

Gabino Uríbarri (Ed.)

FUNDAMENTOS
DE TEOLOGÍA
SISTEMÁTICA



BIBLIOTECA
TEOLOGÍA
COMILLAS

FUNDAMENTOS
DE
TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

GABINO URÍBARRI (Ed.)

FUNDAMENTOS
DE
TEOLOGÍA SISTEMÁTICA



2003

© 2003, UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

ISBN: 84-8468-094-0

© 2003, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.

Henao, 6 - 48009

www.edesclee.com

info@edesclee.com

Diseño de Cubierta: LUIS ALONSO

ISBN: 84-330-1805-1

Depósito Legal: BI-1923-03

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	11
CAP. 1: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL: NÚCLEO ESENCIAL Y ALGUNOS PUNTOS FOCALES.....	15
<i>Pedro Rodríguez Panizo</i>	
1. INTRODUCCIÓN.....	15
2. EL PASO DE LA APOLOGÉTICA CLÁSICA A LA TEOLOGÍA FUNDA- MENTAL INTEGRADORA	17
2.1. La apologética clásica	17
2.2. La superación del extrinsecismo	21
3. BREVE FORMULACIÓN DEL NÚCLEO ESENCIAL DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL INTEGRADORA	28
3.1. El objetivo.....	28
3.2. La pretensión de verdad del cristianismo.....	35
4. DOS PUNTOS FOCALES IMPORTANTES	36
CAP. 2: DIOS EN CRISTO, SÓLO AMOR, VIDA DE NUESTRA VIDA. NÚCLEO CONSTITUTIVO DEL TRATADO DE DIOS.....	49
<i>José Ramón García-Murga, SM</i>	
1. ANÁLISIS DE NUESTRO NÚCLEO Y SU CARÁCTER DE PROPUESTA ...	51
1.1. Análisis.....	51
1.2. Propuesta	53
2. EL DIOS DE LA VIDA	62
3. LA VIDA MISMA DE DIOS.....	67
4. CARACTERÍSTICAS DE NUESTRO TRATADO.....	90

CAP. 3: LA FE-FIDELIDAD DE JESÚS, CLAVE CENTRAL DE LA CRISTOLOGÍA	93
<i>Manuel Gesteira</i>	
1. INTRODUCCIÓN	93
2. PRINCIPALES POSTURAS TRADICIONALES ACERCA DE LA “FE DE JESÚS”	94
3. ALGUNAS DIFICULTADES A EVITAR	97
4. NUEVAS APORTACIONES SOBRE LA “FE DE JESÚS”	100
4.1. La reflexión inicial de H. Urs von Balthasar	100
4.2. El poder de la fe en la vida y la actuación personal de Jesús	103
5. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN: LA FIDELIDAD ETERNA QUE ES DIOS MISMO, HECHA CARNE EN LA FE-FIDELIDAD QUE ES JESÚS	106
5.1. El prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,14-17)	106
5.2. La “Fe de Cristo” según Pablo	117
5.3. La tradición del Mesías como “hombre de fe”	124
6. NUESTRA INCORPORACIÓN A LA FE DE CRISTO COMO CABEZA NUESTRA	126
6.1. La fe de Jesús en la carta los Efesios	126
6.2. La fe Cristo en las epístolas pastorales: 1 y 2 Tim ...	128
7. LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS Y EL APOCALIPSIS. RESUMEN Y CONCLUSIÓN	130
7.1. La carta a los hebreos	130
7.2. El apocalipsis de Juan	133
CAP. 4: ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR: EL ESTUDIO DE LA IGLESIA EN EL CICLO INSTITUCIONAL DE TEOLOGÍA ...	137
<i>Santiago Madrigal, S.J.</i>	
1. ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR	138
2. DESPLIEGUE DIACRÓNICO DE LOS TEMAS DE ECLESIOLOGÍA FUNDAMENTAL	146
2.1. Origen y fundación de la Iglesia	148
2.2. Ecclesiologías neotestamentarias: procesos de institucionalización	151
2.3. Esbozo de Ecclesiología histórica	154
3. NÚCLEOS ORGANIZATIVOS DE ECLESIOLOGÍA SISTEMÁTICA	157
3.1. Presupuestos derivados de la doctrina conciliar	158

3.2. Principios de sistematización: <i>koinonía</i> , <i>diakonía</i> , <i>leitourgía</i> , <i>martyría</i>	160
a) El principio de la comunión (<i>koinonía</i>).....	161
b) El principio de la misión <i>diakonía</i> de la salvación y sacramentalidad de la Iglesia	162
c) El fundamento cristológico de la <i>martyría</i> , <i>leitourgía</i> y <i>diakonía</i>	164
d) Pueblo de Dios y participación en la función profética, sacerdotal y regia	167
e) El principio comunidad-ministerios en el espejo de la <i>leitourgía</i> y de la <i>martyría</i>	169
4. CONCLUSIÓN: EL CONCILIO VATICANO II, COMO INSTRUMENTO DE RECEPCIÓN	175
CAP. 5: EL TRATADO DE SACRAMENTOS: ALGUNAS OPCIONES TEOLÓGICO-PEDAGÓGICAS.....	179
<i>Fernando Millán, O. Carm.</i>	
1. LA UBICACIÓN DEL TRATADO <i>DE SACRAMENTIS</i>	181
2. LA ARTICULACIÓN DEL TRATADO <i>DE SACRAMENTIS</i>	195
3. LA ORIENTACIÓN FUNDAMENTAL DEL TRATADO <i>DE SACRAMENTIS</i> .	203
4. NOTA FINAL	223
CAP. 6: <i>VIRTUS FIDEI</i>: LA TEOLOGÍA COMO GRAMÁTICA DE LA FE	227
<i>Xavier Quinzá, SJ</i>	
1. EL DISCURSO “CANÓNICO” SOBRE LA FE CRISTIANA	229
1.1. <i>Virtus fidei</i> : la fe como victoria frente al mundo	230
1.2. El seguimiento de Cristo, categoría de la fe	233
1.3. La lógica testimonial del creer: el asentimiento razonable	236
2. PENSAR LA FE A LA MANERA WITTGENSTEINIANA: LA FE COMO FORMA DE VIDA.....	240
2.1. Para articular una nueva lógica del creer cristiano ..	241
2.2. La gramática profunda del discurso de la fe.....	243
2.3. <i>Semiotica salutis</i> : los signos de Dios en la historia humana	247
2.4. Contextualizar como tarea de la teología: ¿cuál es la virtud de la fe?	249

