigo como consecuencia lógica poner en primer plano, en el discurso cristológico, la acción de salvación obrada por Cristo en su globalidad, incluyendo por tanto toda su biografía histórica que culmina con la Pascua». ³ La atención no sólo de los exégetas sino también de los teólogos se orientó entonces hacia el significado de la vida de Cristo, de su mensaje y predicación, de sus curaciones y milagros, del proceso que le condujo a la muerte y de su posterior glorificación. Nos detenemos a continuación en tres aspectos destacables de esta revisión de la figura de Cristo: su concepción del reino de Dios, su pensamiento acerca de su propia muerte, y la realidad de su resurrección corpórea.

2. El fundamento de la soteriología en la vida y pascua de Cristo

a) Jesús y el Reino

Una de las preguntas más importantes que se han planteado en los últimos decenios en teología se podría formular así: ¿Qué intentó hacer Jesús? ¿Cómo entendió su misión? Aunque se trata de una cuestión cuya respuesta tiene resonancias en toda la dogmática cristiana, afecta de modo particular a la teología

a la Pontificia Comisión Bíblica con motivo de los 100 años de esta institución. Cfr. J. RATZINGER, *La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis*, www.Zenit.org, 9-v-2005.

¹ DONI, *La riscoperta delle fonti*, 458.

² Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 1, 24.

³ Cfr. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre*, Elledici, Torino - Leumann 1986, 15.

de la redención, pues el fundamento del discurso soteriológico cristiano no puede ser otro que la misión que Cristo vino a realizar, y ésta sólo puede basarse en lo que Cristo mismo dijo y obró.

La cuestión ha recibido modos diversos de aproximación. El más reciente, en línea con la *Third Quest*,¹ trata de determinar los objetivos que se propuso Jesús, dando espacio a la comprensión que Jesús tuvo de las Escrituras de Israel y de las expectativas de su tiempo. El punto de partida podría formularse así: ¿Desde qué perspectiva consideraba Jesús las promesas de Dios a Israel?² La respuesta, sin embargo, no es sencilla, sobre todo si se acepta la opinión de Dunn de que los distintos motivos de esperanza de Israel en la época de Jesús no son algo uniforme y determinado, y constituyen, más bien, «una serie de realidades dispersas, de esperanzas y aspiraciones puestas unas junto a otras sin pretensiones de totalidad».³ En todo caso, a partir de los relatos evangélicos y de las formulaciones de esas esperanzas en el Antiguo Testamento, es posible establecer algunos aspectos fundamentales.

Prácticamente todos los especialistas están de acuerdo en que «la misión de Jesús se orientó por completo a la llegada del reino de Dios y de Dios mismo en su soberanía salvadora, presente y futura».⁴ El reino de Dios fue el centro unitario de la misión y de la obra de Cristo. Para determinar cómo entendió Jesús este Reino y qué papel se atribuyó a Sí mismo en él, vale la pena retomar tres “problemáticas” de la historia del tema, surgidas en ámbito protestante. Las mencionamos ahora simplemente, puesto que se irán aclarando poco a poco.

La primera es la conocida objeción de von Harnack (†1930) de que en el evangelio la “cristología” es marginal y lo importante es la relación de los hombres con el Padre.⁵ De ahí se puede deducir que la Iglesia primitiva corrompió el

¹ La *New Quest* constató la imposibilidad de separar la vida de Jesús de su anuncio por parte de los primeros discípulos (lo notamos en la sección precedente), y se orientó a individualizar lo característico de Jesús, con plena conciencia que sus fuentes estaban constituidas por testigos creyentes. Posteriormente, con el descubrimiento de nuevas fuentes sobre el contexto socio-religioso judío del primer siglo, se abrieron nuevas perspectivas para encuadrar la figura de Cristo. El interés teológico (escatológico) de la *New Quest* cedió el paso a una nueva orientación con carácter más sociológico que se suele llamar *Third Quest*.

² En esta dirección ha sido objeto de debate el libro de N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, SPCK, London 1996. Wright propone una interpretación de las intenciones de Jesús en la línea de Is 52,7-12 (la restauración de Israel por parte de Dios). Escribe: «Jesús compartió el sentimiento de muchos de sus contemporáneos: el Dios de Israel había decidido actuar definitivamente en la historia para cumplir sus promesas: liberar Israel e instaurar el derecho en el mundo entero. Jesús pensó que su tarea y vocación consistían en desencadenar (*bring about*) estos acontecimientos». N.T. WRIGHT, *In Grateful Dialogue. A Response*, en C.C. NEWMAN (ed.), *Jesus & the Restoration of Israel. A critical assessment of N.T. Wright's 'Jesus and the Victory of God'*, InterVarsity Press - Paternoster Press, Downers Grove (IL) - Carlisle (UK) 1999, 270.

³ J.D.G. DUNN, *Jesus and the Kingdom: how Would his Message Have Been Heard?*, in D.E. AUNE et alii (edited by), *Neotestamentica et Philonica. Studies in honor of Peder Borgen*, Brill, Leiden - Boston 2003, 8-9.

⁴ G. SEGALLA, *Il Regno di Dio centro unitario della missione e dell'opera di Gesù*, in IDEM, *Teologia biblica*, 131.

⁵ «El único que forma parte del evangelio predicado por Jesús es el Padre, no el Hijo». A. VON

cristianismo cuando centró la doctrina cristiana en Jesús, Hijo de Dios, sacándola del contexto del reino de Dios que Jesús predicaba. Un segundo aspecto es la tesis (hoy ampliamente superada) del “secreto mesiánico” de Wrede (†1906), según el cual Jesús no tuvo intención de proclamarse Mesías antes de su resurrección, lo que se fundaría en el silencio que Jesús impone con frecuencia sobre su identidad, especialmente presente en el evangelio de Marcos.¹ Finalmente hagamos alusión a la pregunta, formulada sobre todo a partir de la obra de J. Weiss, sobre el carácter de fondo de la predicación de Cristo, y concretamente si Jesús concibió su predicación como anuncio de conversión radical en la inminencia del fin del mundo.²

Teniendo presentes estas cuestiones tratemos ahora de ver dónde se centró el ministerio público de Jesús, qué tipo de Reino predicó y cómo entendió su relación con ese Reino. Para ello conviene describir brevemente la actividad inicial de Jesús junto con su desarrollo posterior.

No hay duda de que en un cierto momento de su vida, Jesús comprendió que había llegado la hora de actuar públicamente. En los sinópticos ese momento está marcado por la experiencia del Espíritu, que tuvo lugar con ocasión de su bautismo en el Jordán por manos de Juan. A partir de ahí Jesús empezó a recorrer «toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (Mt 4,23). El evangelista Marcos sintetiza la predicación de Cristo con estas palabras: «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15).

A los contemporáneos de Jesús no debió sorprender que Él pusiera al centro de su mensaje el reino de Dios. La confesión monoteísta y la particular relación del único Dios con Israel constituían el fundamento de la vida social judía. Todo israelita piadoso recitaba la profesión que se lee en Dt 6,4-5: «Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza». Sentía como propia la expresión que David había cantado con ocasión del traslado del arca a Jerusalén, abundantemente recogida en los Salmos: “el Señor es Rey” o “el Señor reina” (*Jhwh malak*): Dios se ha proclamado rey y gobierna sobre Sion. Cuando Jesús

HARNACK, *La esencia del cristianismo* (1900), [trad. esp.: J. MIRÓ FOLGUERA, I, Palinur, Barcelona 1904, 133].

¹ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901. Para Wrede el evangelio de Marcos surgió como intento de explicar por qué Jesús tuvo una actitud tan poco “mesiánica” durante su vida. Mediante el artificio literario del “secreto” (Jesús que prohíbe a los demonios, o a los beneficiados por sus milagros, o a los discípulos revelar su identidad), Marcos conseguiría establecer a la vez que Jesús era el Mesías – como pensaba la Iglesia de su tiempo – y que nadie lo supo hasta después de su muerte, pues fue revelado sólo con la proclamación de su resurrección.

² J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892. La tesis fue después sostenida de modo más sistemático en los trabajos de A. Schweitzer. Cfr. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1926⁴.

habla del “reino de Dios” o del “reino de los cielos” (*hē basileía tou̇ theou̇* o *tôn ouranôn*) se refiere a esa soberanía real de Dios, aunque la imagen del Reino que predicaba Jesús, centrada en el rostro de un Dios Padre misericordioso que ama a los hombres, era profundamente original.¹ Jesús no sólo afirma la proximidad del Reino como Juan el Bautista, sino también su presencia: el Reino ha llegado,² está en medio a los discípulos,³ y eso se deduce de las mismas obras que Jesús realiza: exorcismos, milagros, curaciones. Esta presencia – que tal vez constituye «el aspecto del Reino más característico de Jesús»⁴ – lo muestra como «un don puramente gratuito de Dios, un bien que Él ofrece al hombre, sin que éste pueda forzarlo a venir o apresurar su tiempo»;⁵ el inicio de la salvación definitiva de la condición de miseria y de pecado en que se encuentra el hombre. El acento se pone, por tanto, en el cambio de época: el tiempo de la promesa ha pasado y se ha entrado en el tiempo decisivo, escatológico, del cumplimiento.

Ciertamente, hay en la predicación de Cristo un sentido de urgencia y de inminencia, que se manifiesta en la radicalidad de la llamada a disponerse enteramente al requerimiento de Dios,⁶ y en la convicción de que se ha entrado en la hora decisiva de la conversión y de la acción salvadora. También es verdad que Jesús encuadra su mensaje en la óptica de un futuro último, en el horizonte del juicio final y de la consumación del mundo.⁷ Sin embargo, Jesús no centra su predicación en ese juicio o Día último, sino en el carácter definitivo de la salvación que Dios ofrece por medio de Él, y en la necesidad de no despreciarla.⁸ No es el mensajero del inminente final de los tiempos, sino del ingreso de una época definitiva, que en cuanto tal está estrechamente conectada a ese final.

¹ SEGALLA, *Teología bíblica*, 133. Según J.D.G. Dunn, en el cuadro de la expectación mesiánica de Israel era común pensar que «Yahweh es rey y que Él tiene un designio coherente sobre Israel en proceso de cumplimiento». Pero eso no significaba que hubiera una visión uniforme del modo de ese cumplimiento (cfr. *Jesus and the Kingdom*, 8 y 9).

² Cfr. Mt 12,28.

³ Cfr. Lc 17,21.

⁴ SEGALLA, *Teología bíblica*, 157. Que el Reino esté ya presente en la persona, enseñanzas y obras de Jesús es la posición casi unánime entre los exégetas de ámbito católico. En el mundo protestante se reconoce a esta posición su equilibrio entre las corrientes de la escatología “consecuente” que, con A. Schweitzer, afirmaban que Jesús pensaba en una irrupción inminente de la consumación última, y las de la escatología “realizada”, que con C.H. Dodd, sugerían que el Reino consistía precisamente en el don que penetraba la historia por acción de Jesús. Estas dos corrientes, sin embargo, continúan influyendo en el ámbito de la Reforma.

⁵ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 1988, 141. La formulación misma que Jesús emplea cuando habla de “la venida del Reino” (Mc 9,1; Mt 6,10), indica el carácter de don gratuito y, a la vez, definitivo de éste: *el Reino*.

⁶ Cfr. P. STUHLMACHER, *Gesù di Nazaret, Cristo della fede*, Dehoniane, Bologna 1992, 29-39 (en particular: 31).

⁷ Es característica la expresión «en aquel Día», dicha en referencia al juicio último de Dios y a la consumación del mundo. Cfr. Mt 7,22; Mc 2,20; Lc 5,3; 10,12.

⁸ No vaya a ser que ese Día llegue como un ladrón y no se esté preparados. Esta disposición de vigilancia – presente en las parábolas de las diez vírgenes (Mt 25,1-13), del ladrón nocturno (Lc 12,39-40 // Mt 24,43-44), del administrador infiel (Lc 12,41-46 // Mt 24,45-51), de los talentos o de las minas (Mt 25,14-30 // Lc 19,11-27) – es lo que interesa a Jesús. No significa, sin embargo, que Jesús haya vivido Él mismo a la espera de ese día mesiánico, como conjeturó J.A.T. Robinson (*The Most Primitive Christology of All*, «Journal of Theological Studies» 7 [1956] 177-189).

Tampoco sus milagros¹ fueron manifestaciones apocalípticas de una época en vías de conclusión, sino signos reveladores de un mundo nuevo, que tenía en su misión origen y cumplimiento.²

Especial interés tiene la relación de Jesús con el Reino, que se muestra más claramente a medida que avanza su misión terrena. Esta relación se puede abordar, por así decir, “desde dentro”, a partir de lo que se ha venido llamando “cristología implícita”,³ que tiene principalmente dos focos: la “autoridad” (*éxousía*) de Cristo y el “seguimiento” de Cristo.

Por un lado, conforme va adelante su misión, las obras que Jesús realiza, la autoridad y sabiduría con que habla, no dejan de sorprender al pueblo y plantean con mayor fuerza la cuestión de la identidad de Jesús: ¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen? (Mt 8,27) ¿Quién es éste que hasta perdona los pecados? (Lc 7,49). ¿Quién es, pues, éste de quien oigo tales cosas? (Lc 9,9). La pregunta surge natural, pues por medio de Él se despliega una acción poderosa de Dios en el mundo y, «cosa notable, esa soberanía divina parece ejercerse en la autoridad del mismo Jesús». ⁴ A esta pregunta el Señor no da una respuesta directa, al menos inicialmente; deja, por así decir, que hablen las obras por sí mismas. Incluso, siguiendo a san Marcos, se puede decir que Jesús no quiere que su identidad sea claramente desvelada (“secreto mesiánico”: o más propiamente “reserva”). Sin embargo, la actitud del Señor manifestará un cambio en este punto. Veámoslo con más detalle.

La actividad inicial de Cristo se concentró en la Galilea y en las comarcas limítrofes, interrumpida de vez en cuando por breves viajes a Jerusalén con ocasión de fiestas importantes. Puesto que Jesús procuraba predicar en nuevos lugares y la Galilea no es una región extensa, tras algunos meses su mensaje era ya conocido y empezó a dar lugar a reacciones contrastantes. Es opinión bastante difundida entre los exégetas que tras un primer periodo de favor, en el que Jesús estuvo con frecuencia rodeado de multitudes, su actividad entró en una fase de creciente polémica y hostilidad. Se empezó a delinear cierta oposición, en parte por envidia de quienes le escuchaban, en parte por las exigencias de la doctrina que predicaba, y en parte también porque, tras un

¹ Sobre los milagros de Jesús y su historicidad cfr. B.L. BLACKBURN, *Miracles and Miracle Stories*, en J.B. GREEN et alii (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Inter-Varsity Press, Downers Grove (IL) - Leicester (UK) 1992, 549-560; L. ERDOZAIN, *Los milagros*, «Estudios Eclesiásticos» 77 (2002) 141-162. Una panorámica de las posiciones exegéticas recientes (excesivamente acrítica) en J.J. BARTOLOMÉ, *Jesús de Nazaret, “Ese varón acreditado por Dios con hechos prodigiosos”* (Hch 2,22). *Una reseña de la investigación sobre los milagros*, «Salesianum» 63 (2001) 225-266.

² Cfr. BORDONI, *Gesù de Nazaret. Presenza*, 143.

³ Es decir la cristología que se recaba indirectamente de lo que Jesús dice y obra. Cfr. J.M. CASCARIANO, *La cristología implícita en los evangelios sinópticos*, en IDEM, *Jesús de Nazaret*, Alga, Murcia 1994, 433-484; J. SCHLOSSER, *Q et la christologie implicite*, en A. LINDEMANN, *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Peeters, Leuven 2001, 289-316.

⁴ I. DE LA POTTERIE, *Fundamento bíblico de la teología del Corazón de Cristo. La soberanía de Jesús. Su obediencia al Padre. Su conciencia filial*, en INSTITUTO INTERNACIONAL DEL CORAZÓN DE JESÚS, *Confirmación y desarrollo del culto al Corazón de Cristo*, Edapor, Madrid 1982, 84.

periodo de espera, parecía evidente que su figura no coincidía con la imagen del Mesías que se había forjado la gente.¹ Es lo que algunos han llamado «la crisis galilea».²

El evangelista Marcos estructura su relato en torno a esta temática. Mientras en la primera sección de su evangelio,³ cuando Jesús es aclamado, Marcos insiste en el “secreto mesiánico” dando a entender el riesgo de una mala interpretación del mesianismo de Cristo;⁴ a partir de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, cuando ya la incompreensión de los fariseos y la desafección de numerosos oyentes hace improbable ese riesgo, Jesús empieza a manifestar con mayor claridad su destino de cruz y su identidad, de modo que las dos cuestiones – identidad y tipo de mesianismo – están enlazadas. Desde ese momento, y a la vista del despego de una parte de sus seguidores, Jesús dedica mayor tiempo a la formación de los suyos.⁵ Lo hace con una orientación clara, que se intuye ya en la dureza del reproche dirigido a Pedro,⁶ y se confirma en la enseñanza sucesiva dirigida a todos (discípulos y oyentes): «si alguno quiere venir en pos de

¹ En este sentido el evangelio nos presenta la incredulidad de sus familiares, las dudas de Juan el Bautista encarcelado, el conflicto que el propio Jesús tuvo con sus conciudadanos con ocasión de una visita a la sinagoga de Nazaret, algunos escribas que dudan de su condición mesiánica y le piden una señal del cielo. San Juan cuenta también el episodio del rechazo de su discurso del pan de vida, y dice que muchos lo abandonaron y ya no le seguían (cfr. Jn, 6,66). De esta incredulidad son un eco los lamentos de Jesús sobre las ciudades de Corozáin, Betsaida y Cafarnaún, situadas a orillas del lago de Tiberíades (cfr. Mt 11,21-24).

² Cfr. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 2002, 115; M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. SIGNORE e Cristo*, II: *Gesù al fondamento della cristologia*, Herder - Pul, Roma 1982, 313. En todo caso no hay que pensarla como un fracaso o el hundimiento de lo que se había construido, sino más bien como una fase de desinterés y abandono por parte de muchos. Tras un buen período de actividad, no sólo los opositores, sino incluso los discípulos no le comprendían suficientemente. Cfr. R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, W.B. Eerdmans Paternoster Press, Grand Rapids (MI) - Cambridge Carlisle (UK) 2002, 309-319.

³ Es frecuente entre los especialistas distinguir dos secciones en el evangelio de Marcos: en la primera, Jesús se revela progresivamente como Mesías itinerante que predica el Reino, y que convoca a su alrededor los discípulos y la multitud (1,14-8,26); en la segunda se revela el misterio del Hijo del Hombre escatológico, que realiza el Reino mediante su pasión (8,27-16,8). El núcleo de esta segunda sección y de todo el evangelio marcano es 8,27-10,52, donde, a la confesión de Pedro en Cesarea, sigue el anuncio de la pasión-muerte-resurrección, con la necesidad para el discípulo de seguir a Jesús por su camino de renuncia y sacrificio. Una explicación detallada de la estructura de Marcos en R.A. GUELLICH, *Mark, Gospel of*, en GREEN *et alii*, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 516-517. Cfr. también G. SEGALLA, *Teologia dei sinottici*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, 375-378.

⁴ El énfasis del evangelista en el silencio «sirve a retrasar un juicio prematuro sobre la persona y misterio de Jesús, hasta la cruz y la resurrección; ahí, y sólo ahí, se desvela plenamente el significado», A.J. HULTGREN, *Christ and His Benefits. Christology and Redemption in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1987, 60.

⁵ Cfr. J. POTIN, *Jésus. L'histoire vraie*, Centurion, Paris 1994, 316-317; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Macmillan & Co., New York 1963, 147.

⁶ «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días. Hablaba de esto abiertamente. Tomándole aparte, Pedro, se puso a reprenderle. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: “¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres”» (Mc 8,31-33). Recordemos que Marcos resume en su evangelio la predicación petrina: a Pedro esas duras palabras no dejarían de resonarle.

mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8,34). En estas palabras la soberanía real de Dios que Jesús predica, se realiza sólo a condición de seguirle por la vía de la renuncia y de la abnegación. Jesús no aparece aquí como mensajero del Reino, sino como su centro y modelo. En la intención de Jesús «el discípulo no se caracteriza sólo por su aceptación del mensaje del reino de Dios que viene mediante la conversión del corazón: incluye también una adhesión particular a Cristo y a su vida»,¹ es decir, la decisión radical de compartir con Él su misión y su destino.

Los dos aspectos que hemos señalado en referencia a la “cristología implícita” muestran suficientemente la centralidad de Cristo en el reino que predicó, la cual últimamente sólo se podía fundar en el misterio de su persona, tal como Jesús mismo la percibía, es decir, desde su condición filial de Hijo de Dios. La crítica bíblica de los últimos decenios ha estudiado a fondo también este aspecto: la conciencia filial de Jesús.² Los datos que proporcionan los evangelios permiten apurar que Jesús «hablaba de Dios como Padre suyo en un sentido totalmente único».³ En los cuatro evangelios aparece en boca de Jesús la distinción entre “mi Padre” y “vuestro Padre”.⁴ Se ha estudiado bastante también el particular uso que hace del término *Abba* (Padre mío: Mc 14,36), que debió quedarse grabado en los discípulos, tanto como para pasar a la primitiva comunidad cristiana, donde lo hallamos en san Pablo (Ga 4,6; Rm 8,15).⁵ En otras ocasiones Jesús se refería a Sí mismo usando el título “Hijo” en sentido absoluto (*el Hijo*).⁶ En definitiva, Jesús se sentía Hijo de Dios y esa filiación contenía un conocimiento íntimo y exclusivo del Padre y una conciencia de representarlo plenamente en el mundo.⁷ Sin embargo, su filiación, como su mismo mesianismo, podía ser incorrectamente entendida;⁸ de ahí que Jesús históricamente asoció su filiación a su obediencia al Padre y desveló su identidad principalmente en el contexto de su destino sufriente.⁹ Este modo de obrar permitía que la identidad filial de Cristo

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, II, 323.

² Los trabajos capitales se sitúan ya en los años 60 con W. MARCHEL, *Abba Père! La prière du Christ e des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament*, Biblical Institute Press, Roma 1971 (1ª ed.: 1963), y J. JEREMIAS, *Abba und das tägliche Gebet im Leben Jesu und der ältesten Kirche*, Göttingen 1966 (traducción española en *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1981, 17-89).

³ DE LA POTTERIE, *Fundamento bíblico*, 106.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Abba* se usaba normalmente en ámbito familiar, indicando “Padre” o “Padre mío”, pero no para la relación con Dios. Cfr. SEGALLA, *Teología bíblica*, 174. Lógicamente los discípulos recordarían la expresión como algo singular de Jesús, específico suyo. En el judaísmo del siglo I era frecuente referirse a Dios con la expresión “Padre nuestro que estás en los cielos”.

⁶ Entre los lugares de segura autenticidad se encuentran la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-9), el *logion* de la hora final (Mc 13,32) y el del conocimiento recíproco entre el Padre y el Hijo (Mt 11,27). Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 187-189.

⁷ Cfr. Lc 10,22.

⁸ Como de hecho ocurrió con los que le gritaban: «Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo: “Soy Hijo de Dios”». (Mt 27,43).

⁹ S. Juan lo expresa claramente en su evangelio cuando pone en boca de Jesús estas palabras: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo» (Jn 8,28).

quedara unida a la donación total de Sí mismo, lo que abría el camino para una comprensión de Dios y del Reino centradas en el amor (*agápe*).

b) Jesús ante su muerte

Se puede, sin embargo, cuestionar si una comprensión de este tipo en la que todo parece encontrar unidad (la concepción de Dios, la percepción del reino, el destino sufriente, etc.) responde realmente a la historia, o es más bien el punto de llegada del proceso de reflexión llevado a cabo por la comunidad primitiva, la cual, si quería tener alguna posibilidad de ser escuchada, necesitaba dar razón de la muerte de Jesús. En último término, y aunque con la Escritura en la mano se pudieran encontrar textos que prefiguraban el acontecimiento de la cruz, sin un modelo para explicar el sentido de la “muerte del Mesías”, la credibilidad de la predicación cristiana quedaba seriamente mermada.¹ Por eso se justifica la pregunta de si la centralidad de la cruz y la doctrina sobre su valor salvador tuvieron origen en Jesús mismo o en la comunidad primitiva. Intentando dar una respuesta, los especialistas se han concentrado sobre tres cuestiones: si se debe sostener, desde el punto de vista histórico, que Jesús previó y abrazó su destino de cruz; si, en caso positivo, atribuyó un sentido preciso a esa muerte; y, por último – ésta es la pregunta central – cómo compaginar su predicación del Reino con su muerte salvadora.

Respecto al primer asunto hoy no puede haber ya dudas. Ha sido superado el escepticismo de Bultmann que no le permitía decir nada de preciso.² Aunque las predicciones explícitas sobre la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33) admiten la posibilidad de ser precisadas desde el acontecimiento ya cumplido, textos como la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46) o la pregunta a dos discípulos sobre si pueden beber ellos el «caliz que Yo he de beber» y ser bautizados con «el bautismo con que he de ser bautizado» (Mc 10,39; Mt 20,23) garantizan suficientemente las exigencias críticas de historicidad.³ Lo mismo indica el comportamiento de Jesús que sube resueltamente a Jerusalén al encuentro de su destino, y no se detiene, aunque conoce la suerte que han corrido los profetas y ha seguido de cerca el doloroso final de Juan el Bautista.⁴ Además, Jesús se había encontrado desde muy pronto con la oposición de algunos fariseos y de

¹ Cfr. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988, 43.

² En la reacción a Bultmann tuvieron importancia, entre otros, algunos trabajos de J. Jeremias recogidos en su *Neutestamentliche Theologie. Teil 1. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971 (trad. española: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1985). En ámbito católico fue notable la contribución de H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Herder, Freiburg 1975 (trad. española: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegeticas y panorámica*, Salamanca, Sígueme 1982); IDEM, *Gottes Reich, Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Herder, Freiburg 1983 (trad. italiana: *Il Regno di Dio e il destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annunzio del Regno*, Jaca Book, Milano 1996).

³ En otra ocasión Jesús invita a los discípulos a seguirlo hasta el final sin temer a los que “matan el cuerpo” (Lc 12,4; 14,27)

⁴ Cfr. C. PORRO, *Sviluppi recenti della teologia della croce*, «La Scuola Cattolica» 105 (1977) 383.

las clases dirigentes, tanto en Galilea como posteriormente en Jerusalén, y era consciente de la determinación con que algunos se oponían a su doctrina, hasta buscar su muerte.¹ Todos estos datos no manifiestan sólo una presciencia sino también una disponibilidad a padecer, que ha dejado numerosas huellas en los evangelios, incluido el de san Juan. Cuando el cuarto evangelista relata el arresto de Jesús y el conato de oposición de sus discípulos a ella, pone en boca de Jesús la siguiente afirmación: «la copa que me ha dado el Padre, ¿no la voy a beber?» (Jn 18,11).

Es igualmente razonable pensar que si Jesús pudo prever su muerte le atribuyera un significado acorde con la misión que el Padre le había encomendado. En esta línea, J. Jeremias, tras estudiar los textos que verosíblemente recogen más a la letra afirmaciones de Jesús (las palabras de Cristo al instituir la Eucaristía,² los *logia* del rescate,³ de la espada⁴ y de Elías,⁵ la expresión “será consignado”,⁶ y los temas de la agresión al pastor⁷ y de la intercesión por los pecadores⁸), concluye: «la pasión se explica en general como acción vicaria en favor de la multitud»,⁹ es decir, teniendo como horizonte interpretativo el cuarto poema del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12).¹⁰ De entre estos textos los dos más importantes son probablemente el *logion* del rescate y las palabras sobre el cáliz en la Última Cena, tanto por el significado como por las garantías de autenticidad que ofrecen.

El *logion* del rescate corona algunas enseñanzas de Jesús sobre la necesidad de servir. Su formulación es la misma en Mateo y Marcos: «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45). En este último evangelio – que seguiré aquí – constituye un texto clave, pues con él termina la sección central del evangelio, que prepara la pasión de Jesús.¹¹ A favor de la historicidad de estas palabras están su marcado carácter semítico,¹² su presencia tanto en los sinópticos como en san Pablo (múl-

¹ Cfr. Mc 3,16; 11,18; Lc 13,31.

² Cfr. 1Co 11,23-33; Lc 22,15-20; Mc 14,22-25; Mt 26,26-28.

³ Cfr. Mc 10,45; Mt 20,28.

⁴ Cfr. Lc 22,35-38.

⁵ Cfr. Mc 9,12.

⁶ Cfr. Mc 9,31 par; 14,41 par; Lc 24,7.

⁷ Cfr. Mc 14,27b.

⁸ Cfr. Lc 23,34a. Según Jeremias los textos de Lc 22,16-18 par y Mc 14,25 se deben entender a la luz del ayuno practicado en la Iglesia de Palestina para apresurar la venida del Mesías.

⁹ JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 342.

¹⁰ No todos, sin embargo están de acuerdo, sobre una posible identificación de Jesús con la figura del Siervo sufriente. *Status quaestionis* parciales sobre las posiciones de los exégetas al respecto se pueden encontrar en W. M. BECKER, *The Historical Jesus in the Face of His Death. Internal, Historical, and Systematic Perspectives*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1994, 105-160 (esp. en pp. 98 y 99 las notas 58 y 59); S. MCKNIGHT, *Jesus and His Death: Some Recent Scholarship*, «Currents in Research: Biblical Studies» 9 (2001) 185-228. Señalamos también, aunque no lo hemos podido consultar, W. H. BELLINGER, W. R. FARMER (eds.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 1998.

¹¹ S. PAGE, *Ramson Saying*, en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 660. «Este dicho es uno de los más importantes del Evangelio», afirma V. Taylor (*The Gospel According to Saint Mark*, McMillan, London 1963, 444).

¹² Las expresiones: “Hijo del Hombre”, “dar su vida”, “por muchos” son buena prueba. Cfr. W. J. MOULDER, *The Old Testament Background and the Interpretation of Mark x*, 45, «New Testament Studies» 24 (1978) 120. El estilo semita se aprecia también si se compara con la forma paulina mucho más helenizada de 1Tim 2,5-6: «Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos».

tiple atestación),¹ y su colocación al término de una escena embarazosa para los discípulos: Jesús les reprende tras la discusión entre ellos sobre quién debe ser el mayor en el Reino. En este contexto, Jesús glosa su condición de servidor, que debe ser normativa para el discípulo. Algunos autores, notando que la segunda parte del *logion* (10,45b: «y a dar su vida como rescate por muchos») está ausente en la recensión de Lucas del altercado entre los discípulos,² la consideran una glosa del evangelista. Hay motivos, sin embargo, para pensar que también esta segunda parte trasmite palabras de Jesús o, al menos, que la idea en ella recogida tiene su origen en Jesús.³ Por un lado está más unida con la primera parte de lo que parece a primera vista, e incluso da la impresión de ser requerida;⁴ además encuentra fuertes resonancias en Isaías,⁵ el profeta que más aparece en boca de Jesús; por último, es frecuente encontrar palabras de Cristo de indudable autenticidad que tienen un estilo literario y se sitúan en horizontes de pensamiento semejantes.⁶ Se sigue que, desde un punto de vista rigurosamente

¹ Mc 10,45; Mt 20,28; Lc 22, 27; 1Tim 2,5-6.

² Lc 22,24ss menciona sólo el tema del servicio de Cristo, pero no habla del “rescate”. Probablemente elabora el dato tradicional en modo independiente de Marcos (cfr. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 335-336).

³ Aunque el evangelista ha podido unirlos autónomamente en su labor de *editing* para transmitir mejor la idea.

⁴ El libro de Daniel (Dn 7,13-14) presenta la figura del Hijo del Hombre, personaje celeste que recibe del “Anciano” (Dios) imperio, honor y gloria, y al que todos los pueblos sirven para siempre. Se evoca la promesa que Dios hizo a David: «su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás». En el *logion* de Mc, sin embargo, la perspectiva da un vuelco: el Hijo del Hombre no es el servido, sino el servidor. Más aún, ha venido para hacer este servicio (V. Taylor: «*Kai gar* es uno de los dos, *etenim*, o el todavía más enfático *nam etiam*»; hay que traducir: «*pues ciertamente* el Hijo del Hombre no ha venido...», *The Gospel According*, 444). Hay aquí una proximidad con la teología del himno de Fp 2 que no ha pasado inadvertida (cfr. MOULDER, *The Old Testament*, 122). La magnitud de la paradoja demanda mayor explicación: ¿Por qué ha de rebajarse a servir tan grandioso personaje? La segunda parte del *logion* da la respuesta: puesto que él puede verdaderamente rescatar a la multitud.

⁵ Son numerosos los exégetas que ven puntos de contacto con la teología isaiana del Siervo de Jahvé, especialmente con Is 53,10-12. No se trata sólo de la terminología: «más allá de las semejanzas lingüísticas, la noción de dar voluntariamente la vida es central en Is. 53» (FRANCE, *The Gospel of Mark*, 420), aunque, como dijimos, la cuestión ha sido objeto de intenso debate. En cambio no se ha valorado suficientemente la radicación del *logion* en la teología de Is 43,3-4, salvo en P. Stuhlmacher (*Vicariously Giving His Life for Many*, *Mark 10, 45 [Mt 20, 28]*, en IDEM, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology*, Philadelphia, Fortress Press 1986, 16-29) y W. Grimm. En Is 43,3-4 se afirma que, por amor, Dios da hombres y naciones en cambio de la vida de Israel: «Pondré la humanidad en tu lugar, y los pueblos en pago de tu vida» (v. 4). De la misma opinión es HENGEL, *Crocifissione*, 181.

⁶ En varios textos (por ejemplo, en las parábolas de la oveja perdida y del hijo pródigo) Jesús considera el pecado como “perdición”. En Lc 19,10 esta perdición explica la misión de Jesús: «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido». En otros contextos se pone en relación con un precio, como en Mt 16,26: «¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?». El texto deja entrever la presencia del tema veterotestamentario del rescate: el pecador no puede rescatar su vida: «¡Si nadie puede redimirse ni pagar a Dios por su rescate!», dice el Salmo 49,8 (fuente para Mt 16,26). «Pero Dios rescatará mi alma, de las garras del *seol* me cobrará» afirma enseguida el salmista (Sl 49,16). Lo que en cambio el hombre puede hacer es dedicar su vida a la causa de Jesús: «porque quien quiera salvar su vida,

histórico, es probable que Jesús haya hecho alusión al rescate de los pecadores como motivo de su muerte.

Con mayor claridad emerge este sentido en el relato de la Última Cena. No debería haber duda alguna sobre la historicidad de lo narrado, aunque las cuatro versiones difieran levemente.¹ Son detalles accidentales que explican o precisan para cada lector-tipo el significado común a los textos. Por otro lado la práctica eucarística de la primitiva Iglesia está sólidamente testificada desde el inicio, como muestran los datos provenientes del epistolario paulino y la memoria de los primeros pasos de la Iglesia.² Por éste, y varios otros motivos, hay que atribuir a Jesús los gestos eucarísticos y su sentido.³ Éste último está ya implícito en la palabra esencial sobre el cuerpo: «mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio y dijo: “Tomad, este es mi cuerpo”» (Mc 14,22). La fracción del pan y su distribución a los presentes contienen la idea que ese Cuerpo que Jesús les entrega va a padecer/morir por ellos. El gesto siguiente es aún más explícito: «Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, y bebieron todos de ella» (v. 23). Todos participan de esa única copa, cuyo sentido se explica inmediatamente: «Y les dijo: “ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos”». La fórmula, sobria, pero densa de contenido, evoca presumiblemente tres referencias: la alianza nueva,⁴ el sacrificio del siervo⁵ y la liberación pascual.⁶ De todo ello se benefician los discípulos que participan del cáliz.

la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16,25). Tanto el lenguaje como las ideas de estos textos contextualizan nuestro *logion*: Jesús se ha podido considerar a sí mismo “medio” de la acción de Dios para rescatar a los pecadores, dando su vida por ellos.

¹ Cfr. 1Co 11,23-33; Lc 22,15-20; Mc 14,22-25; Mt 26,26-28. Cfr. P. BENOÎT, *Les Récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, en IDEM, *Exégèse et théologie*, I, Cerf, Paris 1961, 210-239.

² Cfr. A. GARCÍA-IBÁÑEZ, *La eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Eunsa, Pamplona 2009, que concluye (p. 51): «La cronología de los relatos muestra que, entre la muerte de Cristo y la fecha de aparición de esta tradición litúrgica no transcurrió un notable lapso de tiempo».

³ Pablo, por ejemplo, está convencido de haber recibido lo que trasmite sobre la Cena de una tradición que se remonta al Señor (cfr. 1Co 11,23). La importancia que los relatos atribuyen a los dos gestos sobre el pan y sobre el vino, y el hecho de que tienden a desligarse del contexto de la cena pascual, sólo es posible si se trata de un recuerdo de lo que Jesús hizo. Está presente el estilo de Jesús en el *amen* que precede la afirmación (Mc 14,25), en el pasivo divino que usa Lc 22,22, etc. Cfr. J. JEREMÍAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, 220-221.

⁴ La sangre derramada evoca las palabras de Moisés (Ex 24,8) en la ceremonia original de la alianza sinaítica, que siguió la Pascua y la salida de Egipto y concluyó el proceso de formación del pueblo de Dios: «Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: “Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras”». Como la primera alianza fue sellada con un sacrificio y Moisés aspergió el pueblo con la sangre de la víctima, de modo análogo la nueva alianza se inaugura con un sacrificio del que participa el pueblo nuevo. Necesariamente se evocan a la vez las profecías de Jr 31,31-34 y el texto de Za 9,11 que se refieren a la nueva alianza que Dios habría de estipular. Cfr. FRANCE, *The Gospel of Mark*, 570.

⁵ El lenguaje sacrificial seguido del “por muchos” evoca también aquí los “muchos” de la traducción de los LXX del cuarto poema del Siervo de Jahvé, en Is 53,11-12, como ya ocurría con el *logion* del rescate. Cfr. *ibidem*, 570-571.

⁶ El contexto pascual está presente, sin duda, en las palabras de Jesús. La sangre del cordero pascual marcó las casas de los judíos y el sacrificio del cordero formó parte del plan liberador de Dios. Cfr. *ibidem*, 571.

A la luz de estos textos, Jesús dio a entender que su muerte era necesaria para instaurar el Reino. A través de ella se realizaba la definitiva reconciliación de Dios con su pueblo y se estipulaba una nueva alianza con valor y significado universal. Esto ha planteado una cuestión de compatibilidad con su ministerio precedente, pues también en éste estaba implicada la salvación. Es decir, si Jesús predica que la salvación o la perdición se deciden en la posición que se adopte ante Él y su mensaje, si es clave la aceptación de Jesús, entonces no parece serlo su muerte.¹ Desde otro punto de vista, si Jesús esperó que su predicación de conversión pudiera tener éxito y ser favorablemente acogida, entonces su muerte no debió tener inicialmente ninguna función.

En realidad no es necesario oponer las dos cosas (ministerio y muerte), ni es imprescindible conjugarlas en sentido puramente histórico (primero Jesús pensaba en una instauración del Reino por su misión, pero ante el fracaso de ésta, se persuadió de que su muerte era el único medio). Hay que notar con Schürmann que la *basileia* que Jesús predica está marcada por su conocimiento íntimo del Padre, y por su convicción de que el Padre lo envía para la salvación de los pecadores.² Con Wright, que Jesús entendió en todo momento sus palabras y acciones como actuación por su parte de aquello que Dios había prometido cumplir a favor de Israel y de la humanidad entera.³ Desde estas perspectivas lo verdaderamente central es el plan, lo que el Padre determina en orden a instaurar el Reino, lo que indican las Escrituras y lo que Él conoce en su intimidad filial: a eso atendió Cristo. Que las reacciones pudieran ser opuestas, incluso con radicalidad, no pudo ser una sorpresa para Jesús, ni algo que descubrió andando el camino. ¿Acaso esa oposición no aparecía patente en la historia de Israel, no sólo pasada, sino también presente? Desde el principio se le debió prospectar que ese proyecto apuntaba hacia el sacrificio de su vida.⁴ Si algunos detalles de ese destino pudieron perfilarse progresivamente, la realidad de la plena y filial disposición de su vida⁵ tuvo que animar desde el inicio su predicación de la *basileia*.⁶ Por lo demás, en la vida de Jesús quedó siempre un espacio de libertad

¹ «¿Cómo compaginar (con la predicación sobre el Reino) la convicción de que Dios realiza la salvación de los hombres sólo por la muerte de Jesús?, ¿no se desvaloriza así a *posteriori* toda la actividad anterior de Jesús, rebajándola a mero antecedente?» KASPER, *Jesús el Cristo*, 204-205. Cfr. también SCHÜRMAN, *Regno di Dio*, 20.

² Cfr. SCHÜRMAN, *Regno di Dio*, 45-46.

³ Cfr. WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 653.

⁴ Notemos con Schürmann que tanto el celibato de Jesús (que contaba ya con más de treinta años) como su rica doctrina sobre el Padre, el Reino, etc. (que no pudieron formarse en el breve intervalo de su vida pública) son signo de que, antes de empezar su misión, Jesús había ya madurado lo fundamental de ella. Cfr. *Regno di Dio*, 36-37.

⁵ Su estar plenamente destinado a realizar la misericordia de Dios, aunque ésta siguiera una vía impracticable.

⁶ S. Juan evidencia el carácter nativo y divino del conocimiento de Cristo, que se da en armonía con el modo normal del conocer humano histórico. «Lo notable de la presentación que hace S. Juan del conocimiento de Cristo es que [...] por un lado, Cristo posee el conocimiento divino del Verbo, habla del Padre como un testigo ocular, y no se le oculta nada de la obra de la salvación; pero por otro el cuarto evangelio muestra también el conocimiento ordinario del hombre Jesús, que penetra, por simpatía e intuición, en la intimidad del corazón del hombre, o que, simplemente, se informa

para el Padre, por encima de cualquier certeza suya, como muestran las palabras de su oración en el huerto: Jesús entiende que ante la hora de muerte que se acerca inexorable, es siempre posible una diversa disposición del Padre.¹

c) El Resucitado y la salvación

«La salvación no es sólo algo obtenido por Jesús, es también algo que se realizó en Él».² Esta frase del padre Durrwell – uno de los autores que contribuyeron a renovar la teología de la resurrección³ – podría sintetizar la perspectiva desde la que la soteriología reciente afronta el misterio de la resurrección de Jesús. En los últimos siglos había prevalecido un encuadramiento de corte apologético, que presentaba este misterio desde la perspectiva de la credibilidad de la fe cristiana, pero que apenas dejaba espacio a la consideración soteriológica. Esta penuria era también el fruto de una polarización soteriológica hacia el misterio de la cruz, que parecía abocar a sí misma toda relación con la salvación del hombre. Había ciertamente un desequilibrio entre los dos acontecimientos salvadores, y colmarlo se presentaba como una tarea necesaria.⁴ Efectivamente, en el Nuevo Testamento, la resurrección de Cristo presenta una soteriología muy rica: «es un acto de Dios, un acto de creación»;⁵ es el acceso a una forma de existencia corpórea transfigurada, incorruptible, gloriosa, plena, *pneumatica*;⁶ es la apertura de una fuente de presencia y de vida nueva para la Iglesia y el cristiano;⁷

de los acontecimientos como cualquier otro hombre». I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, 309. En todo caso, este evangelio subraya, aún más que los sinópticos, la completa previsión que Jesús tuvo de su “hora”, y que le permitió una entrega libérrima. Cfr. *ibidem* 308-309.

¹ «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa», Lc 22,42.

² F.-X. DURRWELL, *La Pâque du Christ selon l'Écriture*, en M. BENZERATH, A. SCHMID, J. GUILLET et alii, *La Pâque du Christ, Mystère du salut*, Cerf, Paris 1982, 11.

³ Sobre todo con su obra *La Résurrection de Jésus*, Le Puy 1950, reelaborada por el autor en diversas ocasiones y reescrita a partir de la 10 edición francesa en el 1976 [trad. española de esta 10 edición francesa en *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1979]. En este proceso de reelaboración el autor fue perdiendo continuidad con la *theologia recepta*, y sostuvo algunas opiniones criticables, como por ejemplo la simultaneidad entre la muerte y la resurrección de Cristo. J. Mimeault ha estudiado con profundidad la obra teológica de Durrwell, señalando, junto con los méritos del religioso redentorista, sus aspectos discutibles (cfr. J. MIMEAULT, *La soteriologie de François-Xavier Durrwell. Exposé et réflexions critiques*, Pug, Roma 1997).

⁴ Lo muestra bien Durrwell, recordando una experiencia de sus estudios cuando era seminarista: «El profesor de dogmática – escribe –, el P. Dillenschneider era el mejor de todos. Trataba de superar una larga tradición que privilegiaba los aspectos morales y jurídicos en el estudio de la Redención. Un día de 1937 hacia el final de mi estancia en el seminario, dedicó una hora al papel de la resurrección de Cristo (ndr: en la redención). Inspirándose en un artículo de santo Tomás, mostró que la resurrección no es causa meritoria, que tiene por objeto recompensar a Cristo, que es para nosotros modelo de la justificación y causa de la futura resurrección de los cuerpos. Tras esa hora yo estaba seguro, sin saber por qué, que la resurrección de Cristo era bastante más que aquello, que era algo verdaderamente grandioso». *La Pâque*, 11.

⁵ B. RIGAU, *Dio l'ha risuscitato. Egesesi e teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1976, 429.

⁶ Cfr. *ibidem*, 491-492.

⁷ «La resurrección afecta al creyente hasta las fibras más íntimas de su ser, porque mediante la fe el cristiano entra en la dimensión escatológica, definitiva y última de la revelación divina, donde la salvación está determinada por la presencia viviente y dinámica de Cristo», *ibidem*, 511.

es causa eficiente y configuradora de la resurrección universal del final de los tiempos.¹ Estos elementos, que conforman la dimensión soteriológica de la resurrección de Jesús, obviamente se fundan en el realismo de ésta (: resucitó verdaderamente) y en su carácter corpóreo. Pero ambos aspectos han sido objeto de discusión.

La historicidad de la resurrección de Jesús continúa siendo argumento de numerosos estudios. La temática es una “espada de dos filos”, como en tiempos de san Pablo, porque, en definitiva, *tertium non datur*: los intentos de mediar entre las posiciones realistas (que afirman la resurrección corporal) y las escépticas (que la niegan o la relegan a la subjetividad del creyente) acaban en puro verbalismo. Existe un consenso bastante general de que, tras la muerte de Jesús, los discípulos se beneficiaron de experiencias particulares, formuladas en los evangelios como apariciones del Resucitado, que dieron origen a su proclamación del evangelio. Aunque algunos han teorizado que basta una genérica presencia de Cristo en el ánimo de los discípulos para explicar esas experiencias, la posición de que se trató de verdaderas apariciones ha hecho valer sus credenciales,² y es actualmente sostenida por los mejores especialistas.³ Pesa sobre todo el hecho de que la resurrección de Jesús se predica desde el primer momento (como testifica la cronología paulina junto con sus cartas), y de que, con el lenguaje de *resurrección*, el mundo judío del siglo I sólo podía entender un regreso a la vida en forma corporal (y que, por tanto, la predicación apostólica requería que la tumba de Cristo estuviera vacía). También algunos aspectos de los relatos muestran con claridad que se están recordando acontecimientos (el notable papel atribuido a las mujeres, por ejemplo), y algunas afirmaciones de los apóstoles Pedro y Pablo indican que ellos mismos eran bien conscientes de que el anuncio era difícil de aceptar, pero no podían sustraerse a él sin renegar de Dios,⁴ de ahí que estuvieran dispuestos a evangelizar incluso al precio de sus vidas. Una percepción mejor documentada de algunos de estos aspectos, unido

¹ Cfr. *ibidem*, 555.

² Una síntesis de las distintas posiciones sobre la resurrección de Jesús se encuentra en G.R. HABERMAS, *Mapping the Recent Trend towards the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions*, en R. STEWART (ed), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 78-92. Otros trabajos útiles en esta línea: IDEM, *Experiences of the Risen Jesus: The Foundational Historical Issue in the Early Proclamation of the Resurrection*, «Dialog: A Journal of Theology» 45 (2006) 288-297; G. O'COLLINS, *The Resurrection. The State of the Question*, en S. T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS (eds.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997, 5-28; J.A. SAYÉS, *La resurrección de Jesús y la historia. Problemática actual*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1983.

³ Como J. D. G. Dunn, N. T. Wright, W. L. Craig, R. H. Gundry, G. R. Habermas, M. J. Harris, T. Peters ...

⁴ Pablo, por ejemplo, afirma que si él estuviera predicando la resurrección de Cristo y ésta no hubiera tenido lugar, su predicación sería una especie de blasfemia: «Y si no resucitó Cristo [...] somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó» 1Co 15,15. Respecto a Pedro, cfr. Hch 4,19b-20.

a la ausencia de alternativas razonables, depone a favor de la historicidad sustancial de los relatos.¹

Sin embargo, a la hora de conceptualizar el carácter corpóreo de la resurrección de Jesús puede introducirse un cierto escepticismo. «Muchos creyentes en la resurrección la entienden más o menos como un fenómeno espiritual», escribe Gundry. Y continúa: «Algunos dicen que el relato de la tumba vacía no es histórico, y que el cuerpo muerto de Jesús siguió el proceso normal de los cadáveres, aunque Jesús mismo gozó de la resurrección en la forma de una exaltación incorpórea o de una existencia celestial. Otros, que conceden mayor crédito a la tumba vacía, dicen que estaba vacía porque el cuerpo de Jesús desapareció [*evaporated*], por así decir, de modo que el Jesús resucitado no es una entidad física; o que su cadáver se transformó en un cuerpo viviente pero esencialmente inmaterial, que adopta características físicas sólo cuando lo requieren sus apariciones».²

Algunas de estas posiciones han tratado de fundarse bíblicamente en la idea de que la visión paulina de la resurrección de Cristo apunta hacia la inmaterialidad, y es anterior a la formación de los relatos evangélicos; estos últimos, que subrayan más los aspectos físicos, responderían a una fase sucesiva de la tradición. Se hace referencia a un cierto número de textos paulinos y, principalmente, a la oposición entre “cuerpo natural” y “cuerpo espiritual” (1 Cor 15,44). Pero aunque lógicamente san Pablo habla del resucitado según su propia experiencia – y en ese sentido hay una cierta originalidad en su comprensión –, su visión no se opone a la de los evangelios, sino más bien ambos enfoques se refuerzan mutuamente. Ambos indican con diversos matices la continuidad y la novedad entre la existencia terrena y la gloriosa. En particular, la expresión “cuerpo espiritual” (*soma pneumatikon*) de 1Cor 15 está precedida por una larga argumentación que pone bien de manifiesto esa continuidad/discontinuidad. En ese contexto, el apóstol habla de un cuerpo espiritual «no en el sentido de “inmaterial” sino de sobrenatural [], no porque esté hecho de “espíritu”, sino porque es un cuerpo adaptado a la existencia escatológica y puesto bajo el dominio del Espíritu».³ Esto mismo se desprende también de los relatos evangélicos cuando pre-

¹ Desde este punto de vista ha tenido importancia el ponderoso volumen de N.T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008 [original inglés, 2003]. Por otro lado, como afirma Pannenberg refiriéndose a los intentos de explicar las apariciones como experiencias psicológicas, «uno a veces se sorprende de lo fácilmente que historiadores, que examinan sus fuentes con grandes dosis de escepticismo, creen en cambio sus propias imaginaciones sin verificarlas con el mismo rigor», W. PANNENBERG, *Resurrection: the Ultimate Hope*, en K. TANNER, C.A. HALL, *Ancient and Postmodern Christianity. Paleo-orthodoxy in the 21st Century. Essays in honor of Thomas C. Oden*, InterVarsity Press, Downers Grove 2002, 260.