CAP. 7: HABITAR EN EL «TIEMPO ESCATOLÓGICO»	253
<i>Gabino Uríbarri, SJ</i>	
1. LA ESCATOLOGÍA EN EL CREDO	254
1.1. Tercer artículo.....	254
1.2. Segundo artículo	256
1.3. Primer artículo.....	259
1.4. Conclusión	260
2. EL «TIEMPO ESCATOLÓGICO».....	260
2.1. La diástasis escatológica	260
a) La diástasis escatológica según 1 Cor 15.....	261
b) Corolario: implicaciones de la diástasis escato- lógica para la articulación entre el reino y la resurrección	267
2.2. El tiempo escatológico como incorporación a la realidad en Cristo.....	270
a) Insuficiencias de O. Cullmann.....	270
b) El tiempo escatológico.....	272
3. CONCLUSIÓN	278
3.1. La vida cristiana como participación en el combate escatológico.....	278
3.2. El tiempo escatológico, la oración y la vida espiritual	279

PRESENTACIÓN

Desde hace unos cuantos lustros, se mantiene viva la costumbre de celebrar un seminario interno, de carácter interdepartamental, entre los profesores de teología de la Universidad Pontificia Comillas, al que también son cordialmente invitados últimamente los profesores de filosofía. Nuestro seminario interno se ha convertido en un lugar agradable de debate, de encuentro, de intercambio de ideas, en semillero de algunas iniciativas, y, en definitiva, en un verdadero instrumento de vertebración académica del claustro, más allá del trabajo particular y propio de los diversos departamentos e institutos. En las dos sesiones anteriores hemos abordado temas bastante amplios, como el seguimiento de Cristo¹, visto desde sus diferentes perspectivas; o la relación entre el cristianismo y las religiones². Ambos aspectos permitieron un acercamiento verdaderamente plural, desde las diversas disciplinas teológicas, con una participación propiamente interdepartamental.

Aunque el seminario sea interdepartamental, lo viene animando de modo expreso el Departamento de Teología Dogmática y Fundamental. Tras la deliberación oportuna, nos pareció que había llegado el momento adecuado para una reflexión más específicamente centrada en la labor misma del Departamento.

-
1. J.M. GARCÍA-LOMAS – J.R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, PPC – UPCo, Madrid 1997.
 2. P. RODRÍGUEZ PANIZO – X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y religiones* (Religiones en Diálogo 16), Bilbao, Desclée 2002.

Así, decidimos dedicar un seminario interno a poner en común “la inspiración articuladora, el punto focal, la perspectiva de fondo que unifica diversas cuestiones, el tema más central que ilumina los restantes” de los principales tratados que el Departamento tiene encomendados impartir en el ciclo institucional. En la jerga interna quedó marcado como el seminario sobre «el núcleo duro», es decir: sobre la concepción de fondo que anima el planteamiento de cada tratado. Varias razones nos movieron a ello. En primer lugar, el recuerdo de un seminario semejante, celebrado hace ya unos veinticinco años, de cuya publicación algunos nos beneficiamos durante la etapa de estudiantes y que gozó de una recepción muy positiva en los medios académicos³. La situación ha cambiado notablemente de aquel entonces a la fecha actual. Si ese seminario estuvo muy marcado por el intento de ofrecer una primera síntesis madura y una orientación después de la primera renovación postconciliar de los estudios teológicos, en el nuestro nos parecía que el interés preponderante se movía por otros derroteros. Así, en segundo lugar, nuestro interés se centraba en el intercambio entre nosotros después de una renovación importante del cuadro de profesores. Ya había pasado un tiempo suficiente, alrededor de cinco o seis años, como para que los “nuevos” pudieran aportar una reflexión propia con suficiente fuste. Además, tercero, nos parecía bueno salir con voz propia a la plaza pública del debate entre los colegas a la hora de discernir el enfoque más apropiado de las diversas materias teológicas troncales. Por último, cuarto, también pensamos en ofrecer a nuestros propios alumnos, a los de los centros afiliados a nuestra facultad y a cuantos quieran beneficiarse unos materiales de calidad, que les facilitaran el acceso a lo más central de las diversas materias del ciclo institucional.

En esta línea, celebramos ocho sesiones de seminario entre febrero de 2001 y enero de 2002. Aquí se recogen las ponencias, para cuya reelaboración los diversos autores se han beneficiado del diálogo que cada una de ellas suscitó. El lector avisado per-

3. VARIOS, *La Teología Sistemática en el ciclo institucional. Orientaciones metodológicas y esbozo de contenidos* 3 vols, UPCo, Madrid 1978.

cibirá, sin duda, algunas ausencias. En nuestra facultad la mariología se imparte integrada con la cristología; de ahí que aquí no haya obtenido un tratamiento singular. Durante nuestro seminario tuvo una presentación sobre la antropología teológica Juan A. Martínez Camino, quien en su día declinó participar en esta publicación por sobrecarga de trabajo y posteriormente ha dejado de pertenecer a nuestro claustro. No nos ha sido posible encontrar un sustituto adecuado. Quien ha comenzado a impartir esta materia, Pedro Fernández Castela, no lleva aún los años de docencia y reflexión subsiguiente como para ofrecer una síntesis madurada y aquilatada por un mínimo de experiencia. Además, no parecía conveniente apartarle más del objetivo principal de elaborar la tesis doctoral con una nueva distracción.