² R. H. GUNDRY, *The Essential Physicality of Jesus' Resurrection according to the New Testament*, en J.B. GREEN, M. TURNER, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994, 204-205.

³ G. D. FEE, *The First Epistle to Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, 786. «El cuerpo resucitado estará animado y vigorizado por el Espíritu como el cuerpo terreno (el *soma psychikon*) está animado y vigorizado por el principio vital, o por la fuerza que al inicio de la Creación introdujo

sentan las apariciones como acontecimientos a la vez misteriosos y humanos. Se subraya paradójicamente la realidad físico-corpórea del Resucitado,¹ pero no se oculta el hecho de que su nueva condición se sustrae a las leyes físicas e históricas.² No podía ser de otro modo: sus apariciones «no podían obedecer a la ley de nuestras constataciones sensibles, efectuadas en el espacio y en el tiempo, so pena de convertirse en el signo de lo que no es; y los discípulos que, por no haber resucitado todavía, necesitan todavía de sus sentidos para “ver” a Jesús, no pueden servirse de ellos más que con la condición de que la manifestación de éste tenga sentido para ellos en la trama de la historia con Él».³ Las apariciones debían materializar, por tanto, lo escatológico y final en el presente histórico. Se debía captar que «a pesar de la discontinuidad entre la actual realidad física corruptible y la incorruptible del mundo futuro, existe una continuidad subyacente entre la vida corpórea actual y la futura».⁴

Esta continuidad/novedad sitúa la vida humana más allá de la muerte con «el realismo de una “condición de existencia” personal, espiritual y corpórea»,⁵ en la que se hace visible la vida eterna que Dios posee en plenitud. La nueva corporeidad de Jesús es «el signo y la presencia escatológica de la realidad trinitaria de Dios en la humanidad y en el mundo»: ⁶ la salvación cumplida. Según la Escritura, esa salvación se realiza en Cristo por y para nosotros. De ahí que, del mismo modo que su cuerpo entregado abre la posibilidad universal del perdón, su cuerpo resucitado constituye la fuente de la vida nueva.⁷ Su cuerpo consignado a la muerte se transforma en cuerpo del que fluye la vida: he aquí el núcleo soteriológico de la resurrección de Jesús.

3. La conceptualización bíblica de la obra salvadora de Cristo

Globalmente, la soteriología del Nuevo Testamento puede considerarse una meditación sobre Jesús y, más precisamente, sobre el sentido salvador de su venida e historia. El marco de esa meditación es la historia de la salvación del pueblo de Israel, y sus escrituras proporcionan el contexto y los presupuestos para poder encuadrar la figura y la acción salvadora de Jesús. Estos presupuestos podrían resumirse así: en primer lugar el hecho de que Dios es Salvador,⁸ y

Dios en el hombre cuando sopló sobre él», B. WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, 308.

¹ Los discípulos comen con el Señor, caminan con Él, etc.

² Jesús se presenta ante ellos cuando están reunidos con las puertas cerradas, no le reconocen más que cuando Él lo desea, etc.

³ B. SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, II: *El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa*, Secretariado trinitario, Salamanca 1990, 208.

⁴ WRIGHT, *Resurrección*, 430.

⁵ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, II, 569.

⁶ *Ibidem*, III, 591.

⁷ Cfr. Ro 4,25. También, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III pars, q. 56.

⁸ Insistentemente en los Salmos: «Yahveh es mi luz y mi salvación, ¿a quién he de temer? Yahveh, el refugio de mi vida, ¿por quién he de temblar?» (27,1). «En Dios sólo el descanso de mi alma, de él viene mi salvación» (62,2). Otras expresiones semejantes son recurrentes en libros como el Deuterocanónico: «yo soy Yahveh tu Dios, el Santo de Israel, tu salvador» (43,3).

es, en el fondo, el único verdadero salvador,¹ aunque a veces pueda servirse de intermediarios. Después, que su salvación es gratuita y es fruto de su amor fiel y misericordioso. Dios bendice a Abraham y le hace padre de una muchedumbre porque quiere, y porque quiere se acuerda luego, una y otra vez, de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob.² Por último, que Dios es celoso, es fiel y no cesa en su empeño porque verdaderamente ama a su pueblo.³ Todo esto se funda en la memoria de los prodigios que Dios ha cumplido en el pasado, pero también en su presencia en medio de su pueblo a través del Templo, y en la garantía de que, mediante los sacrificios, Israel puede considerarse siempre pueblo santo, porque a pesar de los pecados y transgresiones, Dios restaura una y otra vez su pacto.⁴ Ese pacto se orienta además hacia un futuro, en el que se espera que quede definitivamente atrás la reiterada experiencia de fracasos y humillaciones, de exilio y opresión extranjera que pesa sobre el pueblo. El pacto apunta a un tiempo nuevo en el que todo cambiará: Dios justificará a su pueblo, lo librará de sus enemigos y le concederá una prosperidad como nunca tuvo. Será la época del Mesías y de la restauración, cuando Él derramará su Espíritu y llenará Israel de bienestar y paz.

Precisamente el cumplimiento de este futuro es el primer dato al que se acogen los autores del Nuevo Testamento. Es lo primero que dice san Pedro en el discurso de Pentecostés: que la promesa se ha realizado con la entronización mesiánica del Resucitado y el envío del Espíritu.⁵ Esto, por un lado, confirma todo el cuadro precedente del Dios de la Alianza,⁶ pero a la vez pone el problema de que la promesa se ha realizado de un modo imprevisible, diferente de lo esperado, porque aparentemente la historia sigue siendo portadora de calamidades. Aquí yace el tema central de la soteriología del Nuevo Testamento, en explicar el hecho, percibido en la fe pascual, de que la vida e historia de Jesús culminada en la Pascua, corresponde profundamente y desarrolla de modo nuevo e impensable la imagen del Dios Salvador. En explicar que esa vida realiza el cumplimiento prometido de la salvación que ese mismo Dios había emprendido con la elección de los Padres y aún antes.⁷

¹ Que el hombre esté necesitado de salvación es, obviamente, un presupuesto correlativo al Dios Salvador. Para la Escritura la necesidad de salvación es algo evidente. Surge «de la experiencia común de la fragilidad de la vida, constantemente amenazada por una interminable secuencia de riesgos – enfermedad y dolor, malas cosechas, hambre e inundaciones, ejércitos enemigos y forajidos, injusticia y opresión, errores humanos, usura y despecho, accidentes, envejecimiento, y mucho más –. El término *salvación* recapitula en sí la ayuda necesaria, el rescate esperado, etc., en definitiva, la condición y situación de uno que ha sobrevivido a todos esos peligros y ha alcanzado una posición que está más allá de ellos: la posición del que ha sido salvado». J. D. G. DUNN, *New Testament Theology. An Introduction*, Abingdon Press, Nashville (TN) 2009, 71.

² Cfr. Gn 12,1-3; Ex 2,24; 6,4-5.

³ «¡Dad gracias a Yahveh, porque es bueno, porque es eterno su amor!», dice el Salmo 117,1.

⁴ Cfr. DUNN, *New Testament*, 78-79.

⁵ Cfr. Hch 2,14.

⁶ Tanto que san Pablo puede decir a los judíos de Roma: «por causa de la esperanza de Israel llevo yo esta cadena» (Hch 28,20).

⁷ Cfr. J. WERBICK, *Soteriologia*, Queriniana, Brescia 1993, 162; SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 152.

Las promesas de Dios se han realizado en Cristo. Los autores del Nuevo Testamento consideran fundamentalmente «lo que Dios ha realizado por nosotros en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, es decir la remoción de todos los obstáculos que se interponían entre Dios y nosotros, y el ofrecimiento que nos hace de participar en su Vida».¹ Pero esta correcta síntesis es quizá prematura, pues para obtenerla hay que resolver antes las dos cuestiones de fondo presentes en ella: la del Mediador y la de la mediación, es decir, la del papel de Cristo en la salvación y la del lenguaje adecuado para expresar su mediación salvadora.

a) Mediador de la salvación

Que Jesús es mediador de salvación constituye una afirmación capital del Nuevo Testamento. Con él llega la salvación. Sin embargo, trazar las líneas de desarrollo de esta mediación y de su significado en el Nuevo Testamento es ya una tarea más compleja. En cada modo de conceptualizar la mediación de Cristo intervienen bastantes factores, relacionados con el tipo de escrito, el ambiente en el que surge, el grado de desarrollo de la cristología, la mayor o menor expectativa de un pronto retorno de Jesús, etc. Hultgren, por ejemplo, distingue cuatro tipos principales de mediación aplicada a Cristo en el Nuevo Testamento:² en los dos primeros, aunque Cristo es el agente de redención, el actor principal de esa redención es Dios, mientras que en los otros dos es más bien al revés: el acento cae más sobre Cristo, a quien se ve cómo el protagonista del rescate de la humanidad y de su reconciliación con Dios. Los cuatro tipos serían: la redención *cumplida en Cristo*;³ la redención *confirmada a través de Cristo*;⁴ la redención *ganada por Cristo*;⁵ y la redención *mediada por Cristo*.⁶ En todo caso, en estas fluctuaciones hay que ver más la dificultad para expresar de modo sistemático y completo algo tan amplio y rico como la mediación de Cristo, que un intento de decantarse por una u otra de ellas.⁷ Si, como afirma Grillmeier, «en ningún

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (cti), *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994), [IDEM, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 499-500].

² HULTGREN, *Christ and His Benefits*, 41-44.

³ Dios obra la reconciliación con el hombre a través del misterio pascual de Cristo. Esta visión se atribuye sobre todo a las primeras cartas de san Pablo y al evangelio de Marcos.

⁴ La cruz y resurrección de Jesús vendrían esencialmente a confirmar el propósito redentor de Dios manifestado en sus promesas. Sería la visión del evangelio de Mateo y los escritos de Lucas.

⁵ Se subraya la acción potente de Cristo para derrotar las potencias enemigas y establecer su reino celestial. La carta los Hebreos, las epístolas pastorales y algunas de las llamadas deuteropaulinas sostendrían esta visión.

⁶ Cristo es la Palabra del Padre en la que nos vienen dadas todas las cosas y particularmente la vida eterna. Sobre todo el *corpus* joánico presentaría esta visión.

⁷ Desde este punto de vista convence poco el estudio de Hultgren, que aparece condicionado por algunos presupuestos típicos de la *New Quest*. Se tiende a subrayar los aspectos redaccionales y, en definitiva, a exagerar la diferente fisonomía de los escritos, tal vez con el propósito de establecer como normativo para la fe de hoy una especie de mínimo común denominador del contenido de los distintos escritos. Cfr. HULTGREN, *Christ and His Benefits*, 179. Con razón I.H. Marshall critica este aspecto (*New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Inter-Varsity Press, Downers Grove [IL] 2004, 727-730).

escrito del Nuevo Testamento existe una sistematización de la realidad salvífica»,¹ la causa es más bien el “exceso de realidad”: la obra de Cristo no puede ser afrontada más que con muchas y plurales perspectivas. Está clara la afirmación central de todas ellas: «el amor de Dios, la justificación de Dios, la riqueza y bendición de Dios le son ofrecidos al hombre (en Jesucristo) para que acogidos sea justo, rico, santo y pleno, con la riqueza, santidad, justicia y vida de Dios»;² pero, a la hora de desglosar esta afirmación, un solo lenguaje resulta insuficiente.³ De ahí que se acumulen “categorías”, con frecuencia metafóricas,⁴ y se hable de: salvación, redención y rescate, liberación, justificación, entrega por los pecados, perdón y purificación, reconciliación, vivificación, adopción filial, expiación, sacrificio y propiciación, pacificación, cambio de reino y otros más.⁵ Sin olvidar que cuando las palabras terminan en *-ción*, con frecuencia, tienen valor tanto de verbos como de sustantivos. Palabras como redención, salvación, reconciliación, pueden referirse en la Escritura al *proceso* de ser redimidos, salvados, reconciliados, o al *resultado* de esa acción (el *estado* de redimido, salvado o reconciliado), o incluso a las dos cosas a la vez.⁶ Lo que da idea de la amplitud a la que nos hemos referido anteriormente.

b) La mediación salvadora: justicia y sacrificio

De todos estos lenguajes el más general es el de la *salvación*, aunque tal vez el de la *redención* sea el más usado teológicamente.⁷ Éste último acentúa más el aspecto liberador de la obra de Cristo respecto al primero. Por ello, tal vez apunta más hacia el pasado del acontecimiento salvador, hacia la objetividad de lo que Cristo obró, mientras la salvación se refiere más al presente y al futuro, y evoca

¹ A. GRILLMEIER, *La afirmación bíblica sobre el efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo*, en J. FEINER, M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 380.

² GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, 262.

³ Como afirma G.D. Fee, «aunque las metáforas [las categorías soteriológicas bíblicas: ndr] dan realmente expresión a una dimensión de la realidad, ninguna de ellas es adecuada para abrazar completamente esa realidad», *Paul and the Metaphors for Salvation: some Reflections on Pauline Soteriology*, en S.T. DAVIS, D. KENDALL, G. O' COLLINS (eds.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, Oxford University Press, Oxford 2004, 48.

⁴ Estas categorías soteriológicas son, según Sesboüe, modos de conceptualizar el acontecimiento salvador relatado por las fuentes. «Los relatos – afirma el teólogo francés – actúan por lo que son, solicitan nuestra libertad [...] Sin embargo, es importante señalar más especulativamente su alcance. La misión de la categoría consiste en ejercer una regulación del discurso, asegurando su orden y coherencia. Pero la categoría ilumina en la medida en que es engendrada por el relato, en donde ella recibe su aliento de vida y en donde recapitula como contrapartida lo que los relatos intentaban decir», SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, II, 124.

⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, 278.

⁶ G. O' COLLINS, *Jesus Our Redimer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford University Press, New York 2004, 3.

⁷ Los vocablos «salvación y redención pueden a menudo funcionar como equivalentes en los textos bíblicos, litúrgicos y teológicos, pero el primero parece más rico y amplio en significado, especialmente en contextos en que está implicado el propósito, carácter, e imagen de Dios (y del Hijo de Dios)», *ibidem*, 10.

más el aspecto subjetivo, aunque sin rigideces en ningún caso. Otros lenguajes como sacrificio o expiación son claramente más restrictivos, ya que se refieren al *medio* de redención o salvación.¹

En este orden de la mediación dos cuestiones parecen tener prioridad sobre las demás: la del significado de la “justicia de Dios” en su obra salvadora y la de la caracterización de la misma en términos de “sacrificio, propiciación y expiación”.

Cuando el Antiguo Testamento se refiere a la justicia de Dios se mueve dentro de un ámbito que comprende tanto la norma jurídica como la relación personal.² En su sentido más inmediato la justicia es conformidad a la norma, y por tanto quien se amolda a ella es justo. Como la Ley es la norma por excelencia en Israel, el justo es el que la cumple, más aún quien vive de ella. Sin embargo, no se agota ahí el concepto veterotestamentario de justicia. Es justo también el que cumple las obligaciones que nacen de una relación: el rey es justo cuando cumple sus deberes hacia los súbditos y el juez cuando administra correctamente justicia a ricos y pobres. Es, sobre todo, en este ámbito de la relación personal donde se encuentra la expresión “justicia de Dios”:³ Dios es justo porque cumple sus compromisos como Dios de Israel, es decir, porque garantiza el bien del pueblo elegido. Y es aquí donde el concepto manifiesta un cariz soteriológico. Porque está claro que, sobre la base de sus compromisos adquiridos con Israel, es propio de la justicia de Dios el rehacer a los suyos, darles cobijo y sostenerlos en su comunión con él. Así, por ejemplo, el salmista reza «por tu lealtad, Señor, respóndeme: por tu justicia» (143,1), que es tanto como decir “por tu benevolencia” o “por la fidelidad a tus promesas”. Desde esta perspectiva, la intervención salvadora y liberadora de Dios no desborda el ámbito de su justicia, sino que la manifiesta. La justicia de Dios está entonces estrechamente relacionada con su fidelidad hacia sí mismo, con su misericordia y la estabilidad de su amor.

En el Nuevo Testamento la terminología de la “justicia de Dios” es fundamentalmente paulina.⁴ Cuando san Pablo la usa no se refiere al justo juicio por el que Dios castiga al malvado, sino que se trata – en línea con el Antiguo Testamento – de su justicia salvadora, es decir de la acción potente de Dios que obra la salvación predeterminada por él mismo.⁵ La expresión dice relación a Dios

¹ Cfr. G. O'COLLINS, *Redemption: Some Crucial Issues*, en DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Redemption*, 5, nota 4.

² Cfr. B. JOHNSON, *Sādaq*, en G.W. ANDERSON *et alii* (eds.), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2007, cols. 516-539 (spec. 516-518).

³ Cfr. DUNN, *New Testament*, 77-78.

⁴ Cfr. A. PITTA, *Il vangelo paolino e la giustizia*, en S.A. PANIMOLLE (a cura di), *Dizionario di spiritualità biblica patristica*, vol. 28: *Giustizia e giustificazione nella Bibbia*, Borla, Roma 2001, 171-173.

⁵ Cfr. RO 1,16, donde san Pablo habla del evangelio como «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree», y a continuación dice que el evangelio revela la justicia de Dios. El concepto de “justicia de Dios” en san Pablo se puede abordar desde los siguientes títulos: J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids [MI] - Cambridge 1998, 340-346; K.L. ONESTI, M.T. BRAUCH, *Righteousness, Righteousness of God*, en G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Intervarsity Press, Leicester 1993, 827-837; K. KERTELGE, “Giustificazione” in Paolo. *Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione*

Padre, no a Cristo; en cambio esa justicia se realiza y revela en Cristo, de modo que Cristo mismo es la justicia que Dios nos hace.¹ Aunque sea bastante obvio, conviene notar la dirección descendente de este modo de ver: «no ha sido Cristo el que ha cambiado un (presunto: ndr) juicio divino de condena en otro de justificación. Mas bien, la muerte de Cristo se califica como acto salvador proveniente de la justicia salvadora que el Dios Único desplegó con Israel desde el principio».² Cristo, justicia de Dios, revela y despliega definitivamente la fidelidad de Dios a su creación y a su pueblo, y lo hace sobre todo a través de su muerte y resurrección.³ Se trata, en todo caso, de una justicia con incidencia antropológica, que no elude lo humano ni prescinde del hombre. En primer lugar porque cambia y transforma al hombre. Independientemente de cómo se deba entender la idea de la justificación por la fe,⁴ está claro que en la teología paulina no puede ser aislada ni de la santificación ni de la glorificación, términos relativos al obrar de Dios en el justificado. Tampoco absorbe en sí otros lenguajes de gran calado, como el del nuevo ser “en Cristo Jesús”⁵ o el de la inhabitación del Espíritu en el creyente. Sólo en su complementariedad comunican éstas expresiones el significado paulino de la salvación en Cristo.⁶ Si el mismo cristiano llega a ser “justicia de Dios”⁷ es porque, en su ser y en su vida, se hace de algún modo presente lo que Dios ha obrado en favor suyo. Si el hombre es «partner del Dios de la Alianza, difícilmente dejará de ser transformado por una relación vital con el Dios que da la vida».⁸ Además, aunque ese hombre se apropia de la justicia de Dios en virtud de la fe y no de las obras, su justificación no prescinde de esas obras, pues se coloca en el cuadro del juicio parusíaco, es decir, del día de «la revelación del justo juicio de Dios, el cual dará a cada uno según sus obras»

zione, Paideia, Brescia 1991, 83-130; PITTA, *Il vangelo paolino*, 170-207; J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991.

¹ Cfr. 1Co 1,30.

² DUNN, *Theology of Paul*, 718. Cfr. anche PITTA, *Il vangelo paolino*, 179-180.

³ DUNN, *Theology of Paul*, 724. De esta relación entre la justicia de Dios y la pascua de Cristo diremos algo más adelante; es un tema central, aunque difícil, de la soteriología paulina.

⁴ Cfr. N.T. WRIGHT, *Redemption from the New Perspective? Towards a Multi-Layered Pauline Theology of the Cross*, DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Redemption*, 93-95. Es notorio que en la visión protestante tradicional la justificación tiene un sabor declarativo (de la ausencia de condena, la no-imputación, etc.), mientras la católica acentúa más el aspecto performativo (la acción de ser colmado por la justicia – gracia – que viene de Dios).

⁵ «Ser “en Cristo” significa pertenecer a la nueva creación: lo viejo ha pasado, ha llegado lo nuevo. Este punto de vista radical del nuevo orden – vida resucitada marcada por la cruz – está en el núcleo de todo lo que Pablo piensa y hace», FEE, *Paul and the Metaphors*, en DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Redemption*, 47.

⁶ Hablando de cómo san Pablo concibe la salvación cristiana dice G. D. Fee: «Lo que eso pueda significar para quien se une al pueblo de Dios a través de la fe en Cristo, San Pablo lo expresa con una variedad de metáforas; ninguna de ellas agota la totalidad, aunque cada una es parte de ese todo». *Paul and the Metaphors*, 67. Y, en precedencia: «Casi siempre la metáfora que elige S. Pablo está en función del aspecto de la pecaminosidad humana que tiene ante los ojos. Los esclavos del pecado (y de la ley) son “redimidos”; los enemigos de Dios son “reconciliados”; los transgresores de la ley son “justificados”», *ibidem*, 51.

⁷ Cfr. 2Co 5,21.

⁸ DUNN, *The Theology of Paul*, 344.

(Ro 2,5).¹ Las obras, iluminadas y realizadas desde la fe, tienen también un papel decisivo en el proceso de salvación.

En segundo lugar, a la hora de explicar cómo se abre cauce en la historia la justicia salvadora de Dios, el Nuevo Testamento recurre sobre todo al lenguaje sacrificial.² Ya hemos visto que este lenguaje tiene su origen en Jesús, por lo que no es extraño que, de un modo u otro, encuentre resonancia en todos los escritos del Nuevo Testamento.³ Sin embargo, no es sencillo determinar el significado preciso del vocabulario sacrificial. En general, la muerte-glorificación de Jesús lleva a su plenitud el sistema sacrificial judío, pero como éste comprende varios tipos de sacrificios con diferente finalidad e importancia,⁴ esa idea general acaba dando lugar a una pluralidad de imágenes con contenido diverso.⁵ Los polos principales son, sin embargo, dos: la pascua judía, que evoca las categorías de liberación-redención y de alianza, y los sacrificios expiatorios (en particular el rito del Día de la Expiación), o elementos relacionados con la expiación como el Propiciatorio. De todas estas imágenes la más importante, pero también la más delicada, es la del sacrificio de expiación, o del sacrificio por nuestros pecados, en el que me detengo ahora brevemente.

En el Antiguo Testamento los sacrificios por el pecado tienen por función dar un remedio a las faltas de Israel a la hora de vivir conforme a la Ley, de modo que los pecados y transgresiones no impidan el acceso a Dios, ni originen la ruptura del Pacto. Se concretan sobre todo en el sacrificio por el pecado (Lev 4-5) y en el rito anual del Día de la Expiación (Lev 16). Para entender su modo

¹ Cfr. WRIGHT, *Redemption from*, 95. Aquí la teología paulina enlaza plenamente con las afirmaciones de los evangelios sobre el juicio final.

² «El Nuevo Testamento habla de la muerte de Cristo bajo diversas figuras, que incluyen el destino de los profetas, la muerte del mártir (Rm 5,6-8), la justificación del justo sufriente, el precio de la redención del esclavo, el acto de reconciliación, la victoria sobre las potencias hostiles del mal, y la conquista del poder de la muerte. Pero la imagen más extensamente usada es la de sacrificio», DUNN, *New Testament*, 88.

³ Hay controversia sobre el relieve y alcance de este lenguaje sacrificial en el Nuevo Testamento. Postbultmannianos como E. Käsemann o F. Hahn le atribuyeron escasa importancia. En una línea análoga, afirma I.U. Dalferth: «el lenguaje sacrificial es sólo uno de los filones y no el más importante, en la pluralidad de términos y símbolos que usa el Nuevo Testamento para expresar la experiencia de salvación», *Christ Died for Us: Reflections on the Sacrificial Language of Salvation*, en S.W. SYKES (dir.), *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 309. La mayoría de los exégetas, sin embargo, constata que la imagen más usada en el Nuevo Testamento para representar el valor de la muerte de Cristo es la del sacrificio (cfr. nota precedente). Como observa G. Paximadi: «son muchos los textos del Nuevo Testamento que atribuyen valor sacrificial a la muerte de Cristo», *I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo*, «Rivista Teologica di Lugano» 11,2 (2006) 313.

⁴ Una explicación de los diversos tipos de sacrificio (con bibliografía) en G. A. ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)*, en A. B. BECK, D. N. FREEDMAN, G. A. HERION, *The Anchor Bible Dictionary*, V, Doubleday and Co., New York 1992, 870-886. También útiles, PAXIMADI, *I sacrifici nell'Antico*, 291-315, y la obra clásica de R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, J. Gabalda et C. ie, Paris 1964.

⁵ G. Paximadi nota que el NT relaciona con la muerte de Cristo tanto formas levíticas de sacrificio (el holocausto, el sacrificio de comunión, el sacrificio por el pecado, etc.) como otras no-levíticas (el sacrificio de Alianza, el sacrificio de Isaac, etc.), *I sacrifici nell'Antico*, 313.

de funcionar¹ hay que situarse en la perspectiva del respeto por la santidad de Dios y de la condición frágil, pecadora e impura del pueblo y de sus miembros. Una intromisión del hombre en la esfera divina es una especie de violación de la santidad de Dios, y lleva aparejada la muerte. Ciertamente el hombre no puede contaminar a Dios con su impureza, pero como Israel tiene una fe firme en la presencia del Señor en medio de su pueblo, y especialmente en su Templo, son de hecho posibles las profanaciones. Contaminar el Santuario con la impureza es un agravio a la presencia divina; exponer el Santo a la masa de los pecados es una instigación a su justa ira.² Los ritos de expiación tienen por función neutralizar este problema. La víctima del sacrificio expiatorio representa de algún modo la culpa del pecador. Al imponer su mano sobre el animal, el oferente lo constituye en representante de su pecaminosidad (o del pecado del pueblo), de su “yo pecador” (o de las culpas de Israel). En el animal se ofrece a Dios la propia vida y se reconoce la propia indignidad. La inmolación de la víctima, sin embargo, es sólo un prolegómeno, el camino para obtener la sangre, que es el elemento principal de la expiación.³ La expiación reside en la sangre.⁴ La sangre es portadora de vida, pertenece a la esfera divina, y por eso es capaz de disipar la inmundicia del pecado y hacer posible el contacto con Dios.⁵ En ese sentido, placa o aquieta su ira por los pecados e inadvertencias. Por medio de la sangre, el oferente se incorpora al ámbito de la sacralidad divina, se habilita de nuevo para la relación y la comunión con Dios. Bien entendido que, en todo ello, la acción del hombre es secundaria: la expiación es un don de Dios, que, a través de la vida presente en la sangre, da al hombre una vía de purificación y un modo de rehabilitar su condición de aliado, de forma que Dios pueda mantener su pacto, purificando, indultando y restituyendo al pueblo en la comunión.

¹ Se discute sobre el sentido de estos ritos: si son sólo de purificación (del altar y del Santuario) o si se ofrecen para perdonar los pecados individuales y del pueblo. Con Bell pensamos que esta segunda interpretación, compartida por algunos exégetas de Tubinga, cuenta con mejores motivos a su favor. Está además expresamente indicada en los textos del Levítico, que mencionan el pecado y el perdón (por ejemplo: Lv 4,10.26.31.35). Una discusión de las dos posiciones en R.H. BELL, *Sacrifice and Christology in Paul*, «Journal of Theological Studies» 53 (2002) 1-5, y en ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial*, 879-880. La obra de S. LYONNET, L. SABOURIN, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, Biblical Institute Press, Rome 1970, resume los estudios de autores como A. Feuillet, L. Moraldi y otros que se orientan a concebir al expiación en términos de “purificación”. Un sintético *status quaestionis* del tema en G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, 154-158.

² Es en este contexto donde encuentra su mejor colocación el tema de la *ira de Dios*: es la ira de quien resulta obstaculizado en su acción y voluntad de salvación a causa de los pecados y desvaríos; la de quien no puede habitar en medio de los suyos porque se han llenado de inmundicia.

³ H. GESE, *L'espiazione*, in IDEM, *Sulla teologia biblica*, Paideia, Brescia 1989, 118. Lo decisivo del culto expiatorio «no es el simple hecho de inmolar, ni el anonadamiento, sino el ofrecimiento de la vida a aquello que es sagrado y, al mismo tiempo, una incorporación en esa sacralidad por medio del contacto de la sangre», *ibidem*, 119. Cfr. también WERBICK, *Soteriologia*, 293-297.

⁴ «Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas» (Lv 17,11).

⁵ Según la carta a los Hebreos, Cristo penetró con su propia sangre en el verdadero santuario. Se presentó ante Dios con su sangre, capaz de purificar de las obras muertas, cfr. Hb 9,11-14.

Algunos textos del Nuevo Testamento evocan de un modo u otro este conjunto de ideas.¹ Son bien conocidos los capítulos de la carta a los Hebreos que se refieren a las ceremonias del Día de la Expiación, y ven estos ritos como una prefiguración de lo que debía cumplirse en Cristo una vez para siempre.² También la primera carta de san Juan habla de Jesús constituido en «propiciación por nuestros pecados» (1Jn 4,10), y ve en ello la manifestación del amor de Dios. San Pablo, por su parte, dice que Dios ha exhibido a Cristo «como instrumento de propiciación (*hilastērion*) por su propia sangre» (Ro 3,25).³ El Apóstol sigue también la usanza típicamente hebrea de poner en Dios el *sujeto* de la expiación,⁴ y de ver, por tanto, el objetivo del acto de expiación en la remoción del pecado ya sea de la persona o del lugar sagrado (contaminación).⁵ San Pablo lleva más allá la teología del sacrificio de Cristo a través del tema, suyo propio, de la “condena del pecado”. «Dios, – dice en Rm 8,3 – habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne»: es decir, que Cristo tomó la carne sufriente para poder cancelar en ella el pecado. El apóstol alude implícitamente al sacrificio expiatorio, en el que la víctima representaba de algún modo la conciencia del pecador y la inmolación sacrificial removía el pecado;⁶ de modo análogo, Cristo nos representa ante el pecado, lo remueve con su muerte, y por eso nosotros alcanzamos la justicia.⁷ La misma idea se manifiesta en el pasaje de 2Co 5,21: «a quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él». Aquí la referencia a la inocencia de Cristo (“no conoció el pecado”) alude a la insistencia cultural en que la víctima del sacrificio fuese limpia y sin mancha, y pudiese ser apta para expresar el deseo de liberación del pecado. Corre bajo esta

¹ Aunque, como hemos notado, la doctrina del Nuevo Testamento sobre la eficacia salvífica de la Pascua no se limita a categorías sacrificiales, sino que es más amplia. Y, cuando usa el vocabulario sacrificial tampoco se limita al tema de la expiación. En Ef 5,2, por ejemplo, san Pablo usa una imagen ligada al holocausto (en el que la víctima se quemaba) y dice que Cristo «se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma».

² Sobre todo Hb 8,1-10,31. Sobre el contexto y la estructura de estos capítulos cfr. A. VANHOYE, *La Lettre aux hebreux. Jesus-Christ, mediateur d'une nouvelle alliance*, Desclee, Paris 2002, 109-113.

³ *Hilastērion* se refiere al Propiciatorio, que era el lugar donde, el Día de la Expiación, se derramaba la sangre para expiar por el santuario y por toda la asamblea de Israel (cfr. Lev 16,11-17).

⁴ A diferencia de lo que ocurre en el mundo griego donde la divinidad es *objeto* de la expiación y puede ser “propiciada” o “aplacada”. ⁵ Cfr. DUNN, *Theology of Paul*, 214.

⁶ La consideración de los textos que estamos citando desde una óptica sacrificial ha sido la posición más frecuente en la tradición exegética. San Agustín, por ejemplo, respecto a 2Co 5,21 afirmaba: «*Deus fecit Christum “peccatum”, id est sacrificium pro peccato (vel pro peccatis)*», *Carta 140*, 73: *Obras de S. Agustín* (edición bilingüe), t. 1XA: *Cartas 124-187*, Bac, Madrid 1986, 222. J.-N. Aletti desecha esta opinión y prefiere entender la expresión “le hizo pecado” como una metonimia (del efecto por la causa). Habría que traducir: «lo identificó con los efectos del pecado» (*God Made Christ to Be Sin [2 Corinthians 5, 21]: Reflexions on a Pauline Paradox*, en DAVIS, KENDALL, O’ COLLINS, *The Redemption*, 118. Sin embargo, tal vez no deban oponerse las dos posiciones. Como hemos mostrado, en el sacrificio de expiación se da una cierta identificación de la víctima con los efectos mortales del pecado.

⁷ De hecho, el texto continúa mencionando la justicia en relación con los beneficiarios de la muerte de Cristo: «a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros» (Ro, 8,4).

presentación el tema de Cristo nuevo Adán,¹ que viene a introducir la gracia en el mundo, en analogía con la introducción adámica del pecado en el mundo. Para ello tomó la carne de pecado, y para ello fue hecho pecado, es decir, Dios hizo pesar sobre Él el “yo pecador” de la humanidad para que, a través de su sangre, pudiésemos nosotros llegar a ser “justicia de Dios”.

En estas breves frases, san Pablo no nos da una explicación completa (no se refiere al motivo último de la vía elegida por Dios) pero deja entrever con claridad su pensamiento. Éste no puede ser encerrado ni en un esquema “representativo” ni en un esquema “sustitutivo”, porque la idea de san Pablo es más bien la del intercambio² o la de la capitalidad: formamos una sola cosa con Cristo en el plan de Dios,³ y por eso, Él tomó sobre sí nuestra muerte para que nosotros pudiésemos alcanzar la justicia, como indica claramente en la carta los Romanos: «nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda librado del pecado [...]. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (Ro 6,6-11). San Pablo parece pensar de esta manera: Dios Padre ha impuesto su mano sobre Cristo, es decir, lo ha constituido en víctima de expiación al consignarlo a los pecadores, los cuales han dado curso a la lógica del pecado, que es lógica de muerte. En este sentido, Dios lo ha hecho “pecado por nosotros”, como se hacía con la víctima del sacrificio, con el fin de eliminar el pecado. No es posible acceder a Dios permaneciendo en la condición de pecado, viviendo bajo el dominio de la “carne”. Pero en Cristo no está solo la materialidad de nuestro “cuerpo de pecado” sino también su fidelidad y obediencia, que son el medio del que Dios se ha servido para eliminar el pecado. La sangre (la entrega) de Cristo suprime el dominio del pecado⁴ y derrama sobre el mundo la vida nueva del Espíritu. Por la fe y el bautismo, el cristiano muere también al pecado y obtiene un acceso pleno a Dios, el ser nueva criatura en Cristo y poseer la primicia de la resurrección futura.

II. LOS PRINCIPALES CONTENIDOS

En esta segunda sección hablaremos de los contenidos de la teología de la redención. Nuestra atención se focalizará en los temas y los debates que han concentrado el interés de los teólogos. ¿Qué aspectos han emergido en el discurso soteriológico de los últimos decenios? ¿Qué aspectos tienen interés para la

¹ Desarrollado especialmente en Ro 5 y en 2Co 5,14: «Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron».

² «La enseñanza de Pablo no es que Cristo murió “en lugar de otros” de modo que ellos *no pasaran por* la muerte (como la lógica de la “sustitución” requiere). Es más bien que Cristo compartiendo la muerte *de ellos* les hace capaces de compartir *su propia* muerte», DUNN, *Theology of Paul*, 223.

³ San Pablo enraza la relación de Cristo con los hombres en último término en la sabiduría eterna de Dios que ha proyectado el plan creador y salvador (cfr. 1Co 2,7; Ro 8,29-30; Ef 1,3-12; etc.), en el que Cristo es Cabeza y nuevo Adán (cfr. 1Co 11,3; 15,22.45; Ro 5,14; Ef 1,10; etc.).

⁴ Dios ha constituido Cristo como «justicia, santificación y redención»: 1Co 1,30.

“disciplina” soteriológica? Recordemos lo que señalábamos al inicio: existe una cierta “dispersión” de la soteriología contemporánea: falta de unidad en las propuestas y en los modos de ver. Pero hay también elementos de unificación (la tendencia a considerar los aspectos desde la perspectiva del *plan de Dios*, la asunción de una idea de *Revelación* con fuerte resonancia soteriológica,¹ la adopción de nuevas categorías como “Trinidad económica”, etc.). Nos apoyaremos sobre estos elementos.

1. La cuestión del “horizonte” y de la unidad de la soteriología

En el clima de cambio e incertidumbre que siguió al concilio Vaticano II, M.-J. Le Guillou anhelaba «una renovación de la inteligencia cristiana, que vuelva a ser capaz de manifestar de la manera más profunda el misterio cristiano».² Y más adelante describía el objeto de este misterio: «es, en realidad, el Dios Vivo que en su Palabra se revela, Él y el designio que ha concebido libremente de crear, de adoptar y de salvar a la humanidad en su Hijo».³ El dominico francés emplazaba aquí el punto de vista que debía presidir todo quehacer verdaderamente teológico. Esta exigencia de adoptar como perspectiva *el plan de Dios* para poder considerar los diversos elementos de modo unitario e integrado en el conjunto, es una de las características más destacables de la teología contemporánea. De modo que el discurso soteriológico se coloca en continua referencia a Dios, a la Revelación, al hombre, a la Iglesia, a las realidades últimas, y sobre todo a Jesucristo. Se acomete así un proyecto ambicioso, que trata de conjurar el riesgo de la unilateralidad (con ejemplos en la teología de la liberación, la soteriología “feminista”, etc.). Se busca pensar la soteriología desde “el centro”, desde la unidad del misterio,⁴ lo que lleva, a su vez, a encuadrarla en el marco de la unidad entre: a) creación, redención y escatología; b) revelación y salvación; c) “beneficios de salvación” y “aspiraciones humanas”.

a) Soteriología y unidad del plan de Dios

La soteriología contemporánea ha buscado una mejor integración entre el orden de la creación y el orden de la llamada a ser hijos de Dios Jesucristo.⁵ Se ha

¹ Esta noción «pasa de ser entendida fundamental y casi exclusivamente como conjunto de verdades doctrinales, a comprenderse desde una perspectiva más histórica, dinámica, cristológica, personal y trinitaria», Á. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Sígueme, Salamanca 2007, 63.

² M.-J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre. Fe de los apóstoles, gnosis actuales*, Encuentro, Madrid 1998, 36-37.

³ *Ibidem*, 41.

⁴ *Ibidem*, 102-105.

⁵ La instancia está presente también en otras áreas de la teología; como, por ejemplo, en la antropología a través del tema de la “creación en Cristo”: cfr. G. COLOMBO, *La teología della creazione nel XX secolo*, en R. VAN DER GUTCH, H. VORGRIMLER (dir.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Città Nuova, Roma 1972, 44-66; A. CORDOVILLA, *La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H.U. von Balthasar*, Pug, Roma 2002; J.L. MARTÍNEZ CAMINO, “Through Whom of Thing Were Made”: *Creation in Christ*, «Communio» 28 (2001) 214-229; F. MUSSNER, *Creación en Cristo*, en J. FEINER, M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis*, II/1, Cristiandad, Madrid 1969, 505-513; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación*,

percibido una cierta fractura en la exposición dogmática de los últimos siglos, que se puede adscribir al modo de ver la creación. En el cuadro de una visión del mundo fundado en la ciencia griega y árabe, la cosmología se expresaba en términos “jerárquicos” y según una visión más bien “estática”. «El mundo se concebía como un conjunto perfectamente ordenado (*ordinata collectio creaturarum*) y preestablecido, que el hombre podía sólo admirar y penetrar con el conocimiento (*theoreîn*). De modo que la creación se pensaba como algo ya concluido al inicio del tiempo y donde residía la perfección total de las cosas».¹ En este contexto, el tiempo histórico era sobre todo un tiempo de “conservación” e incluso de pérdida de la perfección inicial, y por tanto, también, de posible “recuperación” de aquello que se perdió. La obra redentora, desde este punto de vista, estaba relacionada únicamente con el pecado, y venía a coincidir, más o menos, con una restauración del orden perturbado. El modelo de lo que la redención aporta quedaba emplazado en el pasado, en los orígenes paradisiacos que se perdieron.² Nuestra época tiende a considerar de otro modo la realidad creada: no tanto como algo preconstituido de modo perfecto y originario, sino, más bien, como una realidad dinámica llamada a un progreso y a una perfección. «En cuanto obra de Dios, no se debe pensar la creación como un hecho acaecido sólo al inicio del tiempo, que se prolonga mediante el “acto de conservación” y la eventual reparación del orden originario constituido. La obra de Dios es activa, despliegue que, desde el inicio, recorre la historia conduciendo el mundo a su perfección final, en la cual se cumplen las intenciones creadoras de Dios».³ Esta visión dinámica del mundo enlaza mejor con la trascendencia que se atribuye a la historia en el pensamiento bíblico, y con su fuerte acentuación escatológica; además permite ver en unidad los tres grandes momentos del plan de Dios (la creación, la redención y la consumación), y expresar de forma más profunda la función y el lugar de Cristo en ese proyecto, como perno alrededor del cual todo gira, como fundamento coherente de unidad del proyecto del Padre.⁴

Cuando se entiende la creación como momento fundador y primero de un proyecto destinado a desarrollarse, y se reflexiona sobre él a la luz de la revela-

gracia salvación, Sal Terrae, Santander 1993; S. VERGÉS, *El hombre creado en Cristo*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1975. Un trabajo de amplio espectro sobre la unidad entre creación y alianza (salvación) en S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea. Status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edusc, Roma 2003.

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 728.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 729.

⁴ Se enlaza aquí con la originalidad del pensamiento paulino, que expresa en términos de “creación” perspectivas cosmológicas, cristológico-soteriológicas y escatológicas, y las unifica en la persona y obra de Jesucristo. Cfr. R. PENNA, *L'idea di creazione in Paolo e nel paolinismo: il ruolo di Cristo per un nuovo concetto di cosmo, di uomo e di chiesa*, en M. V. FABBRI, M. Á. TÁBET (a cura di), *Creazione e salvezza nella Bibbia. Atti dell'XI Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia*, Edusc, Roma 2009, 191-212. Nos referimos a los textos paulinos que presentan a Cristo como arquetipo, medio y fin de la obra creadora (por ejemplo Col 1,15-20), como centro recapitulador de la realidad (Ef 1,10.22.29), cabeza del género humano (Ro 5,12; 1Co 15,22.45) y dominador del cosmos (1Co 11,3; Col 2,10; Ef 1,22), primogénito de la creación, en la que difunde el *pleroma* divino (Ef 1,22-23; Col 1,19-20; 2,9-10), Alfa y Omega de la historia (Ap 1,8; 21,6; 22,13).

ción, se descubre también su clave que es Jesucristo. El segundo momento – la redención – aparece en cierto modo como un desarrollo del primero: la trama en que, a través del pecado, emerge plenamente la novedad de Cristo. Esta segunda creación no está implicada en la primera; sin embargo, en el proyecto divino – libre, gratuito – la primera creación apunta hacia ella y hacia su consumación escatológica. Así «queda cada vez más claro que todo comienza en Cristo y por él todo se sostiene»;¹ no hay un *antes* que preceda a Cristo en el plan de Dios, y, por tanto, las demás realidades teológicas (la misma creación, la elevación sobrenatural, el pecado, etc.) están de algún modo subordinadas al don fundamental de Jesucristo. Con esto, no se acepta simplemente la posición escotista, abandonando la tomista, pues en realidad, ambas posturas tradicionales, con su acentuación ontológica, orbitan en torno a la grandeza del Dios Único y a la gloria que Él recibe por su plan. En cambio, la insistencia de la teología contemporánea en el don de Jesucristo como fundamento del plan de Dios, entendida desde su concreción histórica, es decir, a la luz de su encarnación, vida y Pascua, busca poner de relieve algo distinto: el movimiento de Dios hacia nosotros para revelarse y salvarnos. Su punto de llegada es la concepción de Dios como amor tri-personal, en el que las personas divinas se donan recíprocamente, y son así fundamento de un plan centrado en manifestar la pureza y gratuidad de su amor a través del sacrificio.

Al menos en parte, la soteriología actual toma una orientación propia sobre el sentido de la venida de Jesucristo. Ve en ella la manifestación del misterio de Dios y de su amor, que busca comunicarse al hombre, librarlo de su pecado, para que brille en él su dignidad de hijo de Dios. Se acerca así, de algún modo, a la concepción joánica de la relación entre la obra salvadora y el misterio trinitario. Como nota Juan Pablo II, en el cuarto evangelio se desvela «la “lógica” más profunda del misterio salvífico contenido en el designio eterno de Dios como expansión de la inefable comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es la “lógica” divina, que del misterio de la Trinidad lleva al misterio de la Redención del mundo por medio de Jesucristo».²

b) Revelación y salvación

Con esto podemos entrar ya en el segundo aspecto: la unidad entre Revelación y salvación. Aquí las instancias teológicas que proceden del tratado de Dios enlazan directamente con la soteriología. «La renovación trinitaria que se consolida a partir del inicio del 900 consiste sobre todo en la superación de una concepción intelectualista de la fe, para colocar de nuevo en el centro el acontecimiento de la revelación, culminante en Jesucristo [...] La historia de la salvación vuelve a ser vista de nuevo, cada vez más, el lugar de la revelación trinitaria».³ En efecto,

¹ MOIOLI, *Cristologia. Proposta*, 61.

² JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-v-1986, 11 [EV x, 474].

³ P. CODA, *Trinità*, en J.-Y. LACOSTE, P. CODA (dir.), *Dizionario critico di teologia*, Borla - Città nuova, Roma 2005, 1409.

como consecuencia de esta renovación, «el horizonte que domina la reflexión – en el ámbito de los estudios trinitarios – es la perspectiva económico-salvífica, tal y como la encontramos testimoniada en la Escritura [...]. No se trata tanto de comunicación de verdades sobre Dios cuanto de su autocomunicación en la historia, de la acción personal de Dios en favor de los hombres». ¹ O mejor, se trata siempre de Dios y de su relación con el hombre, pero se es consciente de que al Dios “en sí” (la “Trinidad inmanente”²) sólo se puede acceder desde su revelación en la historia de la salvación (la “Trinidad económica”³). En este sentido, a partir de K. Rahner,⁴ numerosos autores han subrayado el principio de que «Dios es en sí mismo tal como se revela en Jesucristo por medio del Espíritu Santo, o, mejor aún, que en su revelación Dios realmente se comunica y se da a conocer verdaderamente tal cual Es». ⁵ Pero puesto que esa revelación del misterio de Dios se realiza en el testimonio que recibimos (en la Iglesia) sobre lo que Dios ha obrado y obra por nosotros, se establece un vínculo indisoluble entre la realidad misma de Dios, su revelación en la historia, y la salvación del hombre. Es el mismo Dios quien al revelarse y hacernos partícipes de su propia realidad, nos salva (contando con nuestra libertad).

Estas perspectivas devuelven al centro del escenario teológico la vida de Jesús y, especialmente, su misterio pascual,⁶ que pasa a ser el lugar privilegiado de ambas realidades: revelación divina y salvación del hombre.⁷ Es notable que los dos aspectos se den en unidad:⁸ que la revelación no se considere únicamente

¹ J. PRADES LÓPEZ, “De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente”. *A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria*, «Revista española de teología» 58 (1998) 287-288.

² Otras denominaciones: “Trinidad en Sí”, “Trinidad ontológica” o “Trinidad *ad intra*”.

³ “Trinidad para nosotros”, “Trinidad soteriológica” o “Trinidad *ad extra*”.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *El Dios Trinitario como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en J. FEINER, M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis I/II*, Cristiandad, Madrid 1969, 359-449. En general los teólogos han acogido sin dificultad la primera parte del *Grundaxiom* rahneriano, es decir, que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente». Cfr. PRADES LÓPEZ, *De la Trinidad económica*, 291. La formulación inversa, en cambio, es discutible en la medida en que corre el riesgo de disolver la “Trinidad inmanente” en la “Trinidad económica”. La analogía entre los dos términos debe conservarse, pues, como dijo la Comisión Teológica Internacional: «la distinción entre “Trinidad inmanente” y “Trinidad económica” concuerda con la identidad real de ambas», CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I, C. 3 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 250].

⁵ CODA, *Trinità*, 1410.

⁶ En esta línea, influyó sin duda la obra de G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, junto a otros trabajos. Señalemos, entre ellos, el de H. U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual*, en J. FEINER, M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis*, III, Cristiandad, Madrid, 1980, 666-814. Aunque en realidad se trata de un movimiento bastante amplio, como se ve al pasar revista a los teólogos del siglo XX en esta materia. Cfr. T. CITRINI, *Gesù Cristo, rivelazione di Dio*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1969.

⁷ Cfr. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática: III: Dios Redentor*, Rialp, Madrid 1962, 325. A condición naturalmente de que los misterios de Cristo se consideren fundados en su encarnación, y ésta sea entendida, a la vez, como condición ontológica permanente de existencia y como proceso temporal e histórico para Jesús mismo (cfr. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 930-931).

⁸ «La cuestión de la salvación cristiana no sólo no puede ser separada, sino que debe ser necesariamente planteada a partir del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Hablar de salvación quiere decir hablar del Dios Trino, puesto que ahí está la novedad cristiana: el hombre se salva porque Dios Trino se comunica tal como es». M. GONZÁLEZ, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica*

verbal, sino existencial,¹ acaeciendo en la acción salvadora; y que ésta última esté fundada y conformada por el amor que se manifiesta en la vida de la Trinidad.

Dos observaciones pueden ayudar a captar mejor el alcance del tema:

Al redefinir la imagen de Dios desde el acontecimiento pascual se abren una serie de difíciles cuestiones:² en el plano teológico una teología “trinitaria” de la cruz deberá pronunciarse tanto sobre el delicado problema de la “inmutabilidad” y del “sufrimiento” en Dios, como sobre la relación de ese Dios que se implica en la cruz con el Dios creador, al que se accede desde la razón (“Dios de los filósofos”) y desde la Revelación (“teología de la gloria”); análogamente, en el plano metodológico, la cuestión de la “normatividad” de la pascua en la definición de Dios,³ no deberá prescindir de las diversas dimensiones del misterio de Cristo (cósmicas, histórico-salvíficas, escatológicas), ni de las perspectivas que la razón humana ha alcanzado en su reflexión sobre Dios *per ea quae facta sunt*.⁴ Lo que requiere una metodología bastante desarrollada, capaz de evitar planteamientos unilaterales.

En segundo lugar, al plantear la soteriología desde la perspectiva de la revelación trinitaria se introduce en ella un “cambio de signo” con notables consecuencias. En el segundo milenio había prevalecido en el occidente cristiano una consideración “ascendente” de la obra salvadora.⁵ Ésta se orientaba a reparar el pecado, y la reparación consistía, siguiendo a san Anselmo, en la compensación que Jesús ofrece a Dios en nombre nuestro (satisfacción vicaria; expiación

nel xx secolo, en P. CODA, A. TAPKEN (dir.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città nuova, Roma 1997, 353. Cfr. también P. CODA, *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994, 166.

¹ «Es la misma existencia de Cristo, en todo su desarrollo que culmina en la cruz, la que revela el misterio trinitario. Esta dimensión revelativo-existencial (en sentido dinámico-evolutivo) es la dimensión más profunda del misterio soteriológico». CODA, *Acontecimiento pascual*, 167. Los subrayados son del autor.