No quisiera terminar esta breve presentación sin el gozoso capítulo de los agradecimientos. En primer lugar, a todos los miembros del Departamento por la acogida entusiasta de este seminario interno, su seguimiento continuado a lo largo de todo un año y el esfuerzo final de rematar el trabajo con esta publicación conjunta. A cuantos participaron en el mismo de otros departamentos es de justicia reconocerles sus valiosas aportaciones, sugerencias y preguntas, que ayudaron a matizar, aclarar, profundizar y romper el marco estrecho de la especialización.

El lector encontrará en estas páginas un esfuerzo por profundizar en la fe desde la inspiración en la Escritura, en diálogo con la tradición, atendiendo al magisterio, auscultando crítica y atentamente los movimientos en el seno de la cultura y el pensamiento, desde una inserción comprometida en la comunidad eclesial. Espero que quienes opinan que la vivencia adulta de la fe cristiana y la evangelización en nuestra sociedad requieren algo más que simples recetas encuentren en estas páginas interlocutores estimulantes, así como un acicate para continuar profundizando en esta reflexión permanente a la que nos invita la esencia misma del teólogo.

Gabino Uríbarri, SJ

Director del Departamento de Teología Dogmática y Fundamental
Madrid, 25 de marzo de 2003. Solemnidad de la Anunciación.

CAPÍTULO 1

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL: Núcleo esencial y algunos puntos focales

Pedro Rodríguez Panizo

1. Introducción

Las líneas que siguen no pretenden hacer una presentación del programa de la materia que, bajo el mismo título, se imparte en el Ciclo Institucional de Teología y que cuenta para su desarrollo, en nuestra Facultad, con tres horas lectivas semanales durante ambos semestres del curso académico. Para ello puede verse dicho programa en la Agenda Académica. Entiendo que el objetivo del Seminario Interno de Profesores del Departamento de Teología Dogmática y Fundamental, del que son fruto estas páginas, animaba más bien a señalar dónde, a nuestro juicio, se encuentra el *núcleo esencial* o *fundamental* de la materia de que se trata y elegir, de entre los múltiples temas de una disciplina tan amplia, algunos puntos focales que expresen bien la problemática subyacente a la misma y las cuestiones más candentes para el debate y el diálogo posterior, imposibles de recoger en la presente contribución. Me ceñiré, por tanto, lo más posible a la intención originaria del Seminario Interno, procediendo de la siguiente manera.

En primer lugar, comenzaré con un preámbulo necesario para contextualizar la problemática: una breve evocación del paso de la Apologética clásica a la Teología Fundamental Integradora, por entender que ya ahí aparece mucha de la problemática de la disciplina. Este preámbulo no pretende en modo alguno ser un elenco detallado y completo de ese proceso de cambio y profundización hasta nuestros días, pues puede verse, con notable

y detallada información, tanto en la “Introducción general” de S. Pié-Ninot, *La Teología Fundamental* (2000), como en la “Introducción” de H. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (32000).

En segundo lugar, expondré una fórmula breve del núcleo esencial de la Teología Fundamental, centrándome, de entre la infinidad de temas posibles de esta disciplina, que algunos han denominado –no sin cierta ironía– “pantología sacra” (R. Latourelle), en dos cuestiones capitales que, a mi modesto entender, resumen todos los demás temas y son dos focos de interesantísimos problemas y preguntas para dar razón de la fe.

Por una parte, una cuestión decisiva de Epistemología teológica, como es el problema de la verdad de la revelación cristiana expresada en la pretensión de la misma, tal como se formula en el núcleo esencial.

Y, por otra, lo que está en la base de toda la problemática: el modelo de revelación y del proceso revelatorio que se tenga, lo que supondrá otros tantos modos de comprender la fe, la concepción de los lugares teológicos, la forma de entender aquella verdad, la historicidad de la revelación, las relaciones historia profana-historia de la salvación, esperanza-historia, tiempo-eternidad; la manera de hacer teología y hasta de la confrontación con otras pretensiones de verdad expresadas en las religiones, las filosofías, las culturas, las artes, los sufrimientos humanos, etc.

Intentaré, dentro de lo posible, hacer las mínimas referencias –espero que sólo las rigurosamente imprescindibles– a nombres y obras, con el fin de que nuestra atención se centre más bien en los problemas que en el prestigio de las “autoridades” que los intentan “resolver”. Entremos, entonces, en el primer punto de una intervención que no tuvo otro objetivo que motivar el diálogo interdisciplinar posterior y que, desafortunadamente, es imposible consignar aquí.

En la voz “Teología Fundamental” del *Diccionario de Teología Fundamental* (dirigido por R. Latourelle y R. Fisichella y adaptado a la edición española, con nuevas voces, por S. Pié-Ninot), R. Latourelle señala cómo la nueva imagen de la Teología Funda-

mental católica (en los años posteriores a la segunda guerra mundial), ha pasado por tres fases: la fase de reacción a la apologética clásica, en el periodo preconiliar; la fase de ampliación (con la adopción del nombre) en el periodo conciliar, y la fase de reflexión sobre su identidad y la jerarquía de sus tareas, en el periodo postconciliar. Veamos, brevemente, algunas evocaciones de ese proceso.