² Lo muestra con claridad la exposición de E. BENAVENT VIDAL, *El misterio pascual en la teología reciente*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *El misterio pascual en la liturgia*, Grafite, Bilbao 2002, 191-246 (sobre todo 195-213).

³ Puesta con excesiva radicalidad en la obra del teólogo luterano J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Salamanca 1975]. En todo caso, el tema está también presente en ámbito católico: «si la cruz de Cristo es un acontecimiento trinitario y si el sufrimiento en Dios debe ser entendido en clave trinitaria, ello significa que la kénosis del Hijo en la encarnación y, sobre todo, en el momento culminante de la cruz, constituye la plenitud de la revelación de la Trinidad y que el significado de la cruz sólo se capta cuando ésta es contemplada como el lugar donde se descubre plenamente al Dios cristiano», BENAVENT VIDAL, *El misterio pascual*, 205.

⁴ «La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana: “porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de lo creado” (Ro 1,20)», CONCILIO VATICANO I, Const. Dogm. *Dei Filius*, 24-IV-1870, cap 2 [Dz-Sch, 3004].

⁵ Lo que se debe en buena parte al vasto influjo de la obra de S. Agustín, que ha sido sin duda el teólogo más destacado de la iglesia latina en el primer milenio. Sobre su amplio prestigio en el Medioevo, cfr. H.I. MARROU, *St. Augustin et l'augustinisme*, Editions du Seuil, Paris 1955.

vicaria). La nueva perspectiva, en cambio, es descendente. La acción de Cristo queda integrada en la revelación de Dios, lo que se hace posible si se considera la expiación desde el punto de vista existencial, como entrega generosa de la vida, como ser-para-los-demás¹ o proexistencia,² es decir, con conceptos que permitan dar un cauce a la revelación del amor de Dios.³ Prevalece en este caso la dimensión “descendente”.

Este “cambio de signo” orienta la soteriología hacia una síntesis nueva, con unas preocupaciones y una estructuración interna diversas de la teología precedente. La soteriología anselmiano-tomista situaba la cruz en correspondencia al nivel de la verdad y de la justicia – al orden de la creación dañado por el pecado y reconstruido por Cristo – y reconocía en la ontología de Cristo (*Deus-homo*) la posibilidad de recuperación de la justicia; la nueva perspectiva mide la cruz sobre el patrón de la caridad de Dios y fundamenta la eficacia salvífica en la correspondencia de los actos de Cristo con esa caridad.⁴ Si el punto de referencia deja de ser el mundo visto en relación a Dios y se concentra sobre la manifestación del Dios-Amor, varía también el modo de considerar la mediación de Cristo: el dato entitativo (*Deus-homo*) no tiene ya como función «garantizar el valor salvador de la acción de Cristo, sino más bien la correspondencia fiel de la manifestación histórica con su condición de autorrevelación de Dios, es decir, que lo que se manifiesta sea expresión propia de Dios y no del mundo».⁵ Surgen por eso nuevos modos de expresar la mediación de Cristo.⁶

c) Salvación integral

La búsqueda de unidad de la soteriología se muestra también en el ámbito de los beneficios de la redención. Se advierte el deseo de sintonizar esos beneficios con las aspiraciones humanas de felicidad y plenitud,⁷ de modo que la doctrina soteriológica comunique realmente una palabra sobre el bien integral del hombre; muestre, en definitiva, que Dios se hace cargo en Jesucristo de la creatura

¹ Cfr. W. KASPER, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976, 159; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1971, 200.

² H. Schürmann ha dado fundamento exegético y ha promovido con acierto esta categoría en la teología actual. Cfr. su trabajo: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorama*, Sígueme, Salamanca 1982, 129-163. [Original *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Verlag Herder, Freiburg 1975].

³ «Lo que en el uso tradicional se llama “expiación vicaria” debe ser entendido y subrayado como un evento trinitario». CTI, *Cuestiones selectas de cristología*, IV, C.3.5 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 237].

⁴ «La muerte de Jesús fue una “expiación vicaria” definitivamente eficaz, ya que el gesto del Padre entregando y dando a su propio Hijo se recoge ejemplar y realmente en el Cristo que se da a sí mismo, entregándose y dándose con perfecta caridad», *ibidem*.

⁵ A. DUCAY, *Revelación y salvación. Incidencia de la noción de revelación en la orientación actual de la teología sobre la Cruz*, en J. MORALES et alii (dir.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Eunsa, Pamplona 1998, 453.

⁶ Cfr. más adelante, la sección II, 2, b.

⁷ Cfr. G. COLZANI, *La salvezza oggi: cultura e teologia*, en A. TERRACCIANO (ed.), *Attese e figure di salvezza oggi*, Campania notizie, Napoli 2009, 48-54.

humana toda entera: de su vida terrena y su destino eterno, de su condición espiritual y sus necesidades materiales, de su existencia personal y su sociabilidad.

Se concentra en este punto la confrontación y, en cierta medida, la asimilación del proceso moderno de pensamiento por parte de la soteriología. Al ser sustituida la concepción teocrática (ontocrática) que había fundado la síntesis medieval, por una interpretación que atribuye al hombre el papel central (y no a Dios o al orden o a las instituciones tradicionales),¹ la teología se vio en la necesidad de un ajuste; tuvo que discernir, poco a poco, los aspectos positivos de esa visión antropocéntrica de la vida, evidenciando también lo que era incompatible con su doctrina y lo inaceptable para el hombre. En todo caso, en el nuevo contexto fue necesario subrayar el carácter plenamente humano de la salvación: Dios no es un redentor unilateral, preocupado únicamente por los aspectos morales y religiosos de los hombres, sino que vela por la felicidad completa de sus criaturas.

Derivan de aquí las tensiones que han caracterizado la soteriología de los últimos decenios. La dificultad de anunciar el mensaje revelado, la percepción de una cierta ineficacia evangelizadora, los aspectos de verdad presentes en algunas críticas, han podido generar la impresión de que era necesario un cambio radical: dar a la soteriología una nueva identidad que permitiera afrontar estas dificultades. Se deseaba obtener con rapidez una nueva síntesis, pero esa búsqueda precipitada ¿cómo podía evitar el riesgo de una acrítica (o, a veces, complacida) sumisión al espíritu del momento?² «La constatación – sin duda algo magnificada, añadiríamos – de la distancia abismal existente entre el dogma tradicional de la redención y la problemática existencial y verbalizada que vive el hombre en su propio destino»,³ ha generado intentos de renovación de la soteriología, pero a menudo se ha tratado de una soteriología excesivamente centrada en el hombre, concebida en modo unilateral como proyecto de humanización y de emancipación.

Hay que destacar, en todo caso, la reflexión del magisterio de la Iglesia en esta materia, tanto en la época del concilio Vaticano II como posteriormente,⁴ pues

¹ Cfr. LOCHMAN, *Christ ou Prométhée?*, 93. También: WINLING, *La théologie contemporaine*, 16.

² Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Il compito della teologia di fronte all'odierna problematica della redenzione*, en L. SCHEFFCZYK *et alii*, *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 13.

³ D. WIEDERKEHR, *Fe, redención, liberación. De la soteriología antigua a la moderna*, Paulinas, Madrid 1979, 6.

⁴ El empeño del Magisterio en esta área has sido enorme: se piense al impulso dado a la promoción social con las encíclicas de Pablo VI, *Populorum Progressio* y *Evangelii Nuntiandi*; a la teología de la dignidad del hombre y de las culturas presentes en las encíclicas *Redemptor Hominis* y *Redemptoris Missio*, a la abundante reflexión sobre la mujer, la familia, el valor del cuerpo, etc., de Juan Pablo II; al esfuerzo de los últimos Pontífices para afrontar, en el marco de la doctrina social cristiana, las cuestiones abiertas en ámbito laboral, de los sistemas económicos, de la justicia en las relaciones internacionales, etc. Los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directivas de acción, que ofrece este Magisterio constituyen una verdadera praxis de liberación de la Iglesia «para que se hagan realidad esos cambios profundos que las situaciones de miseria y de justicia exigen, y todo ello se actúe

ha sabido presentar de modo unitario y coherente los aspectos trascendentes e históricos de la salvación cristiana.

2. El Mediador y su acción salvadora

Uno de los temas que se trataban habitualmente en los manuales de soteriología anteriores al Vaticano II puede formularse así: ¿Por qué se dice que Cristo es mediador? ¿Dónde reside esa condición? Se seguía con frecuencia la exposición de santo Tomás en la Suma de Teología.¹ La soteriología contemporánea no contradice ese planteamiento pero concibe el tema de modo algo diferente. Se preocupa más bien por el sentido y la dinámica de la mediación que por su formalidad específica. Le interesa determinar cómo median la salvación los actos de Cristo, su vida y su historia; qué relación hay entre esa historia y nuestra salvación. Aunque hay que constatar que la reflexión sobre este tema no ha sido muy frecuente, es necesario abordarla, porque forma parte de los “presupuestos” – no siempre declarados – que determinan y caracterizan una soteriología.

El tema es farragoso, como se verá, pero se puede articular en torno a varias polaridades,² que comprenden: la dirección prioritaria de mediación (descendente o ascendente); la caracterización esencial del Mediador (la persona o la doble naturaleza); su modo de influjo sobre la salvación (manifestativo o performativo); la dirección de esa salvación (“divinización” o “humanización”).³ En el fondo de todas ellas late el problema de expresar adecuadamente las dimensiones trascendentes⁴ e históricas⁵ de la acción salvadora de Cristo.

Además, esa mediación se ha entendido generalmente en sentido causal: la salvación tiene su fuente en Cristo. Por eso habrá que explorar cómo se ha entendido esta causalidad.

a) Trascendencia e historia en la obra redentora

Retomemos la pregunta sobre la dirección fundamental de la mediación. Hay una mediación salvadora porque la salvación no está a nuestro alcance. No somos capaces de salvarnos a nosotros mismos y, por eso, esta tarea queda en manos de Dios. Él se encarna *propter nos* y llega al extremo de la muerte. Pero, ¿cómo hay que ver esos actos que constituyen la obra redentora?: ¿Cómo acción

de modo que contribuya al verdadero bien de los hombres», CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Conscientia*, 22-III-86, cap. v, [EV x, nn. 292-335].

¹ La q. 26 de la III *pars* se titula: *De hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum*. Cfr. G. GUÍTIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2004.

² Algunas de ellas se pueden encontrar en: GRONCHI, *Trattato*, 925; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2007, 384-386; SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 120-124; CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I, D, 1 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 250-251].

³ De este último aspecto nos ocuparemos brevemente más adelante.

⁴ La iniciativa divina, la persona que lo realiza, la manifestación de su voluntad salvadora, lo misterioso de la salvación.

⁵ El orden presente, la acción humana, el acontecimiento histórico, lo “tangible” de la salvación.

de Dios que obra en Cristo a favor nuestro, o de Cristo que obra por nosotros ante Dios?¹ ¿Cuál es su núcleo: el amor de Dios que purifica nuestro egoísmo o la obediencia de Cristo que expía nuestro pecado? La primera posición concibe esos actos como caridad y misericordia; la segunda como reparación y justicia. Más a la raíz hay dos valoraciones diversas de la relación entre Dios y el hombre; una en términos más personales, la otra más objetiva. Apuntan a «un problema de fondo: la relación entre el orden ontológico y el orden personal en el plano de las relaciones del hombre con Dios».²

Los dos aspectos no deben oponerse, aunque queda abierto cómo deban conjugarse, integrándose, y cuál deba tener prioridad. Ya indicamos que, en el segundo milenio, la soteriología se polarizó en torno a la justicia, y la redención se expresó sobre todo con categorías ascendentes: la satisfacción vicaria, el mérito, el sacrificio de Cristo, que actúa como mediador ante Dios.³ Recientemente se ha insistido, sin embargo, en que la prioridad corresponde al movimiento descendente, porque «todo viene en primer lugar de Dios y de su gracia»:⁴ Él es el Salvador. Si el sentido de la obra salvadora se concreta en la reconciliación, ésta es ante todo «un acto de Dios que tiene al hombre por objeto»,⁵ aunque comporta la reciprocidad: “dejarse reconciliar”.⁶ Aunque tampoco se debe «caer en un unilateralismo inverso: este movimiento (descendente) debe articularse con el ascendente en el respeto a la solidaridad de los dos aspectos de la mediación».⁷ Las dos dimensiones pueden dar una soteriología satisfactoria sólo en su recíproca convergencia; en su acción única y personal, Cristo lleva la salvación de Dios al hombre y reconduce lo humano al Padre.

La segunda polaridad está de algún modo incluida en la primera. La mediación de Cristo ¿hay que verla desde la persona, desde el Hijo de Dios, o desde las naturalezas, como acción del hombre-Dios?⁸ ¿Lo esencial está en la relación de Jesús con Dios Padre en el Espíritu, con su carga reveladora de lo que es la vida íntima de Dios?⁹ o ¿lo prioritario debe ser la referencia a la situación

¹ Las categorías del Nuevo Testamento y de la tradición teológica para expresar la acción salvadora de Cristo han sido bien estudiadas en el volumen I de la obra de Sesboüe, *Jesucristo, el único mediador* (ya citada). El autor descubre en ellas una primera estructuración fundamental: «las diversas categorías se ordenan según dos movimientos principales: uno va de Dios al hombre a través de la humanidad de Jesús; el otro va del hombre a Dios, ya que en Jesús, el Hijo por excelencia, el hombre consigue pasar a Dios», (p. 65).

² GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, 314. La alusión al orden ontológico se refiere a lo que en justicia corresponde al hombre como creatura y a Dios como Creador, en cuanto distinta de la relación de amistad o benevolencia.

³ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 67-69.

⁴ *Ibidem*, 122.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. 2Co 5,20.

⁷ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 69.

⁸ Según G. Moïoli, la teología occidental ha propuesto fundamentalmente dos modelos de mediación: «en el primero la unión hipostática es la razón profunda de la “mediación” de Cristo, pero se habla de mediador formalmente porque es hombre hipostáticamente unido al Hijo de Dios; en el segundo – que ha ganado recientemente en importancia – Jesús es “mediador” en tanto en cuanto es “mediación”, es decir, manifestación-presencia-acción del Hijo de Dios Salvador», *Cristología. Proposta*, 149.

⁹ En línea con cuanto hemos expuesto en la sección precedente.

humana ante Dios y a la reparación que exige por parte del hombre?¹ Son preguntas semejantes a las precedentes pero con una dirección distinta. Cuando lo personal es central, el referente de Cristo es el *Padre*, y la *historia* concreta de Jesús – expresión de su persona – se sustantiva; cuando lo natural es central, se resalta la perfección de la obra humana de Cristo ante *Dios*, de su *pasión* que es instrumento de reconciliación.

No se debe prescindir, en todo caso, de que la mediación de Cristo es intrínsecamente filial y esa filiación singular es la novedad radical que Él aporta.² Por eso, ni el referente principal de esos misterios redentores es indistintamente “Dios”, sino el Padre, ni el patrón para valorarlos es el orden creado entendido desde la “escala del ser”, es decir, desde la diferencia de perfecciones naturales que corresponden a Dios y al hombre, sino el designio divino de crear, adoptar y salvar a la humanidad en su Hijo.

También la tercera polaridad puede partir de las anteriores. Se refiere a la relación entre la trascendencia y la historia, entre el plan salvador de Dios y las acciones libres de los hombres. ¿Cómo se relaciona este plan con la historia? ¿La historia tiene por misión desplegar el proyecto de Dios previamente establecido? ¿O, más bien, ese proyecto está abierto, y consiste en la historia misma entendida como diálogo de Dios con los hombres? En el primer caso, la historia de la salvación – y especialmente Cristo – deviene el signo manifestativo de la salvación que Dios ofrece en su plan. Se acepta como premisa que nada realizado en la historia puede determinar la eterna voluntad divina, como si ésta sufriera una inflexión o cambio, resultado de la acción sobre ella de algún ser humano.³ Por tanto, el papel de la historia es transmitir, manifestar la voluntad divina de salvación y perdón. Esta posición tiene la dificultad de que no explica bien la causalidad salvífica de Cristo: cómo su vida y pascua sea realmente

¹ Esta perspectiva desde la “doble naturaleza” la encontramos en el documento de la CTI, *Cuestiones selectas de cristología*, IV, a) 2 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 537]: «La redención, por consiguiente, es un proceso que implica tanto a la divinidad como a la humanidad de Cristo. Si Él no fuera divino, no podría pronunciar el juicio eficaz perdonador de Dios ni podría hacer participar en la vida trinitaria íntima de Dios. Pero si no fuera hombre, Jesucristo no podría hacer la reparación en nombre de la humanidad por las ofensas cometidas por Adán y por la posteridad de Adán. Sólo porque tiene ambas naturalezas ha podido ser la cabeza representativa que ofrece satisfacción por todos los pecadores y que les otorga la gracia».

² «En el modo de la actuación se muestra la peculiaridad de la persona que actúa. Ya que la persona modela la manera del actuar, Cristo confiere a su actuar humano precisamente el cuño que caracteriza su modalidad de actuación divina: el de su eterna filiación. [...] La consecuencia más importante que se deriva para nuestro tema es la certeza de que el actuar humano de Jesús, su modo de actuar, revela la vida del Dios Trino», afirma CH. VON SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid 1999, 109. Y, tal vez por influjo este autor, leemos en el Catecismo de la Iglesia Católica: «la naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella pertenece a “uno de la Trinidad”. El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente las costumbres divinas de la Trinidad», *Catecismo de la Iglesia Católica*, 470.

³ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, 305.

causa de la salvación humana; sería más bien el signo de la voluntad divina de perdonar. La soteriología de K. Rahner se acerca a esta posición.¹ Aunque el teólogo alemán sostiene formalmente que la historia y la pascua de Cristo son a la vez *efecto* y *causa* de la voluntad salvífica de Dios,² en su sistema teológico el primer aspecto es bastante más relevante. La figura de Cristo responde a la fenomenología de la salvación que Dios ha grabado en el espíritu humano, y que se presenta en la historia con la forma adecuada para ser reconocida por el hombre (como tal salvación).³ Cae por eso en el ámbito del signo, más que de la causa.⁴ Frente a esto se ha subrayado con justicia el hecho de que los misterios de salvación no sólo revelan el eterno amor de Dios al mundo, sino que también “obran” un cambio efectivo de la situación culpable de la humanidad. Es decir, introducen libremente una verdadera novedad en la historia, que afecta a la relación del hombre con Dios.⁵ Sin embargo, cuando esa novedad se refiere, más que a la situación del mundo, al diálogo que mantienen entre sí las personas divinas en la economía, el cambio recae sobre las mismas personas, que pasan entonces a ser sujetos de un acontecimiento que se sitúa *ad intra* de Dios. Lo que lleva a poner en discusión la noción de inmutabilidad divina. La teología de H. U. von Balthasar va por estos derroteros, obligando al teólogo suizo a pensar la Trinidad inmanente, de modo que en Ella pueda caber el acontecimiento de la cruz con su carga de negatividad. La solución termina siendo poco

¹ Cuyo modelo más radical es, tal vez, la teología de K. Barth. Cfr. A. SCHILSON, W. KASPER, *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove teologie*, Paideia, Brescia 1979, 55-67: «en la elección eterna del hombre Jesús de Nazaret se encuentra el acontecimiento, ya constituido previamente, de la creación, revelación y salvación, de modo que la historia terrena de Jesús corre riesgo de ser reducida a la simple aparición de algo decidido eternamente» (p. 65). Y más adelante: «aunque la cruz y resurrección no sean mera apariencia, se acercan bastante a ser simplemente manifestación de un proceso decidido hace mucho tiempo en la eternidad de Dios, proceso que sólo una vez se hace “objetivo” en la tierra, y puede ser reconocido en la fe» (p. 67).

² *Efecto*, porque Dios determina esos misterios, los pone como signo de salvación y los cumple en Cristo; *causa* porque la salvación deriva del hecho de que el signo se da verdaderamente en la historia y eso, a su vez, ocurre porque Cristo se entrega libremente al querer de Dios en sus misterios.

³ Rahner otorga a los misterios de Cristo una causalidad de tipo quasi-sacramental. Según él, «Cristo y la consumación de su destino (consumación que aparece en la resurrección) es la causa de la salvación como constitución histórica de la situación salvífica para todos, que ya no es históricamente reversible». K. RAHNER, *Redención*, en K. RAHNER *et alii*, *Sacramentum mundi*, v, Herder, Barcelona 1976-1978, 772. Pero se note que esa situación sólo constituye en la historia lo que ya está previamente dado en la voluntad de Dios y en la estructura de la creatura (doctrina rahneriana del existencial sobrenatural). Cfr. G. MANSINI, *Rahner and Balthasar on the Efficacy of the Cross*, «The Irish Theological Quarterly» 63 (1998) 234-237.

⁴ De ahí que la Comisión Teológica Internacional haya recogido sintéticamente la crítica que H.U. von Balthasar le hizo (*Theodramatik*, III, Johannes, Einsiedeln 1980, 253-263). Según la Comisión: «algunos autores, sin embargo, se han preguntado si la teoría da suficiente espacio a la eficacia causal del acontecimiento Cristo, y especialmente al carácter redentivo de la muerte de Jesús en la cruz. El símbolo Cristo ¿expresa y comunica simplemente lo que anteriormente había sido dado en la voluntad salvífica de Dios?», *Cuestiones selectas*, III, b) 32 [CTI, *Documentos: 1969-1996*, 533] Sobre este aspecto cfr. también F. IANNONE, *Karl Rahner: eteroredenzione o autorendenzione?*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 597-622.

⁵ E. BABINI, *Per un ripensamento della soteriologia. Approfondimento critico e prospettive*, «Rassegna di teologia» 39 (1998) 704-705.

satisfactoria.¹ Quizá de estas reflexiones la soteriología deba retener la idea: que aunque los acontecimientos de la historia no alteran la voluntad salvífica de Dios,² contribuyen sin embargo a darle una forma concreta, dependiente de la libertad humana, y sin la cual, esa voluntad divina – por decirlo de algún modo – no tendría incentivo a constituirse como tal.

b) Cristo, causa de salvación

Relacionado con lo que acabamos de exponer, aunque con menor carga especulativa, está el tema de la causalidad salvífica de Cristo. Se trata de ilustrar teológicamente cómo los actos de Cristo, que son acciones humanas, sean fuente de salvación para la humanidad. La solución clásica tomista con precedentes en san Agustín y san Juan Damasceno, se apoya en la idea de que la naturaleza humana de Cristo constituye un canal “adecuado” del obrar de su persona divina. Inspirándose al modelo antropológico de la unión entre alma y cuerpo, santo Tomás explica en la *Summa contra Gentiles* que el Verbo, al asumir su humanidad, la eleva y adapta a sí mismo, de modo que le sea propia y pueda obrar las realidades divinas.³ Constituida así en “instrumento” de la persona del Verbo, todo lo que esta humanidad realiza tiene una eficacia divina y salvadora, que le corresponde intrínsecamente.⁴

En el contexto contemporáneo, sin embargo, la idea de instrumentalidad de la humanidad de Cristo presenta algunas dificultades: por un lado, parece introducir una yuxtaposición entre la acción divina y la forma humana que ésta adopta, porque un instrumento suele entenderse como una realidad en sí misma, tercera, que media entre la causa y el efecto, lo que no corresponde a la hu-

¹ Cfr. las críticas de MANSINI, *Rahner and Balthasar*, 247-249, quien termina su artículo con una punta de ironía: «si usamos a Rahner para criticar a Balthasar, y a Balthasar para criticar a Rahner, terminamos quedándonos con la tradición primitiva, la que habla con San Anselmo y Santo Tomás de “satisfacción”» (p. 249). Señalo también: V. HOLZER, *Le Dieu Trinite dans l'histoire. Le differend theologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris 1995.

² Ya san Agustín advertía el problema: «¿qué quiere decir *reconciliados por la muerte de su Hijo*? ¿Es que Dios Padre, airado contra nosotros, vio la muerte pía de su Hijo y se aquietó su ira contra nosotros? ¿Acaso el Hijo se había ya reconciliado con nosotros hasta dignarse morir por nosotros, mientras el Padre aún humeaba en su furor y sólo se aplacaba a condición de que su Hijo muriera por nosotros? [...] ¿Por ventura, si el Padre no estuviera aplacado al no perdonar a su Hijo lo entregaría por nosotros? ¿No parece esta sentencia contradecir la anterior? [...] Pero nos amó no sólo antes de morir su Hijo por nosotros, sino antes de la creación del mundo», AGUSTÍN, *La Trinidad*, XIII, XI, 15 [*Obras Completas de S. Agustín* (edición bilingüe), v: *La Trinidad*, Bac, Madrid, 1985, 616-617].

³ «La naturaleza humana fue asumida en Cristo para realizar instrumentalmente operaciones que son propias sólo de Dios: perdonar los pecados, iluminar las conciencias mediante la gracia e introducir en la perfección de la vida eterna. Por eso la naturaleza humana de Cristo es para Dios como un instrumento propio y unido, o sea como la mano es para el alma», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, cap. XLI.