2. El paso de la Apologética clásica a la Teología Fundamental Integradora

2.1. La apologética clásica

En opinión de H. Peukert (en la voz “Teología Fundamental” del *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. II, editado por P. Eicher), la formación de la Teología Fundamental como disciplina independiente en el siglo XIX, hay que considerarla, en el campo católico, como una reacción a la Ilustración que negaba el carácter absoluto de la revelación defendida por la Iglesia. Asumiendo la dimensión apologética propia de toda teología; es decir, la tarea de dar cuenta y razón del *logos* de la esperanza de la fe que sobrepasa toda realidad intramundana (cf. 1Pe 3, 15), pretende entroncar con la apologética clásica, tal como se formó en el paso definitivo del cristianismo al mundo greco-helenístico, y se caracteriza, en lo que se conoce como triple *demonstratio*, por una reducción y un estrechamiento tanto teórico como institucional. En efecto, y como tendremos ocasión de ver más adelante, adquiere un puesto fundamental un modelo de revelación orientado primordialmente a la comunicación de unas proposiciones verdaderas, lo que se conoce como modelo doctrinal o, en los términos ya consagrados de M. Seckler, *teorético-instrutivo* (que hará crisis con las impugnaciones del modernismo).

Como este teólogo ha mostrado con claridad y precisión, en el capítulo 3º (§ 2, 2) del *Traktat Offenbarung* (volumen II del conocido *Handbuch der Fundamentaltheologie*), esta manera de concebir la revelación se distingue de los modelos *epifánico* y de

autocomunicación por hacer hincapié en las dimensiones cognitivas o teóricas de la revelación, continuando el proceso de intelectualización de la salvación iniciado con el helenismo y la gnosis. Seckler encuentra de nuevo este modelo en la teología medieval. La revelación, entendida entonces como instrucción, se limita a los contenidos y hechos referentes a la redención. Al separar, de algún modo, revelación de salvación, ésta última será pensada sin el recurso a la primera, con otras categorías soteriológicas, desde el momento en que el concepto de revelación ha sido constreñido a la dimensión informativa o teórico-doctrinal de la *historia salutis*. La metáfora que evoca este modelo es sin duda la del *maestro divino* que imparte su enseñanza alrededor de hechos naturales y, especialmente, sobrenaturales. El producto de esta enseñanza serán las *veritates revelatae*. Por otra parte, la historia de la revelación se concibe como una *instructio* única y coherente que, tanto en sus partes como en el todo, fundamenta la fe cristiana haciéndola posible al presentarse como su objeto y su contenido. Revelación, como concepto-clave, define aquí tanto la esencia más íntima de la fe cristiana, como el fundamento permanente y el origen único de la misma. (En la nota 13 del apartado que venimos comentando, recoge Seckler, a modo de resumen, la definición de H. Straubinger: “revelación en el sentido teológico del término es la comunicación de verdades religiosas que Dios hace a los hombres, sea personalmente o por medio de un ángel”; y añade que este concepto de revelación ha durado, en la teología católica, hasta el Vaticano II).

Pero lo que todavía permanece en los grandes teólogos medievales encuadrado en una visión espiritual de la verdad, mediante la cual Dios es, a la vez, *magister interior et exterior* y, por ello, la *beatitudo* del hombre, a partir del nominalismo va adquiriendo tonos más problemáticos al restringirse cada vez más el concepto de revelación a sus dimensiones doctrinales y conceptuales, entendida como comunicación de unas verdades sobrenaturales, más parecidas a enigmas intelectuales que a misterios y, como consecuencia de ello, la fe aparecerá como el obsequio obediente que acepta como verdaderas esas *veritates revelatae*.

Se intentaba demostrar, entonces, la necesidad de la religión como dimensión constitutiva del hombre (*homo naturaliter religiosus*), frente al ateísmo, y que la revelación, concebida como la transmisión de verdades objetivas y desconocidas, podía concebirse como posible sin contradicción alguna (*demonstratio religiosa*), que tal revelación se había dado realmente, frente a aquellos que, desde posiciones ilustradas, mantenían el concepto de religión natural y negaban la posibilidad de una revelación “positiva” sobrenatural (*demonstratio christiana*); y, por último, que la Iglesia católica, como *vera ecclesia*, frente a los protestantes, ha preservado, custodiado y expuesto con autenticidad esta revelación sobrenatural (*demonstratio catholica*).

En el capítulo 4º (§ 1, 2, b) de la parte conclusiva del *Traktat Theologischen Erkenntnislehre* (volumen 4º del citado *Handbuch*), Max Seckler ha denominado a este intento “extrinsecismo racional apologético”, y no ha dudado en calificarlo de “monstruoso” pues, a su entender, es la consecuencia lógica de excluir la razón de la fe y desplazarla o relegarla al “atrio” de los famosos *preambula fidei*, sin tener en cuenta el logos interno inherente a la misma. En esta visión de las cosas, sólo la dogmática podría acceder al interior de la fe; es decir, a los contenidos del mensaje, lo que ha tenido graves consecuencias tanto para la apologética como para la dogmática.

El lugar sistemático en el que el extrinsecismo teológico racional encuentra su fundamento toponímico es, según Seckler, la teoría de la ciencia teológica que se encuentra al inicio de la *Summa theologie* de Tomás de Aquino (I,1, 8, ad. 2). Conforme a este texto, que jugó un papel decisivo en la posterior apologética extrinsecista, los motivos racionales provienen y existen en “el exterior”, son como “forasteros” para el campo auténtico de la teología. Son utilizados por ésta como instancias no pertenecientes a su actividad interna verdadera y propia, sino que pueden fundar sólo una verosimilitud teológica, pero no una certeza teológica (cf. ad. 2, donde Tomás de Aquino avisa que sólo son propios e imprescindibles los argumentos de la Sagrada Escritura; los de los otros doctores de la Iglesia se conciben como

si fueran propios, pero probables; y, por último, los de los filósofos son argumentos que no le son propios a la teología, sino sólo probables).