⁴ Para santo Tomás, «la redención no existe como “producto” de la acción (nдр: de Cristo), sino que es la acción misma de Cristo [...] Tomás no se separa nunca del obrar de Cristo y no entiende las categorías del mérito, de la satisfacción y de la redención como realidades independientes de ella. Se trata siempre de cualidades de esa “acción humana”; que es acción satisfactoria, meritoria, sacrificial, eficaz», BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 368.

manidad de Cristo,¹ ni al significado originario de la escolástica.² Por otra parte «el pensamiento contemporáneo, con su agudo sentido de la distinción entre el valor de las personas y de las cosas, tiende a aplicar el concepto de instrumento a estas últimas, o a las primeras cuando son tratadas como las segundas: de ahí viene el verbo “instrumentalizar”». ³ Se explica así que algunos prefieran renunciar al lenguaje clásico y hablar de “causalidad sacramental”.⁴ Esta línea puede ser entendida desde diversas perspectivas,⁵ pero en todas ellas la mediación se concibe como el lugar donde la persona se revela por medio de sus actos. «¿Cómo nos salva Jesús? Ejerciendo una causalidad descendente y libre, que pertenece al orden de la revelación y de la comunicación, una causalidad del amor [...]. La causalidad salvífica de Jesús puede definirse como una causalidad sacramental. En su persona encarnada, en su corporeidad elocuente, que incluye la totalidad de su existencia terrena, su muerte y su resurrección, Jesús fue el sacramento de la salvación».⁶

Otros prefieren hablar de “causalidad personal”, para superar el peligro de pensar la salvación en términos de “producto”, como un *algo*, una realidad *a se*, obtenida en el pasado por la obra de Jesús.⁷ A esto contribuiría también la distinción clásica entre “redención objetiva” y “redención subjetiva”,⁸ que tendería a consolidar una visión abstracta e impersonal de la obra redentora. Concretamente, Bordoni, al hablar de “causalidad personal”, subraya el hecho de que la

¹ Que no es algo “entre” Dios y los hombres. Cfr. CITRINI, *Gesù Cristo, rivelazione*, 352.

² Que no ve las operaciones como yuxtapuestas sino en confluencia: el instrumento concurre con su acción propia y el agente principal incorpora esa acción a su propia acción. Por eso la operación de la naturaleza humana de Cristo, como instrumento de la divinidad, no es distinta de la operación de la divinidad: «non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q. 19, a. 1 ad 2.

³ *Ibidem*.

⁴ «La crítica a la categoría de “instrumento unido” deriva precisamente del temor a que el sentido de exterioridad, que el concepto de *instrumento* lleva consigo sobre todo para el pensamiento reciente, sustraiga precisamente lo que el adjetivo *unido* trata de dar. Y esto [...] con mayor motivo, puesto que no se trata de la unidad de dos realidades preexistentes, o pensables como separadas (el Verbo sí, pero *esta* humanidad no lo es), sino de la constitución de una realidad (precisamente la que es *sacramentum*, la humanidad corpórea de Cristo) que se constituye en función de la expresión de la otra», *ibidem*, 393.

⁵ «Habrà que considerar, sin duda, protagonistas con modos originales de proceder a E. Schillebeeckx y K. Rahner, mientras H.U. von Balthasar debe ser considerado aparte: es decir fuera de la preocupación de fundar un discurso propiamente sacramental», MOIOLI, *Cristologia. Proposta*, 142. Otras posiciones en CITRINI, *Gesù Cristo, rivelazione*, 393-400.

⁶ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, II, 241 y 242.

⁷ Cfr. B.A. WILLEMS, *La Redenzione nella Chiesa e nel mondo*, Morcelliana, Brescia 1969, 28. Algunas ideas en la misma dirección en SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, II, 246-248.

⁸ Según el modelo atribuido a M.J. Scheeben: «Desde entonces – afirma Bordoni – la teología ha pensado la categoría de la eficacia causal como un proceso en dos momentos: en el *primero* (la *redención objetiva*) Cristo habría constituido, con su vida y su muerte, como un depósito de fuerza redentora, completo ya para siempre; mientras en el *segundo* momento (*redención subjetiva*) tendría lugar la aplicación de esa energía, en el curso de la historia, para todos los hombres. De modo que los méritos adquiridos de una vez para siempre por el redentor, serían comunicados a cada creyente», *Gesù di Nazaret*, III, 488. En la última frase el autor está citando A. D’ALÈS, *De Verbo Incarnato*, Paris 1930, 379.

redención es un encuentro entre personas, y por tanto hay que afrontarlo con categorías que respeten la naturaleza personal de esa relación.¹ En su opinión, sería ventajoso sustituir la distinción clásica (entre redención objetiva y subjetiva)² con el binomio “ofrecimiento-aceptación” de la salvación. Puesto que la redención es sobre todo «libre donación de sí mismo por parte de una persona a otra, mediante la cual la segunda recibe la llamada a romper libremente con la propia cerrazón [...], la expresión “redención objetiva” puede, entonces, expresarse en términos personales, como acción personal del ofrecimiento de amor que irrumpe en nuestra vida desde esa otra persona».³ El teólogo romano entiende este tipo de causalidad a la luz del misterio de la resurrección de Cristo, que encierra en sí el amor trascendente de Dios revelado en la cruz y en la vida de Jesús: «a través de la resurrección (ndr: de Cristo) el amor del crucificado me sale al paso *aquí* y *ahora*, personalmente, modificando la estructura interpersonal de mi existencia y operando eficazmente en favor de mi libertad».⁴ De forma que está “causalidad personal” puede reconducirse a la dinámica trinitaria de la *communicatio personae Christi*, donde la invitación a seguir a Cristo por medio de la palabra exterior resuena internamente por la presencia activa del Resucitado, y a la vez concede a la libertad humana la posibilidad de acogerla en el Espíritu.⁵ La causalidad “personal” parece una vía interesante de actualización del planteamiento tradicional.

3. En torno a la obra redentora

También para introducir esta sección puede ser útil referirse a santo Tomás. Su *quaestio*: “*De modo efficiendi passionis Christi*”⁶ alcanzó gran notoriedad en los tratados clásicos de soteriología. El santo teólogo examina en ella cómo la pasión de Cristo produce sus frutos de salvación y propone cinco vías de eficacia salvadora: el mérito, la satisfacción, el sacrificio, la redención, la eficiencia. Son lazos causales que ligan la salvación humana al acto redentor de Cristo, y que delimitan ámbitos de relación entre esas dos realidades. En la soteriología reciente estos ámbitos no han desaparecido, pero han sido sometidos al “cambio de signo” que señalamos antes. Considerada como obra de Dios en Cristo, la cruz envía: a la bondad compasiva de Dios que asume el sufrimiento, que carga con el pecado humano, que se dona venciendo nuestras resistencias, que nos

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 487-490.

² «Es el modelo mismo de pensamiento *objeto-sujeto* que tiende a ser actualmente objeto de críticas: trata, efectivamente, de explicar la redención con categorías importadas desde el ámbito de la naturaleza impersonal y física», *ibidem*. ³ *Ibidem*, 489. ⁴ *Ibidem*, 496.

⁵ «En el Espíritu de Cristo Resucitado, se supera todo objetivismo y subjetivismo de la redención, porque en Él no sólo la palabra del *kerigma* adquiere fuerza comunicativa por la presencia personal del Salvador, sino que también el mismo sujeto humano es constituido sobrenaturalmente como *partner* del diálogo de revelación, capaz de acoger y responder, abriéndose, en su intimidad, al ofrecimiento de salvación», *ibidem*, 498.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q. 48.

libra de nuestro egoísmo, que nos hace partícipes de su eficacia resucitadora.¹ Nos servimos de estas perspectivas para dar una estructura a la sección, que tratará de exponer los aspectos de interés que presenta la reflexión reciente sobre la obra redentora,² inspirándonos con libertad en estas categorías tomistas.

Otra observación es también necesaria. Frecuentemente se ha subrayado que no se puede aislar ningún misterio de la vida de Jesús para erigirlo en causa de salvación. Lo que nos salva es la venida de Cristo, considerada en su totalidad, desde su encarnación hasta su gloriosa ascensión y el envío de su Espíritu. Sus misterios tienen cada uno una eficacia salvífica propia, específica, que sólo se revela desde la unidad de vida de Jesús, fundada en su persona. Nada sobra o es poco eficaz en la vida de Cristo. Sin embargo, por un motivo práctico se puede atribuir la eficacia salvadora de Cristo a su cruz o su misterio pascual.³ No se cae en falsedad, porque «donando su actividad, su pensamiento y sus afectos, el hombre hace ciertamente don de sí mismo, pero en la muerte, más que entregarse en una serie de actos, se entrega directamente en su ser»,⁴ y porque «la resurrección de Cristo es resurrección de los muertos: para ser entendida envía siempre a la muerte de cruz».⁵ Pero si es legítimo resumir el sentido de la vida de Jesús en el misterio de la cruz, no se deberá olvidar que se trata de un resumen y que se está concentrando la totalidad del misterio en una de sus partes. No será legítima, por tanto, una lectura de esa “parte” que rompa la unidad con las demás o no les conceda adecuado espacio.

a) La Cruz revelación del amor de Dios

«La raíz del mérito es la caridad», afirma santo Tomás.⁶ Si se prescinde de las referencias a la visión clásica, hay que reconocer que la teología reciente ha usado poco el lenguaje del mérito. En parte porque sólo en sentido impropio se puede referir el mérito a la acción divina,⁷ también porque bajo el difuso lenguaje del amor puede implicarse el criterio de mérito. En todo caso, si hay una palabra usada en soteriología es ésta: “amor”. Existe la convicción fundamental de que «la salvación está ligada al amor».⁸ Filósofos y teólogos cristianos han desarro-

¹ Una soteriología madura debe integrar en síntesis todos estos aspectos descendentes y ascendentes. De ahí la observación de la Comisión Teológica Internacional: «Un cierto número de teólogos católicos contemporáneos están intentando mantener en tensión los temas “ascendente” y “descendente” de la soteriología», *Cuestiones selectas*, III, b) 37 [CTI, *Documentos: 1969-1996*, 535].

² Lo que en el mundo anglosajón suele designarse como *salvific work of Christ*.

³ Además del hecho que el misterio pascual tiene una esencialidad y un estatuto que no tienen los demás misterios. Propiamente en él se cumple la obra salvadora que el resto de los misterios anuncia e incoa.

⁴ J. GALOT, *Gesù liberatore*, Lef, Firenze 1978, 265.

⁵ SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 349.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q.48, a.1, 3.

⁷ De hecho santo Tomás no refiere el mérito a la acción divina de Cristo sino sólo a la humana: cfr. *ibidem*.

⁸ Así lo formulaba J. Ratzinger en 1972 en su intervención con ocasión de un Congreso de teología. Cfr. J. RATZINGER, *Questioni preliminari ad una teologia della redenzione*, in L. SCHEFFCZYK, *Redenzione ed emancipazione*, 187.

llado esta afirmación desde posiciones personalistas:¹ la potencia que redime el hombre es el amor, porque sin poder amar, sin un “tú” que lo acoja y lo apruebe, el hombre queda siempre truncado. Juan Pablo II lo ha formulado magistralmente: «El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente».² Así las cosas, la salvación que Cristo ofrece no puede carecer del signo del amor; debe ser una manifestación de amor y una comunicación que permita al hombre recobrar su capacidad de amar.

Si la venida de Cristo es la gran manifestación del amor de Dios, su cruz será en particular el momento más radical y extremo de ese amor. Esta afirmación clara y común en la teología encuentra sin embargo el problema de la presentación de la cruz bajo el signo de la justicia vindicativa, frecuente en la tradición protestante y, a veces también, con brotes en la oratoria católica.³ Se ha podido así presentar la participación del Padre en el acontecimiento de la cruz en modo pasivo, al subrayar sobre todo la exigencia del sacrificio impuesto al Hijo, con voluntad inflexible, en orden a obtener una reparación por los pecados de la humanidad.⁴ Se ha puesto excesivamente el acento sobre la justicia punitiva, al puesto del amor y de la misericordia. Pero, leído a fondo, el *dossier* bíblico muestra claramente que no hay ninguna pasividad por parte del Padre; todo lo contrario, el Nuevo Testamento considera la cruz desde la unidad del amor del Padre y del Hijo:⁵ al contrario de lo que sucedió con Isaac, Dios no ha querido ahorrarse su propio Hijo sino que lo ha entregado por nosotros,⁶ implicándose profundamente así en el drama del Calvario. Él, en primera persona, ha asumido el peso de salvar al hombre de y desde la dura carga del pecado humano. Él ha tomado esta carga con todas sus consecuencias, mostrando así una generosidad y un amor más allá de toda medida. «Dios permite que su fidelidad le cueste su propio Hijo, su propia vida».⁷ El crucificado nos dice que «este Dios

¹ El tema es bien conocido y comprende, entre otros muchos, los nombres de G. Marcel, J. Pieper, R. Spaemann. También K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Editorial Católica, Madrid 1982.

² JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis*, 4-III-1979, 10 [EV VI, 1194]. Las encíclicas trinitarias de Juan Pablo II contienen un poderoso pensamiento soteriológico y una fina percepción de la situación de la soteriología. Cfr. L. F. MATEO SECO, *Cristo Redentor del hombre. Análisis de la cristología contenida en la teología trinitaria de Juan Pablo II*, en A. ARANDA (dir.), *Trinidad y Salvación*, Eunsa, Pamplona 1990, 131-157.

³ Cfr. el *dossier* ya clásico de SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, 1, 59-97. «La cruz ¿no es más bien el signo de un Dios cruel, colérico, violento, que tiene necesidad de un chivo expiatorio y que sacrifica su propio Hijo como precio a pagar por la reconciliación?», W. KASPER, *La Croce come rivelazione dell'amore di Dio*, «Lateranum» 73 (2006) 420.

⁴ Cfr. J. GALOT, *La paternité divine: révélation et engagement*, «Gregorianum» 79 (1998) 708-709.

⁵ No sólo el corpus joánico mantiene invariablemente esa perspectiva, sino también san Pablo muestra que concibe la cruz sólo desde esta unidad (cfr. Ga 2,20; Ro 5,8; 8,32). Cfr. K. ROMANIUK, *L'amour du Pere et du Fils dans la soteriologie de saint Paul*, Biblical Institute Press, Rome 1974.

⁶ Cfr. Ro 8,32.

⁷ J. RATZINGER, *Cerco il tuo volto, Dio. Meditazioni nel corso dell'anno liturgico*, Paoline, Roma 1985, 22.

aparentemente débil es el Dios que perdona sin medida, el Dios tanto más fuerte cuanto más parece impotente».¹

Entre las dimensiones de ese amor mayormente subrayadas en el contexto contemporáneo se encuentra la asunción del sufrimiento. En la *kenosis* de la cruz, eficazmente descrita en el himno de la carta a los Filipenses, tiene su punto de llegada toda la teología del Dios cercano, del Dios compasivo y misericordioso, del «Padre de los huérfanos» (Sl 68,6), que acompaña siempre al hombre en su dolor y sufrimiento. Ya se trate del libro de Job, de los pasajes del Deutero-Isaías, de la historia de Jeremías o de la impresionante teología de Oseas, que configura la santidad de Dios como disponibilidad al perdón, Dios muestra siempre su indulgencia compasiva.² En cualquier situación, incluida la oscuridad y la noche del sufrimiento, Dios permanece junto al hombre, siendo el auxiliador de la vida, el padre de los huérfanos. Para Él «toda la historia de la salvación está compenetrada por esta pregunta preocupada: ¿dónde estás, pueblo mío?, ¿dónde estás, hombre? ¡Vuelve a Mí!».³ Es la inquietud que se hace carne, que se hace acontecimiento en el Calvario. Dios, en su búsqueda del hombre, no ha querido permanecer al abrigo de los males de este mundo, que sólo se cargan al hombre y a las criaturas. Se ha vinculado con nuestra historia en su Hijo y en el Espíritu Santo. En la noche oscura de la vil ejecución de Jesucristo, el Dios Santo y Omnipotente, sin dejar de serlo, se ha emparentado «con los humillados y los ofendidos, los pisoteados y explotados». ⁴ Haciéndose víctima de ese sufrimiento y abriéndolo a la esperanza, ha respondido, de modo práctico, a la pregunta fundamental sobre el sufrimiento inocente. El dolor y la muerte no tienen la última palabra, pues son el camino de la trasfiguración y la resurrección eterna.

Estas consideraciones presentan el sufrimiento de la cruz como la máxima *solidarización* de Dios con la historia de sufrimiento de la humanidad.⁵ El crucificado es aquí, en modo excelente, el «Dios con nosotros» (Is 7,14), «varón de dolores, experto en el sufrimiento» (Is 53,3), portador de la inmensa caridad divina que busca el hombre perdido, que se acerca a los indigentes y a los despojados. «La cruz – ha dicho Juan Pablo II – es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y todo lo que el hombre – de modo especial en los momentos difíciles y dolorosos – llama su infeliz destino». ⁶ Se evidencia así el valor de la solidaridad de Cristo con nuestro destino,⁷ para compartir, ayudar

¹ IDEM, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio: una conversación con Peter Seewald*, Palabra, Madrid 1997, 30.

² Cfr. F. COURTH, *Un Dios que sufre con el hombre. Sobre la identidad de la fe en Dios Trino*, en MORALES, *Cristo y el Dios de los cristianos*, 354-358.

³ *Ibidem*, 357.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 484.

⁶ JUAN PABLO II, Enc. *Dives in Misericordia*, 30-XI-1980, 8 [EV VII, 905]. Y continúa: «la cruz es como un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre».

⁷ Sobre la dimensión cristológica de esta categoría cfr. SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 127-131; 416-426; II, 313-315; KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca, Sígueme 2002, 347-365; GALOT, *Gesù liberatore*, 284-292. Más en general, I. SANNA, *La solidarietà. Aspetti teologici*, en *Carità e politica, la dimensione*

y sostener, pues a eso lleva el amor. La ley de Cristo, dice san Pablo, se expresa en el hecho de “hacerse todo para todos para ganarlos a todos” y de “llevar los unos las cargas de los otros”,¹ como el Cristo paciente ha llevado las nuestras. De este modo la solidaridad del crucificado se convierte en vía de la misericordia divina, porque, al saberse persona amada, querida más allá de todo utilitarismo, se genera en el hombre una potente fuerza hacia la conversión y hacia el amor. La salvación está, efectivamente, ligada al amor.

b) La Cruz asunción del pecado del mundo

La categoría tomista de satisfacción introduce en el ámbito de la pena y de la carga por el pecado humano. Su expresión más importante se debe a san Anselmo en su *Cur Deus Homo*.² Su argumentación parte del honor de Dios que se refleja en el orden del mundo. La ruptura de este orden es una ofensa para el Creador. Pero puesto que el hombre es una criatura preciosa a sus ojos, Dios no lo abandona a su suerte y le da una vía de solución, que no consiste en la pura misericordia, porque el Dios perfecto debe también manifestar la infinita justicia de sus actos. Se requiere una reparación del hombre que compense el daño cometido, pero el hombre no es capaz de llevarla a cabo – ¿cómo podrá el hombre dar algo a Dios y compensarle, si todo lo que tiene lo ha recibido de Él? –, y por eso Dios mismo envía a su Hijo a cumplir esta reparación. La entrega que Cristo hace de su vida es verdadero don en nombre nuestro, ya que a causa de su santidad Cristo no estaba sometido a la ley de la muerte. Repara, por tanto, con su muerte la ofensa humana.

Aunque la novedad y la coherencia con que el santo arzobispo presentó su reflexión garantizaron al *Cur Deus Homo* un puesto privilegiado en la teología de la redención, el cambio de parámetros que introdujo el pensamiento moderno tanto en la cultura como en la teología, debilitó el significado de su planteamiento, originando el reciente debate sobre el valor y los límites del mismo.³

politica della carità e la solidarietà nella politica, Edb, Bologna 1990, 207-221; L. BOISIO, *Solidarietà*, en S. GAROFALO (a cura di), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Unedi, Roma 1969, col. 1862-1864; R. COSTE, *Solidarité* en *Dictionnaire de Spiritualité*, xiv, Beauchesne, Paris 1990, 999-1006.

¹ Cfr. 1Co 9,19 y Ga 6,2.

² ANSELMO, *Cur Deus Homo* [J. ALAMEDA (ed.)], *Obras Completas de San Anselmo*, 1, Bac, Madrid 1952, 739-891].

³ Entre la bibliografía reciente señalamos: N. ALBANESI, *Cur Deus Homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Pug, Roma 2002; D.J. BILLY, *Anselm of Canterbury's Meditatio Redemptionis Humanae*, «*Studia Moralia*» 42 (2004) 391-410; D. DEME, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Aldershot (UK) - Burlington (VT), Ashgate 2003; M. DENEKEN, *Le salut per la croix dans la theologie catholique contemporaine: 1930-1985*, Cerf, Paris 1988; A. DUCAY, *Dios Padre en el Cur Deus Homo de San Anselmo*, en J. L. ILLANES et alii, *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Eunsá, Pamplona 2000, 151-163; S.R. HOLMES, *The Upholding of Beauty. A Reading of Anselm's Cur Deus Homo*, «*Scottish Journal of Theology*» 54 (2001) 189-203; V. HUERTA, *Libertad, pecado y redención en el pensamiento teológico de S. Anselmo*, «*Excerpta et Dissertationibus in Sacra Theologia*» 23 (1993) 101-152; A. MILANO, *Croce e Trinità: la questione storico-teologica ed il caso di sant'Anselmo di Aosta*, «*Ricerche Teologiche*» 14 (2003) 273-317; R. NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d'Aosta*.

Objeto central de las críticas es el riesgo de que, siguiendo la orientación anselmiana, se incurra en una presentación incorrecta de Dios, que no sería el Dios de la revelación cristiana, «sino más bien un estereotipo mitológico de un Dios airado y celoso que requeriría una reparación “según justicia” incluso a costa de la sangre inocente de su Hijo».¹ No todos, sin embargo, están de acuerdo: trazando el *status quaestionis* de esa discusión, M. Serenthà constataba en 1980 que el juicio de los diversos autores oscilaba «desde el rechazo radical hasta la defensa más decidida».² Del debate se pueden deducir, en todo caso, algunas conclusiones: que Anselmo entendió su visión en el contexto de la racionalidad de la fe y trató de dar argumentos que sirvieran tanto a cristianos como a paganos;³ que, con frecuencia, lo que se critica es una visión deformada y positivista de su genuino pensamiento;⁴ que, indudablemente, éste se forja en el contexto de la sociedad medieval de su tiempo;⁵ que presenta correctamente y con gran vigor intelectual la lógica del acto redentor, que es restitución del mundo al amor de Dios obrada “desde dentro” por el don de la entrega del hombre-Dios. Con todo, algunas dimensiones fundamentales no están recogidas en su planteamiento:⁶ concretamente, da poco espacio al carácter filial de Cristo, a la resurrección y a la vida de Jesús, al hecho de que fueron los impíos los que condenaron al

Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia, Pul, Roma 2002; A. OREZZO, *Il “Cur Deus Homo” di S. Anselmo*, «Rassegna di Teologia» 39 (1998) 889-898; M. SERENTHÀ, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione- Attuale “status quaestionis”*, «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 344-393; N. VARISCO, *Per una lettura del “Cur Deus Homo” di Anselmo di Aosta*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 90 (1998) 121-124.

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 365. Cfr. la presentación sucinta de estas críticas en BABINI, *Per un ripensamento*, 694-702.

² SERENTHÀ, *La discussione recente*, 345. Cfr. también G. BIFFI, *Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?*, en G. COLOMBO, A. RIMOLDI, A. VALSECCHI (a cura di), *Miscellanea Carlo Figini*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1964, 643-663.

³ Según la interpretación de M. Corbin (*Lettre sur l’incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, en *L’oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*, III, Cerf, Paris 1988, 11-163) la preocupación de Anselmo es mostrar la identidad en Dios entre la justicia y la misericordia, y pensar ambas de modo tal que no pueda concebirse nada mayor. Poco a poco va llevando a su interlocutor, Bosón, a descubrir la profundidad de esta armonía divina, de la que nace el camino de la redención, buscando facilitar la conversión de Bosón ante la grandeza de ese Dios.

⁴ «San Anselmo no es un hombre de talante jurídico sino un contemplativo, que parte de la realidad de Dios como amor y justicia, como voluntad e inteligencia cuya acción siempre responde a las exigencias objetivas. La acción divina nunca es arbitraria y menos violenta. Su obra responde a razones de justeza, rectitud y justicia. El hecho de la encarnación y muerte de Jesús corresponden a un orden de realidad. La acción de Jesús se ajusta al orden del ser. La redención se acompaña a las exigencias de la creación. La historia se mide por el orden del ser», GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, 280-281.

⁵ Señala W. Kasper que la teoría se elabora en el contexto del orden feudal germánico de la época, el cual se basa en la relación de recíproca fidelidad entre señor y vasallo: «el vasallo recibe del señor feudo y protección y, con ello, parte del poder público; el señor recibe del vasallo la promesa de adhesión y servicio. Por tanto, el reconocimiento del honor del señor es la base del orden, de la paz, de la libertad y del derecho», KASPER, *Jesús el Cristo*, 355-356.

⁶ «Al reducir toda la obra redentora a la satisfacción, la teoría adolece de una cierta estrechez de miras, dado que pretende explicar y justificar la obra redentora sólo en función del pecado», M. PONCE CUÉLLAR, *Cristo, siervo y Señor*, Edicep, Valencia 2007, 319-320.

Señor. De este modo el planteamiento anselmiano resulta poco apto para presentar la dimensión trinitaria de la cruz, el sentido global de la venida de Cristo, y la dimensión histórica de la salvación.

Al desaparecer el *ordo* medieval y llegar el fuerte individualismo moderno, se acentuaron los aspectos jurídicos en clave nominalista y se llegó a pensar que en la cruz a Cristo se le imputaban externamente los pecados de los hombres,¹ teoría que alcanzó gran resonancia en la reforma. A diferencia de Anselmo que relacionaba la satisfacción con el libre ofrecimiento de la vida de Jesús, Lutero entiende la cruz como el lugar donde Jesús carga con nuestros pecados y sufre el ardor de la ira de Dios. No se trata aquí de la alabanza y gloria que Cristo da al corazón del Padre al reparar el pecado, sino del hecho de que el castigo de Dios no recae sobre los culpables sino sobre el único justo, Jesús. Lo que conduce a una perspectiva necesariamente distinta, ya que Lutero considera el acontecimiento bajo el prisma de una revelación que se realiza en modo dialéctico: Dios manifiesta su misericordia dando cauce a su ira.² Lo que tiene lugar en Jesús es el juicio de Dios sobre el pecado; por eso su muerte es la manifestación de la ira divina. En esta posición se reconoce la ortodoxia protestante;³ aunque actualmente hay un fuerte debate en su seno.⁴ Smail plantea sucintamente los problemas: la rareza de decir que Dios se aplaca a sí mismo; la dificultad para desterrar la idea que Dios ha de ser persuadido al perdón; la indicación de que Cristo fue castigado en lugar de los pecadores. Quien sostiene la sustitución penal tiende a decir que todo ello no es exacto, y se trata de malas interpretaciones, pero, con todo, queda en pie el problema de si este lenguaje no haga surgir inevitablemente equívocos. La cuestión de fondo parece ser: ¿Jesús carga con el juicio de Dios sobre el pecado o simplemente entra a fondo, hasta sus últimas consecuencias, en un mundo donde domina el pecado?⁵

En ámbito católico quien más ha sostenido la idea de sustitución ha sido H. U. von Balthasar.⁶ El teólogo suizo retoma las ideas de la reforma sobre el juicio de Dios que se cumple en Cristo, pero las integra en un cuadro original, en el que la

¹ *Ibidem*.

² Sobre estos aspectos resulta siempre útil W. L. VON LÖWENICH, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975. También A.E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, B. Blackwell, New York 1985.

³ Fue también la posición de K. Barth: «en Jesucristo – dice – vemos el pecado, pero como pecado condenado. *Ecce Homo*: ¡mira lo que es el hombre! El enemigo de Dios, y por esta razón – ¿quién podrá resistirse a Dios? – aplastado por la cólera divina» (Traducimos nosotros de la versión inglesa: *Credo*, Scribner, New York 1962, 90).

⁴ Indicaciones sobre las diversas posiciones en I. H. MARSHALL, *Aspects of the Atonement. Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*, Paternoster Press (London) - Colorado Springs (CO), Hyderabad 2007, 1-9.

⁵ T. SMAIL, *Once and for All. A Confession of the Cross*, DLT, London, 1998, 80-99.

⁶ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, 5 vols., Encuentro, Madrid 1990-1995. En una dirección parecida, pero más prometedora que la del teólogo suizo, cfr. N.P. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1982. Una comparación entre los dos autores en F.G. BRAMBILLA, *Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?*, en IDEM *et alii*, *La redenzione nella morte di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 15-83 (en particular: 50).

ira que se abate sobre Cristo para eliminar el pecado del mundo, se corresponde con el amor *kenótico* inscrito en la trinidad de las personas divinas. A través de una concepción del amor como desapropiación y renuncia del propio ser, como abandono y entrega al otro, Balthasar consigue presentar la asunción por parte de Cristo de toda la culpa humana como una forma del amor absoluto.¹ Dios, cuando ha querido levantar y sanar al hombre desde dentro, ha tenido que poner el acento precisamente en la pecaminosidad y caducidad del hombre, en la pobreza y tristeza de su lejanía de Dios. Por eso Cristo, venido al mundo en nuestra carne pecadora, toma sobre sí el pecado y sufre realmente lo que el pecador merece, es decir la separación de Dios, incluso hasta la más completa y final separación que es inherente al pecado: la oscuridad de la muerte eterna.² Pero ese drama, centrado en la sustitución penal de Cristo, no es más que actuación en la historia del amor absoluto del Padre que se desprende de su Hijo y le permite recorrer ese camino de abandono, del Hijo que se somete con total disponibilidad al querer del Padre, del Espíritu que mantiene la unidad de las dos personas divinas en su distancia y separación “económica”. De modo que Dios hace suya la contradicción inherente al ser del hombre en su condición de pecado; haciéndose hombre se aleja de sí mismo, y en ello muestra el amor que él mismo es.

A esta visión mística de Dios, expresada en términos de abandono y de sustitución penal, no le han faltado críticas. Se fundamenta más en la experiencia mística privada³ que en la Escritura y en la tradición.⁴ Se fuerza, tal vez, la realidad del amor, con categorías que proceden de la experiencia de nuestra condición caída, y que se aplican a Dios para abrir en Él el espacio necesario al drama de salvación.⁵ Se sirve de una visión de la sustitución penal de matriz luterana que no termina de convencer. Como señala Remy: «La contradicción que afecta las relaciones trinitarias, como consecuencia de la encarnación en una carne de pecado, tiene por lugar y sujeto la humanidad en la que se anonada el Hijo. Pero el pecado del que queda revestido por este motivo, y que le alejaría de

¹ Cfr. G. REMY, *La déréliction du Christ: terme d'une contradiction ou mystère de communion?*, «Revue Thomiste» 98 (1998) 93.

² Se pregunta von Balthasar: «¿no hay algo como un misterioso hacerse cargo por parte de Cristo del pecado del mundo, que ciertamente no ha cometido, pero cuya esencia y efectos Él recibe, y experimenta en su hora la hora del Padre y al mismo tiempo de las tinieblas? ¿No hay acaso como una identificación del Redentor con sus hermanos, con los pecadores, de modo que Él no quiera distinguirse ya de ellos ante Dios, hasta el punto de atraer sobre sí, como un pararrayos, el juicio de Dios sobre la realidad de lo antidivino del mundo?», *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, Morcelliana, Brescia 1981, 33.

³ Me refiero en particular a la dependencia de la teología de Balthasar de las experiencias místicas de A. von Speyr. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des éditions – Éditions paulines, Paris 1976.

⁴ Cfr. G. REMY, *La substitution. Pertinentia ou non-pertinentia d'un concept théologique*, «Revue Thomiste» 94 (1994) 585-596.

⁵ *Ibidem*, 585-587. «En una palabra ¿el abandono puede servir de categoría común a Cristo y al pecador para permitir el mecanismo de la sustitución?» (p. 599). «La transposición de la *kénosis* al nivel intratrinitario, el juego riguroso de la sustitución en el nivel económico ¿no conducen al umbral de una mitologización?» (p. 600).

Dios, en realidad no realiza tal función. Lo acerca interiormente puesto que está marcado por una obediencia que conduce al Hijo a la más plena desapropiación de sí mismo». ¹ Pero entonces, en definitiva, «el Cristo es extraño al “no” del pecado, porque es el “sí” a Dios en persona». ² Hay siempre un elemento que impide identificar a Cristo con el pecado, ya que cuanto más parece concentrar el pecado en sí mismo, más claro resulta que sólo su santidad y ausencia de pecado pueden ser causa de la destrucción de éste. Además, y aunque Balthasar presenta esa sustitución en sentido inclusivo, ³ como incorporación en Cristo, para evitar la posición de que el hombre no colabora en su salvación, queda la impresión de que la libertad y la historia humanas, son, por así decir, saneadas desde el amor absoluto de Dios, sin una sustantiva intervención humana. ⁴

A diferencia de Balthasar, la mayoría de los teólogos católicos evitan introducir una dialéctica intratrinitaria, y fundan la obra de la redención sobre la unidad de amor entre el Padre y el Hijo, ⁵ sin sombras. Igualmente se sigue la perspectiva tradicional que no insiste en la justicia vindicativa: la caridad del Padre está presente en Cristo, como afirmaba santo Tomás. ⁶ Se subraya la prioridad de la dimensión descendente, de la iniciativa y obra de la Trinidad, pero se señala también la dimensión ascendente al hablar de la conveniencia de una “reparación”. Esta categoría se prefiere a la categoría tradicional de “satisfacción”, porque «es más general» e «incluye cuánto de común hay en los términos de redención, satisfacción, mérito, sacrificio, caridad, liberación, expiación». ⁷ Es también un modo de eludir la idea de una justicia conmutativa, con la dificultad que conlleva a la hora de indicar el papel activo del Padre. La reparación, en todo caso, se justifica desde el amor del Padre: «ha habido una exigencia de

¹ IDEM, *La dérélíction*, 82.

² *Ibidem*.

³ Cfr. IDEM, *La substitution*, 559-600. Prácticamente todo el artículo se refiere al uso de esta noción en von Balthasar.

⁴ M. SCHUMACHER, *The Concept of Representation in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, «Theological Studies» 60 (1999) 62-63. En esta última página, afirma: «Balthasar insiste quizá demasiado unilateralmente en una solución al problema desde arriba. La dinámica Creador-creatura se disuelve en el eterno drama entre el Padre y el Hijo, con la obediencia de este último que tiende a sustituirse Él mismo a la relación entre Dios y el hombre más que integrarla en sí».

⁵ Esta unidad aparece bien presente al final del *Cur Deus Homo*, mostrando así su diversidad respecto a la presentación luterana: «En cuanto a la misericordia de Dios, que parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa. Porque ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: “Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti”, y el Hijo a su vez: “Tómame y redímetme”? Esto viene a decirnos cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella» ANSELMO D’AOSTA, *Cur Deus Homo*, L II, c. XX, [IDEM, *Obras Completas*, I, Bac, Madrid 1952, 887].

⁶ Después de responder afirmativamente a la pregunta de si Dios ha entregado a Cristo a la pasión, santo Tomás se plantea en la Suma Teológica si esa acción no constituye un acto cruel por parte del Padre. «No, – responde – porque fue el mismo Padre a inspirar en el Hijo la voluntad de padecer por nosotros», III *pars*, q. 47, a. 3, ad 1^o.

⁷ A. AMATO, *Gesù il Signore, Saggio di cristologia*, Dehoniane, Bologna 1991, 430. Una exposición amplia y actual de los conceptos citados en F. OCÁRIZ, L.F. MATEO SECO, J.A. RUESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 2004, 427-456.

reparación porque el Padre en su amor quería la colaboración del hombre en la salvación y quería conceder al hombre el poder de reparar. La redención ha sido obra del Hijo de Dios, porque el Padre ha querido dar su propio Hijo: de este modo ha sido el primero en pagar el precio de la reparación. Cristo ha muerto, porque el Padre no ha dudado en darlo en sacrificio en favor de los hombres. Proporcionando Él mismo la reparación que reclamaba, el Padre ha dado mayor gratuidad a la obra de la salvación». ¹ Es Cristo, sin embargo, quien lleva a cabo la obra, penal y dolorosa, de reparación por nuestros pecados, la cual no tiene para él propiamente carácter de “pena”. ² Con todo, donde la reparación aparece como el objeto directo de la misión de Cristo, se incurre en los problemas de lenguaje que señalamos antes. Sea que Cristo cargue con el juicio de Dios sobre el pecado o con su reparación, los equívocos sobre la imagen de Dios y sobre la misión de Cristo están a la puerta, como signo de algo que no va. Falta, en efecto, la mediación del contacto de Cristo con el mundo deteriorado; el hecho de que la misión de Cristo consiste en introducir la realidad divina hasta el fondo de un mundo en el que domina el pecado, para purificarlo y darle una vía de salida. «El mandamiento del Padre consiste en esto: que el Hijo vuelva al Padre con el mundo por cuya salvación Él ha salido del Padre en misión». ³ El *pro nobis* de la salvación es la vía que lleva a cumplir el *pro Patre*. Su adentrarse en el mundo hasta la más extrema injusticia para reconstituirlo desde dentro, desde su humanidad inocente y justa, es la materia de esa reparación al amor del Padre, y sólo constituye una grata reparación en tanto en cuanto es formalmente una abnegada y completa reconstrucción de la humanidad caída en el pecado.

c) La Cruz como donación sacrificial

La categoría de sacrificio (la tercera que considera santo Tomás en la *quaestio* que nos está sirviendo de guía) se sitúa en un horizonte semejante al de la satisfacción, aunque ambos conceptos mantienen entre sí significativas diferencias. En la teología reciente se ha aplicado también al sacrificio la perspectiva descendente. Ya notamos, al hablar de los estudios bíblicos, el hecho de que toda la acción sacrificial de Israel queda encuadrada en la iniciativa divina de salvación. Lo mismo hay que decir ahora cuando se trata del sacrificio de Cristo: la iniciativa pertenece al Padre.

Paradójicamente – dice Sesboüe – ya que el sacrificio es de suyo una categoría ascendente, mientras que el sacrificio de Jesús se vive según un movimiento descendente que le impulsa a aceptar su muerte en la cruz para la salvación de

¹ GALOT, *Gesù Liberatore*, 275.

² Asumir una pena como reparación no es lo mismo que asumir el castigo debido por el pecado, y no origina una sustitución en el castigo. No son conceptos equivalentes: «Ille proinde qui, sine ullo debito, poenam peccati assumit ex mera pro reo charitate, dici sane potest aliquo modo punire pro alio, nam patitur materialiter poenam alii debitam, sed tamen illa poena non habet pro illo rationem poenae», P. GALTIER, *De incarnatione et redemptione*, Beauchesne, Parisiis 1926, 398.

³ SCHUMACHER, *Concept of Representation*, 69.

la multitud de sus hermanos. La obediencia de Jesús al Padre, que podemos considerar justamente como un aspecto central de su sacrificio, se inscribe en el himno de Filipenses 2 como el punto extremo de su abajamiento (v.8). Si se quiere llegar hasta el fondo de esta paradoja, hay que decir que el sacrificio de Jesús es ante todo y sobre todo un sacrificio que Dios hace al hombre, antes de y a fin de poder ser un sacrificio que el hombre hace a Dios.¹

Se trata, también aquí, de cerrar el paso a una visión del sacrificio «como un *transfert* liberatorio en base al cual la humanidad pecadora se desharía de las culpas arrojándolas sobre la víctima designada por Dios, que sería ajusticiada en nuestro lugar (sustitución penal) para satisfacer la sed divina de justicia».² Por este motivo, la teología católica, superando estériles debates sobre la conveniencia o no del uso de este concepto,³ ha tendido a subrayar cada vez más el hecho de que la redención sacrificial es fruto y manifestación de una iniciativa de amor por parte de Dios, que se ofrece Él mismo en su Hijo totalmente, y pone así una exigencia de perfecta respuesta. La dinámica de la caridad guía la comprensión del sacrificio, cuyo verdadero núcleo no es otro que remover internamente el obstáculo que el pecado representa para que el amor de Dios pueda encontrar lugar en la criatura.⁴

Tres perspectivas diversas confluyen en esta dirección: siguiendo los estudios de teología bíblica, algunos teólogos han puesto de manifiesto la relación particular del sacrificio con el don personal.⁵ En el contexto de la Alianza y de la justicia salvífica de Dios, el concepto de sacrificio se aproxima al de don, y queda libre de una visión prevalentemente jurídica. En el marco del pensamiento bíblico, la acción salvadora de Dios no contempla principalmente el pasado como un tiempo de pecado y de infidelidad; remite más bien a la fidelidad y misericordia de un Dios, que por encima del pecado y del juicio divino transitorio, conduce la historia hacia una meta de gracia; igualmente se proyecta hacia un futuro que debe cumplirse según la intención originaria divina. También el sacrificio de Cristo

¹ СЕСБОУѢ, *Jesucristo, el único mediador*, II, 233. Cfr. también en este sentido B. HILBERATH, TH. SCHNEIDER, *Sacrificio*, en P. EICHER (a cura di), *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 924-932.

² BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza*, 376.

³ Al exégeta o al teólogo corresponde iluminar el significado del lenguaje sacrificial, y explicarlo en modo accesible a cada cultura. No tiene, sin embargo, la libertad de rechazarlo o sustituirlo por otro. Basta la lectura directa del Nuevo Testamento para darse cuenta de que este lenguaje no es uno más entre muchos (algo opcional como sostiene I. U. DALFERTH, *Christ Died for Us*, en SYKES, *Sacrifice*, 302); tampoco es del todo cierto que en nuestra cultura «el concepto de sacrificio se haya convertido en algo extensamente equívoco e ininteligible, por falta de un referente en el ámbito de nuestras experiencias» (H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, 481); ni es suficiente el acceso a esta categoría desde la antropología cultural para discernir rectamente su sentido bíblico (R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, B. Grasset, Paris 1978). Propuestas como la de M. Deneken (*Le salut per la croix dans la theologie catholique contemporaine: 1930-1985*, Cerf, Paris 1988, 332) de abandonar el lenguaje sacrificial, son poco útiles y constructivas.

⁴ BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza*, 376-377.

⁵ Un cuadro de la reflexión reciente sobre el sacrificio de Cristo en ámbito católico lo ofrece: BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 503-511.

se integra en este horizonte de cumplimiento escatológico.¹ Además, la pasión de Jesús culmina la tendencia, perfectamente discernible en el Antiguo Testamento, hacia una transfiguración y espiritualización del sacrificio;² que, más allá de los aspectos rituales y cruentos, privilegia los actos interiores de obediencia y de amor. Por eso, en sus fórmulas de “consigna”, san Pablo puede resumir la teología del sacrificio de Cristo en el don de sí³ y san Juan puede presentarlo como el gran signo del amor de Dios al mundo.⁴ Para el cuarto evangelista, es precisamente el amor del Padre por la humanidad el que lleva a Jesús a entregarse como víctima de redención: «Jesús se ha abierto con inmensa gratitud a la potente corriente de amor que venía del Padre, y que le hacía capaz de transformar su muerte, infringida por los pecadores con la mayor injusticia y crueldad, en don de amor y en fuente de gracia». ⁵ Esta completa apertura de Jesús al amor del Padre y de los hombres ha llevado a Schürmann a formular la categoría de “proexistencia”, con la que quiere indicar el *pro aliis* de la existencia de Cristo.⁶

Una segunda consideración trata de mostrar que la acción de remover el pecado a través del sacrificio constituye una dimensión interna al amor de Dios por los hombres.⁷ Al elegirnos y predestinarnos en su Hijo amado, Dios ha ligado nuestra libertad (falible) a la libertad santa de su Hijo, de modo que el espacio de nuestra respuesta positiva o negativa a Dios tenga lugar en el ámbito del amor del Padre, siempre disponible en su Hijo al sacrificio por nosotros. «El misterio de Judas – dice Le Guillou – consiste en esto: en que estando situado en el corazón del sacrificio de Jesús, que continúa envolviéndolo con su amor, sin

¹ Esta dimensión escatológica se muestra en la novedad radical del sacerdocio de Cristo respecto al del Antiguo Testamento. Hay una doble “inversión de tendencia”, señalada por A. Vanhoye: en el Antiguo Testamento la posición de Sumo Sacerdote era ambicionada, Cristo sin embargo la obtiene por la vía del abajamiento y de la muerte. Además, la función del Sumo Sacerdote se fundaba en la separación de los demás: era elevado, “asumido entre los hombres”. Cristo en cambio entra en el mundo con una solidaridad que lo asemeja en todo sus hermanos. Jesús viene de Dios y se hace uno de nosotros abajándose: de estas características participará también su sacrificio. Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca 1984, 84-102.

² Cfr. el dossier relativo en BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 103-109.

³ Los textos en que se indica que: Dios ha dado su Hijo por todos nosotros (Ro 8,32); Cristo se ha entregado por nuestros pecados (Ga 1,4), por la Iglesia (Ef 5,25), por nosotros (Ef 5,2), por mí (Ga 2,20). «Se trata de una actitud interior que no se debe entender como desencarnada de la realidad histórica de la cruz, sino que es como el alma interior que da vida a todo el acontecimiento, calificándolo por un lado en referencia al Padre, como acto de amor-obediencia a través del cual Jesús regresa a él (exaltación: Flp 2,9-11; Ef 4,8-10) y por otra parte en referencia a nosotros», BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 113.

⁴ En mayor medida que san Pablo, san Juan conduce el acontecimiento de la cruz a la categoría de *agape*, expresamente formulada en el texto de 1 Jn 4,8-10, pero sobre todo en el conjunto de su visión. Cfr. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Gabalda, Paris 1972.

⁵ A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo. Lectio sul sacrificio di Cristo*, Paoline, Milano 2003, 127.

⁶ El exégeta alemán la explica así: «En Jesús de Nazaret parece salir a nuestro encuentro una persona que, en lugar del corazón egoísta de los hombres, dispone de un “espacio libre”; espacio libre desde el que corre un amor radical hacia Dios y hacia el prójimo. Pero esto es así porque, a través de ese espacio libre, fluye el amor de Dios al mundo», SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió?*, 148.

⁷ Lo muestra con particular eficacia M-J. Le Guillou en su libro sobre *El misterio del Padre*, ya citado.

embargo se va “al puesto que le correspondía” (Hch 1,25) como “hijo de la perdición” (Jn 17,12) [...] Contribuye con ello, a la consumación sacrificial del amor salvador». ¹ Puesto que esta lógica se puede aplicar a todo pecado, se concluye que el sacrificio es la forma que adopta el amor de Dios ante la rebelión humana: «cuanto más orienta el hombre su libertad contra el designio de adopción al que la debe, más sacrificial viene a ser este designio. El “hasta el fin” en favor de los hombres, al que Cristo quiso llegar en su pascua, es el punto límite que coincide, sin poder anularlo, con el rechazo extremo por parte de la libertad humana». ² De modo que la relación entre pecado y amor constituye el lenguaje persuasivo de Dios para con los pecadores; desde ella el hombre entiende que el sacrificio es parte del amor generoso y desinteresado de Dios, que se deja poner en estado de “jaque” y aun de “jaque-mate”, para facilitar la rendición y, en definitiva, la conversión del corazón; para poder sanarlo desde su interioridad, sin manipular en modo alguno la libertad humana. Lejos de ser fruto de la justicia vindicativa de un Dios despechado, el sacrificio expresa la fidelidad de Dios a la gracia de la adopción filial. ³

Desde estas perspectivas es posible también considerar el sacrificio como manifestación del Amor absoluto de Dios, como hace Bordoni. ⁴ Porque si el Padre se nos entrega en el Unigénito amado; si el Hijo se da asimismo por nosotros hasta la muerte, y por ese don de las dos primeras Personas la historia se llena con la fecundidad del Espíritu, entonces es precisamente esa entrega de Cristo la que introduce en la historia el amor tripersonal de Dios. Es como si Dios concentrara en un único acto su ofrecimiento radical de amor y de vida hacia pecadores y enemigos. También aquí, como en la visión de Le Guillou, el sufrimiento de Cristo es debido al contacto del amor con la condición decadente de la humanidad: «en la medida en que la acción del Amor absoluto penetra en el mundo de la creación, genera un drama que alcanza, en la pasión de la cruz y bajo forma de lucha (tentación), la relación del Hijo encarnado con el Padre». ⁵ Puesto que Cristo ha asumido la condición humana pasible y mortal no podrá dejar de experimentar la resistencia que esa condición pone al cumplimiento de la voluntad del Padre, ⁶ ni podrá sustraerse a la rebeldía obstinada de quienes prefieren vivir en el pecado. En definitiva, la entrada del amor de Dios, que es generosidad y proexistencia absoluta, no dejará de generar un conflicto en este mundo auto-

¹ LE GUILLOU, *Misterio del Padre*, 89.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 112.

⁴ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 511-521.

⁵ *Ibidem*, 517.

⁶ Tradicionalmente se ha sostenido que Cristo (y lo mismo se debe decir de María, su madre) han poseído una humanidad santa y justa desde el primer instante de su concepción. No han tenido una inclinación desordenada hacia sí mismos. Sin embargo, por poseer una humanidad pasible y mortal como la nuestra, han sufrido las penalidades de esta vida, incluso en modo más dramático por la mayor delicadeza y perfección de su espíritu. También para ellos las exigencias del amor de Dios han sido costosas, aunque han sido aceptadas voluntariamente y con gozo. Hay que constatar que el tema no ha recibido gran atención en la teología reciente. Algunas indicaciones en T. G. WEINANDY, *In the Likeness of Sinful Flesh. An Essay on the Humanity of Christ*, T. & T. Clark, Edinburgh 1993. Útil también la monografía de P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorff, Münster 2002, sobre la visión de santo Tomás.

suficiente. «Para que se pueda expresar radicalmente una nueva experiencia de amor, es necesario romper el círculo egoísta que lo domina (nдр: al ser humano) para que se abra, en el don, a ser enteramente y totalmente para los demás». ¹ El sufrimiento de la cruz da cuenta de este conflicto, en el que la muerte obediente y abnegada de Cristo introduce en el mundo la forma del amor de Dios, y abre el camino a una existencia renovada «según el ser trinitario de Dios». ²

d) Redención, liberación y pecado

Esta nueva condición de la humanidad, habilitada por la obra de Cristo a superar los males presentes y alcanzar una felicidad plena e imperecedera, se expresa en soteriología con el lenguaje de la redención. La idea indica, además, el aspecto oneroso de esta obra, pues Jesús ha debido derramar su sangre para redimirnos. Además, el Antiguo Testamento une con frecuencia la idea de redención con la de rescate, ³ e igualmente el Nuevo considera a veces la sangre de Cristo como el “precio del rescate”. ⁴ Todo ello puede dar la impresión de que el rescate de la humanidad exigía un pago, una transacción o compensación requerida por Dios (o por el diablo ⁵), que se llevaría a cabo mediante la muerte de Cristo. Con el deseo de resaltar el papel de la Trinidad en la obra de Cristo, y para evitar estas interpretaciones, algunos teólogos han subrayado los límites de esta metáfora del precio en la misma Escritura. Al decir que Cristo ha venido a «dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,45) se indica la condición de esclavitud del género humano, junto con el hecho de que Jesús ha querido “pagar con su persona”: que no ha dudado en “ponerse a precio” y que el rescate “le costó caro”. ⁶ Se habla de la generosidad de un amor que no se detiene ante la muerte, y al mismo tiempo, del gran valor que Cristo atribuye a todos aquellos por los que da la vida. Esto es lo sustancial de la enseñanza bíblica, y por eso no se trata de prolongar la metáfora considerando a quién se ha pagado ese precio. Una pregunta de este tipo «se sale de los límites de pertinencia de la metáfora», ⁷ que no pretende definir la esencia de la obra salvadora, sino ofrecer una analogía en un determinado ámbito de validez. El precio, en realidad, lo paga Dios en su Hijo, aunque en la articulación interna de la metáfora, que distingue la acción económica de las personas divinas, se aprecia que Jesús ofrece su vida al Padre por nuestros pecados, y, en este sentido, por medio de la filiación de Cristo, ese precio es también algo entregado al Padre.

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 517.