Y es que, frente a la tradición de San Buenaventura, donde la fe restaura la integridad de la razón dañada por el pecado original, garantizando así la racionalidad de ella, y permite fundar el acuerdo que la razón natural debe mantener con la fe, Tomás de Aquino concibió dos clases de verdades: las de la fe, por un lado, y las naturales, por otro. De las primeras se ocupa la teología *sub lumine fidei* (*ex revelatione*); de las segundas, la filosofía desde el punto de vista de la razón (*ex ratione*), puesto que la autonomía de la razón natural, bajo la forma de una filosofía autónoma, se está produciendo aquí por la recepción de Aristóteles de la que es un testigo privilegiado el Aquinate. En su ámbito propio, la razón no debe nada a la fe. A la teología se le atribuye un orden de verdades superiores, una especie de “supermetafísica”, como gustaba de decir H. Duméry. Por otra parte, como Dios es el autor de la revelación y el creador de la naturaleza, que no es destruida por la gracia, sino supuesta y perfeccionada; y, además, la verdad es una por este motivo, no puede entonces darse conflicto alguno entre estos dos órdenes de verdades, de manera que la filosofía no podrá contradecir nada del ámbito sobrenatural de la fe, superior a ella, sino que deberá ser su sierva (*ancilla*) y depender de la teología.

Vista a esta luz, cualquier apologética racional debe por fuerza ser extrinsecista y no parece poder ir más allá de una demostración de probabilidad y verosimilitud; es decir, de una credibilidad legitimada de manera racional, que se agota en la elaboración de los *preambula fidei* como estructura racional de la fe y la teología y en la búsqueda de una prueba “objetiva” y universal de la credibilidad de la verdad cristiana, la cual ha de ser verdadera porque está basada principalmente en el testimonio “externo” de los milagros y profecías que cumple plenamente Cristo como *legato divino*. El problema aquí no es la credibilidad de la revelación cristiana, tema que debe ser un capítulo importante de toda Teología Fundamental, sino la pretensión de que,

aclarando formalmente los conceptos fundamentales que están en la base de dicha pretensión, tales como “salvación”, “revelación”, “fe”, “Iglesia”, etc., se ha demostrado de manera “racional” y “científica”, mediante hechos y datos “externos” pertinentes que la revelación ha acaecido realmente.

En la base de este relegamiento hay una concepción intelectualista y supranaturalista de las relaciones entre naturaleza y gracia, así como del concepto de revelación (teorético-instructivo), caracterizados mentalmente por el principio de autoridad. El extrinsecismo teológico racional (y la apologética extrinsecista) es la consecuencia lógica de un modelo teológico de pensamiento cuyo carácter obsoleto se reconoce hoy, tanto en su base como en sus premisas y en sus consecuencias. “Es evidente –ha podido decir E. Salmann en su bello libro *La palabra partida* (1999) (capítulo V, § 178)– que una teología apegada a las ruinas de la escolástica, y una iglesia jerárquica que ha perdido en estos últimos decenios la mitad –si no son dos tercios– de su clientela ya no pueden convencer”.

2.2. La superación del extrinsecismo

Hablar, por ello, del paso de la apologética clásica, tal como se ha visto en el subapartado anterior, a la Teología Fundamental integradora, supone abordar la cuestión de la identidad de ésta y de la crisis de la misma desde su nacimiento como disciplina autónoma hasta hoy. Desde el que para todos ha pasado a ser el padre de ella: Johann Sebastian Drey (1777-1837), ligado a los inicios de la escuela de Tubinga, no se ha cesado de afirmar, por un lado, el sentimiento de la necesidad de esta disciplina y, por otro, lo difícil que es definir su identidad que ha ido adquiriéndose a lo largo de su desarrollo.

Se considera a Drey su fundador por varios motivos: porque su obra reviste una importancia singular para el desarrollo interno de la moderna Teología Fundamental, y porque dotó, a la entonces llamada Apologética, del nivel de disciplina institucionalmente autónoma como materia teológica independiente en el

curriculum de los estudios teológicos, siguiendo los pasos de Schleiermacher, pero desde la tradición católica, y sometiendo a crítica diversos aspectos de la obra de éste.

Frente al tipo de apologética visto hasta ahora, y como paso intermedio a la actual Teología Fundamental integradora, se encuentra, entonces, la apologética racional universal, intrinsecista, de Fr. Schleiermacher, por parte protestante, y de J. S. Drey, del lado católico. Intrinsecista no quiere decir aquí “subjetivista”, sino referente al contenido y al objeto; es decir, superadora de la anterior al considerar los procesos de fundamentación como una tarea teológica de bases, y no sólo como un trabajo meramente racional, “externo” o “ajeno” a dichos contenidos de la fe. El primero de ellos, llamó Teología Filosófica a una teología crítica pensada de manera racional, atenta a los materiales históricos y clarificadora, al mismo tiempo, de éstos con vistas a la fundamentación de la pretensión universalmente válida del cristianismo. La dividió en apologética y polémica. Su objetivo fundamental era el acercamiento “científico” a la esencia específica del cristianismo y a sus rasgos fundamentales; objetivo éste, de la teología apologética, como disciplina propiamente sistemático-teológica y, por tanto, fundamental. El *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, propone para la apologética la tarea de buscar, investigar, exponer y legitimar “filosóficamente”; es decir, reconstruir de manera teológica, como ciencia de bases, la esencia específica del cristianismo, el logos inscrito en el contenido de la fe cristiana, desde un punto de vista apologético, sacando a la luz y legitimando su sentido.