² *Ibidem*, 518.

³ Una exposición sobre la redención en el Antiguo Testamento con bibliografía adecuada en G. IAMMARRONE, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 66-101.

⁴ Cfr. Mt 27,9; 1Co 6,20;7,23; 1P 1,18.

⁵ Es bien conocido que en la antigüedad se llegó a pensar que ese precio servía a compensar el derecho que el diablo había adquirido sobre los pecadores. Cfr. L. RICHARD, *The Mystery of Redemption*, Helicon, Baltimore - Dublin 1965, 149-156.

⁶ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 164; O' COLLINS, *Jesus Our Redimer*, 120-121.

⁷ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 165.

Mayor importancia ha tenido la cuestión relativa a la esclavitud del hombre; la pregunta sobre el objeto de ese rescate. En el contexto moderno de pensamiento, antropocéntrico y pragmático, esta pregunta tiende a plantearse en presente: ¿de qué debemos ser librados?, y a resolverse en la acción histórica encaminada a combatir la deshumanización. La soteriología reciente ha tratado de aproximarse a estas instancias principalmente en tres direcciones – emancipación, justicia, liberación político-social¹ –, aunque a veces se ha dejado seducir por proyectos de salvación meramente mundanos.

¿Se puede afrontar la primera de estas direcciones desde la teología de Dietrich Bonhoeffer. Sus últimos escritos formulan con lucidez la pregunta decisiva: cómo conjugar el proceso del mundo que se ha hecho adulto y busca su autonomía, con la fe en Cristo? Rechazando posiciones extremas de uno y otro signo, Bonhoeffer se declaraba partidario de una “interpretación secular” de la fe.² Para ello veía necesaria una nueva comprensión de los conceptos fundamentales del cristianismo (Dios, Cristo, Iglesia, fiel cristiano, etc.) capaz de cambiar “el rostro” de Dios. Abandonar el “Dios de la religión” – ese Ser omnipotente que aplasta el hombre y que no puede dejar de entrar en conflicto con su autonomía – y adherirse al Dios de Jesucristo:³ un Dios que concede espacio al hombre, dice Bonhoeffer.

La reflexión del teólogo luterano puede considerarse paradigmática de toda la corriente que entiende la liberación fundamentalmente como proceso de emancipación. Desde esta perspectiva el evangelio coincide con una plena y radical humanización, que ha sido entendida por algunos – por ejemplo H. Küng – como sujeción a las instancias modernas de libertad y solidaridad, y rechazo de todo tradicionalismo, dogmatismo y biblicismo encaminados a someter al hombre a un control ajeno a sí mismo.⁴ En este orden de ideas, Küng ha criticado la redención entendida como divinización, entre otros motivos, porque «nuestro problema no es tanto la divinización del hombre cuanto su humanización».⁵ En estos planteamientos, en los que la mentalidad moderna tiende a modelar los principales datos de la fe, se han señalado los riesgos de una sustitución de la mediación de la Iglesia por la de la cultura,⁶ de un exilio de la fe en la subjetividad⁷

¹ Aquí sólo podremos limitarnos a un brevísimo apunte.

² Cfr. D. BONHOEFFER, *Cartas*, 30.IV.1944; 5.V.1944, citado por GIBELLINI, *La teología del xx secolo*, 124.

³ Cfr. GIBELLINI, *La teología del xx secolo*, 124-126.

⁴ Cfr. KÜNG, *Essere cristiani*, 26.

⁵ *Ibidem*, 501. En una línea similar se han movido otros autores como J.I. González Faus. Cfr. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984. Sobre la teología de esta obra, cfr. la crítica de J. L. ILLANES, *La nueva humanidad. Análisis de un ensayo cristológico*, «Burgense» 22 (1981) 265-304 (y la respuesta del autor en apéndice de la edición del libro que citamos) y J. A. MATEO GARCÍA, *La cristología de J.I. González Faus*, Pug, Roma 1998.

⁶ Ésta ha sido una de las críticas más comunes del pensamiento de Hans Küng, y una de las que llevó a la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 1979 sobre los *Errores en la doctrina teológica del profesor H. Küng* [EV VI, 1942-1951].

⁷ Cfr. R. BEAUD, *Hans Küng, problèmes posés*, «Revue Thomiste» 81 (1981) 91-103.

y de una disolución de la gracia de Cristo en la buena intención humana. Es innegable que se trata de *major problems*.

En la dirección de la justicia ha ido sobre todo la “teología política”, con su empeño por dar vida a una praxis cristiana de transformación de la sociedad. La acusación de presunta ineficacia del cristianismo a la hora de fraguar una sociedad más justa, ha llevado a replantear el problema de la felicidad humana, identificada en el problema del dolor, de la historia de sufrimiento y de una posible justicia.¹ J.B. Metz ha buscado fundamentar un discurso práctico,² capaz de comunicar sentido a las víctimas de la humanidad, olvidadas – en su opinión – por una soteriología preocupada en exceso por la redención de los culpables.³ Si se condenan al olvido las víctimas, dice Metz, se corre el riesgo de contar sólo una historia de victorias.⁴ Pero esa historia mantiene todo igual, no impregna el mundo con el espíritu cristiano ni transforma la realidad. Por eso, es necesario cultivar la denuncia crítica, bien presente en la tradición bíblica, y poner de manifiesto los rasgos de la figura de Cristo que, como buen samaritano, muestran su compasión por el sufrimiento y su sensibilidad hacia la indigencia humana.⁵ La memoria de la pascua de Jesús, cultivada por la Iglesia, ha de ser, ante todo, memoria de los últimos, de aquellos a los que nadie recuerda, para que la historia sufriente de Cristo y su solidaridad con las víctimas sea fuente de una compasión que devuelva a cada hombre su dignidad de sujeto ante Dios. Metz toca aquí un punto interesante, pero hay que advertir que esa “memoria de los últimos” no se puede limitar a la consideración sociológica, sino que deberá buscar su objeto desde la fe en una salvación trascendente.

Por último, la “teología de la liberación”⁶ ha tratado de hacer valer la fuerza

¹ En esta línea se ha movido buena parte de la teología del evangélico J. Moltmann, decidido a elaborar una teología fundada en la categoría de esperanza (J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970), y dirigida a promover la presencia liberadora del reino de Dios en el mundo.

² Aquí Metz enlaza con la escuela de Frankfurt y, en particular, con M. Horkheimer. Cfr. J. J. SÁNCHEZ BERNAL, *Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico-liberador sobre Dios*, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS, *El Dios de la teología de la liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 101.

³ Cfr. J. B. METZ, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, 72-80.

⁴ «La teología cristiana, en nombre de la victoria de Cristo ¿no ha purificado y limpiado minuciosamente la historia de todas las contradicciones un poco velozmente? [...] ¿y de este modo no se ha reaccionado ante las catástrofes con la apatía de los victoriosos?», J. B. METZ, *Auschwitz: termine locale irrinunciabile di un discorso cristiano su Dio*, en BENEDETTO XVI, *Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz*, Queriniana, Brescia 2007, 57.

⁵ «La primera mirada de Jesús no se dirigió al pecado de los otros, sino el dolor de los otros. Para él, el rechazo de participar al dolor del otro, el rechazo de pensar más allá del oscuro horizonte de la propia historia de sufrimiento no representaba sólo secundariamente el pecado [...]. Quien reconoce a Dios en el sentido de Jesús, tiene en cuenta que a través de la desgracia del prójimo puede ser necesario lesionar el propio interés, como insinúa la parábola del Buen Samaritano», METZ, *Memoria Passionis*, 153.

⁶ Surge en la década de los 60 y se manifiesta con claridad en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín 1968) y con la publicación del libro *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez en 1971 (vers. española: Sígueme, Salamanca 1972).

de la Buena Nueva de la liberación del hombre por Cristo, en un mundo donde reinan la opresión y la muerte.¹ Desde una situación socio-cultural en la que el problema fundamental no es la crisis o el eclipse de Dios propio de las sociedades occidentales, sino la presión y muerte de las masas empobrecidas del continente (latinoamericano),² esta teología se situaba en línea con la moderna crítica de la religión, según la cual, el Dios sufriente cristiano no es el Dios liberador del pueblo, sino el que legitima su dolor y conforta su resignación. Para obviar este inconveniente, se releía la figura de Cristo a la luz del anuncio eficaz del amor liberador de Dios y de su oposición a la explotación y a la miseria de los pobres; sin embargo, la polarización sobre estos aspectos condujo algunos a una politización radical de las afirmaciones de la fe. Al promover la efectiva liberación social con la mediación del análisis marxista, se instauraba una peligrosa comunión (y confusión) ente marxismo y fe cristiana. Tuvo que intervenir la Congregación para la Doctrina de la Fe, para señalar el recto sentido de la liberación cristiana.³ En sus documentos rechazaba la orientación de algunas propuestas hacia un mesianismo temporal, que tendía a identificar la figura del Redentor con el hombre comprometido con la lucha en favor de los oprimidos,⁴ el pobre de la Escritura con el proletario marxista, y a oponer una iglesia popular a la Iglesia jerárquica según una dialéctica de clase.⁵

El debate sobre estos aspectos suele incluir cuestiones de método. Puesto que la exigencia de una vida más plena y humana forma parte de la soteriología cristiana, se hace necesario determinar cuál es la fuente y el criterio de esa plenitud y humanidad; si se debe entender desde la figura de Cristo o desde las aspiraciones y la situación humanas. Se trata, en definitiva, de considerar la relación entre la cristología y la antropología desde la instancia soteriológica.⁶ Según la *Gaudium et Spes*, la prioridad epistemológica es de la cristología, pues la manifestación del misterio del hombre y de la sublimidad de su vocación acaece en la revelación del misterio del Padre y de su amor, lo que constituye propiamente la obra de Cristo. Es decir, que Dios «mientras destina al hombre a la eterna comunión con él, le hace al mismo tiempo vislumbrar algo de su esencia íntima, de su grandeza y dignidad, del sentido de la existencia humana».⁷ Precisamente a través de la acción salvadora, el hombre puede entender en unidad la nobleza

¹ Cfr. IAMMARRONE, *Redenzione*, 237.

² Cfr. SÁNCHEZ BERNAL, *Teología política*, 112. De ahí también la diferencia de acento y de método respecto a la teología política. Las preocupaciones de esta última se sitúan en relación a la crisis religiosa del mundo industrializado.

³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, 6-VIII-1984 [EV IX, 866-987]; IDEM, Instrucción *Libertatis Conscientia*, 22-III-1986 [EV X, nn. 292-335].

⁴ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, 6-VIII-1984, x, 11 [EV IX, 963].

⁵ *Ibidem*, IX, 10-13 [EV IX, 949-952].
⁶ El tema ha sido tratado en varios documentos del magisterio (*Gaudium et Spes*, *Redemptor Hominis*, etc.) y en numerosos trabajos. Señalamos entre ellos: CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 243-264]; M. BORDONI, *Cristología e antropología en Gesù di Nazaret*, I, 186-229; P. O'CALLAGHAN, *Cristo revela el hombre al propio hombre*, «Scripta Theologica» 41 (2009) 85-111.

⁷ O'CALLAGHAN, *Cristo revela*, 98.

de su destinación al amor de Dios y su condición pecadora.¹ Por eso, la manifestación de la plenitud humana sólo se puede dar en la fe, en la conversión y en la Iglesia que es el “lugar” de la *memoria Christi*. El análisis de las legítimas aspiraciones humanas y de la acción para mejorar el mundo deberá realizarse desde la apertura a la revelación del misterio del hombre en Jesucristo.

Dada esta prioridad de la cristología, el aspecto central de la liberación no puede sino referirse a la liberación del pecado, y por tanto a la recreación en el interior del hombre de una nueva libertad, que san Pablo llama «libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Ro 8,21). La liberación consiste, esencialmente, en ser desligados del propio egoísmo por influjo de la potencia salvadora del Resucitado.² J.B. Metz ha justamente subrayado como el hombre moderno tiende a atribuirse éxitos y victorias, mientras descarga sobre diversos automatismos (biológicos, sociológicos, estructurales) sus fracasos y derrotas,³ bloqueando así la novedad liberadora de Cristo. El cristianismo ha siempre notado el engaño que en esto se esconde; ha considerado el hombre “imputable” precisamente porque lo ha considerado libre, superior a los automatismos de la naturaleza. Sólo quien es libre y responsable puede ser realmente culpable y, a la vez, sólo el que es capaz de reconocer su culpa puede sostener ante Dios un diálogo sincero y ser sujeto de verdadera comunión.⁴ En el marco de la Alianza, de un Dios que se interesa profundamente por el hombre hasta adoptarlo filialmente, ese “estar” del hombre ante Dios, con su grandeza y su miseria, su culpa y su pecado, no pueden ser relegadas.⁵ La salvación cristiana tiene siempre carácter de redención, implica el perdón de los pecados e introduce en una nueva relación con Dios. Sin duda, este aspecto “vertical” de la redención no sustituye ni exime de la búsqueda de una salvación “integral”; pero sólo desde aquí la soteriología puede allegarse al ámbito de las relaciones humanas y de la relación hombre-mundo, sin comprometer los deseos de una justa emancipación y liberación social.⁶

e) La Resurrección, ascensión del mundo a la comunión trinitaria

En la *quaestio* que hemos citado al inicio de esta sección santo Tomás aplica a la pasión de Cristo la causalidad eficiente instrumental.⁷ La teología contemporánea subraya particularmente la unidad entre cruz y resurrección⁸ y tiende a pensar la Pascua como un único misterio a través del cual Dios nos salva. La

¹ *Ibidem*, 98-99.

² «La redención consiste en que la potencia creadora de Dios transforma nuestro ser por amor», R. GUARDINI, *El Señor*, II, Rialp, Madrid 1954, 193-194.

³ METZ, *Memoria Passionis*, 167.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Reconciliatio et Poenitentia*, 2-X-1984, 7 [EV IX, 1094-1095].

⁶ Cfr. Y.M. CONGAR, *Un popolo messianico*, Queriniana, Brescia 1983, 145-154.

⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q. 48, a. 6, c.

⁸ «La teología contemporánea ha iniciado a profundizar el misterio pascual estudiando principalmente la relación entre muerte y resurrección. Estos dos misterios de la vida de Cristo se presentan hoy tan entrelazados, que se puede decir que constituyen “dos momentos” de un “proceso salvífico unitario”, dos momentos correlativos de un único acontecimiento», PORRO, *Sviluppi recenti*, 391.

intrínseca unidad se justifica porque la fidelidad al Padre manifestada en la cruz reclama la salvación definitiva de la resurrección, y viceversa: ésta presupone la muerte, pero no de cualquier tipo, sino tal que pueda traducirse en una plena y perfecta acogida por parte del Padre.¹ Cruz y resurrección vienen así a ser, en la perspectiva soteriológica, como las dos caras de una misma moneda. La carne aniquilada por el pecado y la carne recreada por la potencia de Dios, componen el paso de la caducidad del mundo pecador a la perennidad del mundo de Dios, de modo que este segundo se presenta como la obra que Dios realiza cuando el pecado deja de ser una posibilidad, porque ha quedado definitivamente confinado en el pasado² y se da curso pleno al amor.³ En este sentido, la resurrección es una segunda creación (aunque sobre el presupuesto de la primera) y es escatológica, es decir, no admite superación.

En Jesús resucitado se manifiesta con evidencia que ni la muerte ni las otras realidades con ella asociadas tienen ya dominio sobre Cristo (Ro 6,8). Han quedado aniquiladas en la cruz y no pueden ya acechar el cuerpo de Cristo, en cuya espiritualización se refleja la impasibilidad e inmortalidad de Dios. El resucitado es la imagen viviente de la realidad que la culpa humana ha sido cancelada y ha quedado confinada en un pasado que no puede progresar. Es por tanto el símbolo y la encarnación del eterno presente de Dios, que no admite miseria, disgregación ni caducidad.⁴ Desde esa perspectiva, la resurrección corona todo cuanto se ha dicho sobre la cruz. La solidaridad del sufrimiento que Dios instauró con el hombre se convierte, por este nuevo acto del amor de Dios que es la resurrección, en perenne comunión en la felicidad plena; el abajamiento y la humillación que fueron medio para expiar el pecado dan paso al nuevo mundo reconciliado y elevado a la comunión con Dios; el don de sí mismo y la entrega proexistente realizadas una sola vez y localizadas en la historia, abren la vía a una superior entrega de sí, que no encuentra límites ni en el espacio ni en el tiempo. Por la resurrección de Cristo el mundo y la historia viven bajo el signo

¹ «Jesús murió la muerte por los pecados de los hombres, y eliminó esos pecados con su morir en la cruz. Y esta muerte en la resurrección de Jesucristo se reveló como vida, se cumplió en la vida. El morir de la cruz se desveló como vida de Dios y por Dios», H. SCHLIER, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 1973, 52.

² En su libro *Memoria e Identidad* (Esfera de los libros, Madrid 2005) Juan Pablo II ha subrayado la idea de que «la Redención es el límite divino impuesto al mal [...], en ella el mal es vencido radicalmente por el bien, el odio por el amor, la muerte por la resurrección» (p. 36).

³ Subrayar la relación entre resurrección y amor es el intento de fondo de G. O'COLLINS, *Gesu risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989. Juan Pablo II expresa con profundidad este aspecto en la encíclica dedicada a la misericordia: «En el cumplimiento escatológico, la misericordia se revelará como amor, mientras que en la temporalidad, en la historia del hombre – que es a la vez historia de pecado y de muerte – el amor debe revelarse ante todo como misericordia y actuarse en cuanto tal», Enc. *Dives in Misericordia*, 30-XI-1980, 8 [EV VII, 905].

⁴ Sobre todo W. Pannenberg ha insistido sobre estas perspectivas: «La resurrección del crucificado es la autorevelación escatológica de Dios» (*Rivelazione come storia*, Dehoniane, Bologna 1969, 183). Su influjo en el ámbito católico ha sido notable, sobre todo con su presentación de la resurrección de Cristo como anticipación (*prolepsis*) del futuro final hacia el que camina la historia.

de la gracia, participan de la vida nueva presente en el Resucitado en orden a la salvación.¹

Esa participación conduce a la dimensión trinitaria de la resurrección: «en la gloria de la resurrección y de la elevación a la derecha del Padre, el Hijo lleva consigo mismo la creación redimida y abierta a la perfecta comunión del amor trinitario».² En particular, la inmanencia eterna del Padre y del Hijo se participa en plenitud a la carne asumida, constituyendo la humanidad gloriosa del Salvador en “lugar” desde el que esa recíproca presencia se derrama sobre el mundo.³ «La resurrección confiere un alcance universal al mensaje de Cristo, a su acción y a toda su misión»,⁴ lo que lleva a valorar el aspecto pneumatológico de la presencia y acción del Resucitado, porque tanto la oferta de salvación como el encuentro y la adhesión a Cristo son fruto del Espíritu del Resucitado.⁵ El don pascual del Espíritu concreta la dinámica apertura de la comunión divina al mundo humano, de modo que el misterio pascual comprende necesariamente el envío de Pentecostés;⁶ en virtud de éste «Cristo vivo se constituye en fuente de vida para los suyos y, a través de ellos, para el mundo entero».⁷

Puesto que la tercera persona es la vía de comunicación de esta vida nueva, esa comunicación es, a su vez, nuestro lugar principal de conocimiento del Espíritu.

III. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Concluyamos con tres observaciones generales:

Primero: como el resto de la teología, también la soteriología se funda sobre la historia de Cristo, sobre el sentido que Jesús dio a su vida y a su pascua y sobre la comprensión que la primera comunidad cristiana, siguiendo a Jesús y asistida por su Espíritu, tuvo de la relevancia salvadora de ese acontecimiento originario. Por tanto es importante que el teólogo sistemático tenga un buen conocimiento de las principales líneas de desarrollo de la soteriología del Nuevo Testamento y pueda estructurar a la luz de esas líneas el dato rico y plural de la tradición eclesial y de la historia teológica. Además, la profundización crítica en la Sagrada Escritura se revela insustituible para elaborar una soteriología

¹ «Cristo resucitado inaugura la redención, porque su presencia nos es ofrecida y puede ser acogida, sobre todo en la comunión eclesial». M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *Il mistero della Croce*, Queriniana Brescia 1978, 227.

² BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 518.

³ Cfr. Jn 17,21. La inhabitación trinitaria en el bautizado es una participación de esta inmanencia divina en Cristo glorioso.

⁴ JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 7-XII-1990, 16 [EV XII, 581].

⁵ En la tercera persona trinitaria «la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don [...] [El Espíritu] es amor y don (increado) del que deriva como de una fuente (*fons vivus*) toda dádiva a las criaturas (don creado): la donación de la existencia a todas las cosas mediante la creación; la donación de la gracia a los hombres mediante toda la economía de la salvación», JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, 10 [EV X, 472-473].

⁶ «El misterio pascual es por excelencia el lugar en que esa perfecta comunión se difunde y se revela en el Espíritu», BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 519.

⁷ J.-M. PERRIN, *Il est ressuscité pour moi. La résurrection du Christ*, G. Beauchesne, Paris 1969, 61.

que responda a los parámetros de verdad propios de nuestra época.¹ Se deberá afianzar o alcanzar una imagen *razonablemente consistente* de la génesis y desarrollo de la soteriología neotestamentaria, que pueda servir – no como criterio único, sino dentro de la hermenéutica de fe de la Iglesia – como criterio normativo de la construcción sistemática.

Segundo: la mediación salvadora de Cristo, como tema teológico, muestra algunas oscilaciones que no facilitan un discurso soteriológico coherente.² En mi opinión la soteriología debe continuar el camino emprendido recientemente para subrayar la prioridad de la dimensión descendente, pero sin unilateralidades. El mejor modo de hacer esto es dar la debida importancia al carácter *intrínsecamente filial* de la mediación de Cristo, centro que permite conectar: la persona con su expresión humana,³ la ontología con la dinámica histórica,⁴ los aspectos descendentes y los ascendentes,⁵ la revelación trinitaria con la acción salvadora.⁶ La soteriología clásica, con sus innegables méritos, ha sido tal vez insuficiente desde este punto de vista.

Tercero: la soteriología pierde el camino cuando se encarama sobre el drama, ya sea sobre el drama entre Dios y el hombre, como en algunos modelos clásicos, o entre el Padre y el Hijo, como en algunos modelos recientes. Lo importante en la obra salvadora no es el *drama* sino la *asunción*: el hecho de que Dios “retoma” el mundo (se allega a él y lo hace suyo de modo nuevo, humano) y lo lleva a su conclusión en Jesucristo. El drama determina sólo la forma, el modo de asumir el mundo. El amor de Dios por el mundo es precondition de todo su proyecto, que ese amor pase a través de la cruz es la determinación propia del drama. No se puede fundar una soteriología sobre una determinación contingente, sino que, también para esa determinación, el criterio último está en lo que funda el proyecto y constituye su premisa absoluta. El mismo amor y el mismo empeño (de Dios Padre, en primer lugar, en cuanto *fons et origo totius trinitatis*⁷) que testimonia la creación, se realiza en la historia salvífica precristiana y luego, de un modo nuevo (haciéndolo suyo hasta el contacto extremo con la injusticia), en la vida y pascua de Jesús, en la que ese mundo alcanza su

¹ «La cuestión de la revelación, tal como se ha planteado en el ámbito del iluminismo, no va a la búsqueda de una instancia autoritaria, que acalla los problemas críticos y el propio juicio, sino como una manifestación de la realidad divina, que dé muestras de serlo ante una madura comprensión del hombre», W. PANNENBERG, *Stellungnahme zur Diskussion*, en J. B. COBB, J. M. ROBINSON (ed.), *Theologie als Geschichte*, Zwingli, Zürich - Stuttgart 1967, 294.

² Han quedado expuestas en la sección II, 2.

³ La filiación eterna adquiere connotación humana con la encarnación.

⁴ La persona encarnada del Hijo de Dios vive su historia desde una perspectiva filial: la conciencia de su relación con el Padre, de su ser enviado por el Padre a favor nuestro, etc.

⁵ Pues la filiación presenta en unidad dos dimensiones: una icónica (Jesús encarna el rostro paterno de Dios) y otra responsorial (Jesús encarna la respuesta perfecta al amor del Padre).

⁶ Porque la filiación de Cristo es a la vez la vía de revelación del misterio trinitario y el principio de renovación que introduce en el mundo el misterio pascual.

⁷ CONCILIO VI DE TOLEDO, 9-1-638 [Dz-Sch 490]; cfr. BASILIO DE CESAREA, *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, 4 [CPG 2869].

consumación definitiva. Desde este punto de vista la obra redentora se configura como un “encarrilamiento”, una “re-asunción” o una “reimplantación” del mundo en el amor de Dios, que tiene lugar mediante el empeño, la entrega y el don de sí de Jesús, que son sacramento de la intimidad trinitaria y medio de eterna alianza.

ABSTRACT

El trabajo pretende introducir a sus lectores en el ámbito de la contemporánea teología de la redención. Para ello examina los principales temas y centros de interés que han ocupado la reflexión soteriológica. La primera sección se dedica a la soteriología bíblica y trata de delinear la figura del Salvador que emerge en los planteamientos recientes. La segunda sección se ocupa de los contenidos teológicos: los temas y debates que han concentrado la atención de los teólogos, sobre todo en relación con el misterio pascual, culmen de la obra salvadora de Cristo. Se valora positivamente el camino de la soteriología reciente, y se concluye con algunas sugerencias dirigidas a una mejor integración de las nuevas instancias en la doctrina soteriológica común.

This article offers an introduction to contemporary theology of redemption. With this aim it examines the main issues and areas of interest lately discussed in soteriological reflection. The first section, devoted to biblical soteriology, tries to delineate the figure of Jesus Savior as it emerges in recent approaches. The second section deals with theological content: issues and debates that have focused the attention of theologians are scrutinized, with especial attention to the paschal mystery, the culmination of the saving work of Christ. The author appreciates the recent path of soteriology and gives some suggestions for a better incorporation of the new instances into the common soteriological doctrine.