Fue Drey quien, sobre la base de las sugerencias de Schleiermacher, cuyo influjo inspira incluso el título de su *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (1819), al que recibió y criticó en varios aspectos, elaboró –en el campo de la teología católica– una concepción similar de la apologética. En su obra se ponen de manifiesto los rasgos de la nueva concepción intrinsecista. El grandioso intento de Drey en los tres volúmenes de su *Apologetik*, se encuentra resumido en la parte primera del *Kurze Einleitung* (reeditado en 1966 por la editorial Minerva de Frankfurt,

por donde citamos). Adelantándose a lo que será la clásica división tripartita de los contenidos materiales de los tratados alemanes actuales de Teología Fundamental, Drey presenta los párrafos de esa “Introducción general” (“Parte primera”) ordenados según el esquema: religión (§§ 1-15), revelación (§§ 16-28) y cristianismo (§§ 29-37).

Para justificar el carácter revelado del cristianismo en general, comienza el autor por situar el tema en un marco más amplio. El cristianismo no es sólo una *vera religio*, sino una revelación perfecta que recapitula la *historia religionum* y de la revelación: es, como muestra claramente el § 32, la revelación final, cuyo *Mitelpunct* es Cristo; así, su acontecimiento histórico y la institución religiosa a la que ha dado lugar, proclaman y testimonian en la historia a Cristo como centro y revelación final de Dios. Cuando se mira como revelación, piensa Drey que el cristianismo es “el resumen de todas las revelaciones previas porque en Cristo Dios se ha revelado más perfectamente a sí mismo a la humanidad”, de modo que “la idea de la encarnación de Dios (*Menschwerdung Gottes*) y la idea del Dios-hombre (*Gottmenschen*), son inseparables de esta revelación final (*neuesten Offenbarung*)”. La revelación está muy unida a la salvación, vista como restauración de la condición de la unidad original bajo la forma de unión consciente y libre con Dios. La universalidad de la redención y el mediador y redentor universal son, ambos, aspectos intrínsecos y necesarios al cristianismo. “En y a través de esta unidad, es descubierta de nuevo la idea de un Reino de Dios, tanto teórica como prácticamente”, apareciendo como “la idea suprema del cristianismo”, del que la Iglesia es la toma de conciencia tangible y su expresión visible. Superado el esquema tradicional: *vera-falsa religio*, las religiones no cristianas asumen un significado más positivo para la apologética del cristianismo, porque la coherencia intrínseca de toda la historia de la revelación entra a formar parte como criterio eminente de credibilidad en el proceso apologético de legitimación.

Pero antes de poder llegar al dato anterior, Drey ha elaborado también una teoría filosófica de la religión y de la revelación.

Entiende la primera como consciencia de Dios que determina universalmente al hombre. Frente a Schleiermacher, esta consciencia no es separable de la experiencia de dependencia y conexión: “esta experiencia y el sentimiento (*Gefühl*) que la acompaña son religión” (§ 6). La religión es la revelación original de Dios al hombre que llega a ser consciente de Dios como éste lo es del hombre. Se trata tanto de una realidad objetiva como subjetiva, puesto que lo que, por un lado, precede al sujeto como una anterioridad previa, por otro se hace consciente, se “siente” y agradece. “*Relegendo sensit se religatum*”, afirma Drey en el § 7, hablando de los posibles sentidos del término latino *religio*. A través de lo que él llama religión objetiva, el hombre puede tomar consciencia de su fundamento religante; en el sentimiento y la reflexión sobre sí mismo y su vida interior, descubre igualmente su religación. Este primer sentimiento da al hombre su primera y esencial orientación (cf. § 8), de modo que se manifiesta en los seres humanos en primer lugar como “una orientación, un modo de actuar; es decir, como algo inmediatamente práctico en contraste con un producto puramente teórico de la comprensión” (§ 9). Mediante esta atracción el hombre se vive a sí mismo como *llevado o conducido hacia*, al tiempo que impelido a una obediencia libre, pues se trata nada menos que de la atracción universal de la naturaleza que en la humanidad es “la fuerza del amor hacia la realidad eterna” (§ 10).

Hay, por tanto, en su planteamiento una *totalidad orgánica* y una *unidad intrínseca* de la religión y su historia, pero éstas no pueden percibirse sin más desde el punto de vista empírico. La religión, al ser una relación originaria vivida con Dios –una revelación íntima desde el acto de la creación–, necesita de impulsos o “revelaciones exteriores” que la hagan desarrollarse en la plena consciencia “objetiva” de Dios. De ahí que Drey hable de una ley universal de desarrollo gradual y progresivo hasta la perfección de la consciencia religiosa en una especie de “educación del género humano”, desde el universo como “única revelación” (§ 17) hasta la plenitud de la misma en Cristo. (“*Offenbarung Gottes ist –afirma en el § 16– Darstellung seines Wesens in einem andern, was nicht Gott ist*”).

Esta presentación histórico-teológica de la revelación, llega a cumplimiento (contenido y forma) en Jesucristo y exige una demostración apologetica de la revelación hipotéticamente propuesta, porque, como se ha dicho más arriba, la coherencia intrínseca de toda la historia de la revelación no es aún, *per se*, un criterio suficiente de legitimación del cristianismo como religión revelada. Por eso añade una demostración efectiva de la divinidad del cristianismo que utiliza, en primer lugar, criterios externos: el de la persona acreditadora de esos criterios, mediante la conciencia de su misión de parte de Dios, y de la inspiración divina en él y en todas sus palabras y obras y que hacen creíble su mensaje. Jesucristo, Dios hecho hombre, es visto por Drey como “el milagro por excelencia” en el que Dios se manifiesta personalmente en el tiempo. Sin quererlo, pues era expresamente rechazado por él, Drey cae en el modelo teórico-instructivo del *legato divino*. Esto se ve todavía más en su eclesio-logía, en el volumen tercero de su *Apologetik*.

Con todo, la obra de Drey (especialmente la *Apologetik*) se derrumbó en la penumbra debido a la emergencia de la neoescolástica restauradora y sus resistencias contra el intrinsecismo, que se notan incluso en el avanzar de los volúmenes de Drey. Su *Apologetica* fue acusada por aquélla de racionalista, lo que equivalía a su descalificación con efectos desastrosos. La consecuencia fue un empobrecimiento del desarrollo de la Teología Fundamental católica, cuya impostación intrinsecista no se pudo desarrollar hasta el Vaticano II.

Tan sólo Rahner, mucho tiempo después, comenzó a desarrollar, bajo el nombre de “nueva Teología Fundamental”, algo que verá su culmen en el *Curso Fundamental sobre la fe*. Ha sido también Max Seckler quien ha llamado la atención sobre el hecho de que es precisamente en este autor donde se puede sorprender el paso desde un cierto extrinsecismo, en *Oyente de la Palabra*, hasta el *Curso fundamental*, orientado ya de manera intrinsecista. En efecto, Rahner no se encontraba a gusto con la Teología Fundamental tal como se conocía entonces. Su “teología de los fundamentos” y su idea de fundación no es sólo un

trabajo pre-teológico, sino rigurosamente teológico y, al mismo tiempo, fundamental y fundante. Rahner reintegró conceptualmente a la entonces llamada Teología Fundamental las condiciones formales previas de comprensión necesarias para dar cuenta del contenido del misterio salvífico cristiano; es decir, el horizonte apriórico de cogniciones esenciales y de las estructuras y categorías fundamentales y formales últimas de la *historia salutis*. Rahner intentó también superar el extrinsecismo de la apologética clásica, sobre todo en sus estudios sobre naturaleza y gracia. Ésta no es un mero añadido extrínseco a la naturaleza pensada tan sólo con una relación de mera ausencia de contradicciones con respecto a la gracia (lo sobrenatural), como si ésta última habitase en el ámbito que supera totalmente nuestra conciencia y la naturaleza humana –aquello que experimentamos de hecho sobre nosotros mismos a partir de la creación– tuviera una relación ajena a ella al ser “pura naturaleza”. Concebidas así las cosas, la salvación parecería no necesitarse ni ser reclamada por el hombre, como si no hubiera habido una llamada gratuita a la comunión con Dios. La creación, según Rahner, es ya gracia; y el hombre realmente existente es un existencial sobrenatural mediante el cual, todo lo que experimenta en la facticidad de su vida no es “pura naturaleza”, sino también gracia.

Otro gran impulso para la superación del extrinsecismo ha sido, sin duda, la aportación capital de Maurice Blondel (la llamada “apologética de la inmanencia”), especialmente *L'Action* de 1893 y la *Carta en materia de apologética*. Su intento por mostrar como indicio originario de la apertura del ser humano a la trascendencia, al Único necesario –como gusta de decir–, la dialéctica de la acción; esto es, el hecho de que éste ser esté constituido como un no coincidir consigo mismo, que sea impulso a trascenderse (ímpetu de trascendencia: *voluntad que quiere*) que no coincide nunca con la red inmensa de sus proyectos concretos (*voluntad querida*), hace que, en caso de que se diera una revelación, encontraría una estructura de acogida en el espíritu humano. (Orientación que ha influido posteriormente, de una forma directa o indirecta, en Rahner, Alfaro, etc., y todo el tema tan querido de la *monstratio religiosa* del *homo capax Dei*, tal

como lo tematiza la Teología Fundamental actual). Esta dialéctica de la acción ha quedado expresada en la *Carta* en una fórmula sugerente y precisa: “poner en ecuación, en la conciencia misma, lo que parece que pensamos y queremos y hacemos con lo que hacemos, queremos y pensamos en realidad” (II, 2, en la traducción de Isasi).

Quizá exprese muy bien esta nueva orientación que se va abriendo y la impostación que va tomando nuestra disciplina, que será asumida por la visión más integradora de la Teología Fundamental moderna, la afirmación de un discípulo fiel de Schleiermacher y Drey: R. A. Satudenmeier, cuando decía que la autopresentación directa del espíritu del cristianismo es su mejor apología. Poco a poco, la tarea apologética aparece cada vez más como fundamental o radical, como verdadera y propia ciencia fundamental (de bases).

Las obras de H. Peukert, Francis Fiorenza o E. Biser, así como los modernos tratados de Teología Fundamental (Pié-Ninot, Verweyen, Werbick, entre otros), han seguido profundizando la superación del extrinsecismo. A todo ello ha coadyuvado, por parte católica –como se verá más adelante–, el modelo de revelación del Vaticano II en la *Dei Verbum*, más de tipo histórico-salvífico y relacional, que ayudó a vertebrar el tratado dogmático de la Revelación, como realidad primera del cristianismo, como Teología Fundamental (así se estudiaba todavía en los primeros años ochenta: Teología de la Revelación y de la Fe). El conocido manual de Latourelle (1966) y la obra de Peter Eicher, *Offenbarung. Prinzip Neuzeitlicher Theologie* (1977), son dos frutos maduros de este impulso. Otros intentos, como la teología fundamental práctica como teología del mundo, en Metz y su profundizador, el citado H. Peukert –éste en diálogo con la teoría de la acción comunicativa–, no hacen sino profundizar e introducir otros ámbitos a veces olvidados en esta nueva orientación.

También el Magisterio de la Iglesia (de la *Sapientia christiana* [1979], art. 67, 2, hasta la *Fides et ratio* [1998], 67) y los balances y *status quaestionis*, como el de Latourelle/O’Collins; o, en España y Portugal, las Jornadas de Teología Fundamental que

vienen celebrándose desde 1983, así como el Congreso Internacional de 1995 en Roma o la lista ya inmensa de trabajos sobre esta disciplina, no hacen sino mostrar su actualidad y necesidad para dar razón de la fe hoy. Incluso algunos, como S. Pié-Ninot, en su manual de la disciplina ya citado, ve orientaciones y escuelas en el panorama actual: por un lado, la de la credibilidad, alrededor de la Universidad Gregoriana de Roma y el ya citado *Diccionario de Teología Fundamental*; y, por otro, la orientación alemana: de los fundamentos de la revelación (Tubinga: Seckler y el *Handbuch der Fundamentaltheologie* [1985-88]) y la escuela de Friburgo, en torno a la figura de Verweyen, preocupada por el problema del sentido último y la definitividad de la revelación en diálogo cercano con la obra de Fichte.

3. Breve formulación del núcleo esencial de la Teología Fundamental Integradora

3.1. El objetivo

La Teología Fundamental integradora podría entenderse como la reflexión teológica fundamental de bases que se propone dar cuenta y razón (justificar, determinar y fundamentar) la pretensión de verdad del cristianismo a la luz o en el horizonte de la pregunta filosófica, religiosa y cultural por la verdad. Mientras que la teología dogmática argumenta de modo que pueda mostrarse que lo que se cree expresa la fe de la Iglesia; o, dicho de otro modo, que el sentido de una verdad creída dada es conforme a la fe de la Iglesia y pueden encontrarse testimonios de ello en los diversos *loci theologici*: Escritura, Tradición, Magisterio, Teólogos, etc., la Teología Fundamental lo hace para mostrar cómo las estructuras fundamentales del cristianismo tienen credibilidad o plausibilidad veritativa y no evitan la pregunta por la verdad propia de la radicalidad filosófica, la profundidad religiosa o la creatividad cultural; antes bien, toma esas “provocaciones” como un impulso y un aliento para repensar y redescubrir los fundamentos de la fe cristiana y dar razón del logos inscrito en ella a quienes lo soliciten.

Me siento muy cerca de la orientación que M. Seckler da, en el citado capítulo 4º de la parte conclusiva del volumen final (Epistemología teológica) del *Handbuch*, a la tarea de la Teología Fundamental que, según él, se pregunta, *ad intra*, por la teología de los fundamentos en dos niveles: en primer lugar uno *formal*, que busca *elaborar una teoría del carácter “científico” de la teología*, dando cuenta de lo propio de ella –la Palabra de Dios como criterio objetivo y la fe como criterio subjetivo frente a las otras disciplinas que también se ocupan de la religión, como son la filosofía de la religión y la ciencia de las religiones, especialmente la fenomenología, que tanto papel puede desempeñar en la *monstratio religiosa* si saben leerse sus resultados en clave teológica. Mostrar, también, en qué consiste como *fides quaerens intellectum*, como discrección de espíritus y *virtus* desideologizadora. Por más teológica que sea la teología, por más que tenga a Dios como centro de sus preocupaciones, no puede olvidar tampoco que es el discurso de un hombre en la fe (Gesché) y que, como muy bien ha dicho Juan Martín Velasco en la página 17 de la lección inaugural del curso académico 1998-99 de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, titulada *La teología en la Universidad católica*: “El teólogo no dispone de una visión de Dios en sí mismo, ni de una visión de la realidad desde la altura que le concede el conocimiento de Dios. ‘Conocimiento de Dios’, ‘experiencia de Dios’, ‘deseo de Dios’ son expresiones que pierden todo sentido si se las entiende como relaciones de un sujeto, el hombre, que tengan en Dios su objeto. De Dios no sabemos lo que es, sino lo que no es: el conocimiento humano sobre Dios progresa en la medida en que el hombre conoce que no le conoce; en la medida en que le conoce como misterio insondable. A partir de ahí, la teología, más que un saber sobre Dios, es una reflexión del creyente que tiene como objeto al hombre, su historia, su vida, su mundo y el conjunto de la realidad, atenta a la luz que procura al pensamiento la conciencia de la presencia elusiva que transparenta y oculta la persona humana y la realidad en su conjunto”. Este aspecto es ya propio de una epistemología teológica que debería extender-

se hacia una eclesiología estructural en la que pudiera rearticularse el tratado de los lugares teológicos y la hermenéutica pertinente para cada uno de ellos y para el sistema en su conjunto. Además, las tareas que propuso Söhnngen (búsqueda de su campo formal fundamental, de los principios que la articulan y de las categorías teológicas) debería ser otro importante capítulo de este nivel formal.

Por otro lado, en el nivel *material*, habría que *definir los tratados* (“escuelas” y acentos), cosa no fácil y de orientación muy plural en los manuales actuales aunque, de una forma u otra, suelen coincidir, especialmente en la tradición germánica, en los tratados teológico-fundamentales de religión, revelación, Iglesia. Además, otra tarea propia de este nivel material, hoy especialmente urgente, sería la de intentar elaborar un *concepto sustancial del cristianismo*; es decir, en qué consiste propiamente nuestra fe: cuál es su núcleo esencial y la jerarquía de sus verdades (UR, 11) y, por tanto, su coherencia y unidad intrínseca mostrada al recapitular los grandes temas de la teología sistemática (no como mero preámbulo racional –preteológico–, sino como una tarea teológica de bases, como H. Fries recuerda en la voz “Teología Fundamental” del volumen 6º de *Sacramentum mundi*: “la teología fundamental tiene que ser [...] reflexión sobre las bases y ciencia teológica fundamental”). Lo que supone, también, mostrar en qué consiste su verdad y sus consecuencias prácticas para la transformación de la vida y de la historia, el significado de ambas y la esperanza para los sufrimientos humanos, los pobres y el sentido de la vida de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Ad extra retoma, sin carácter polémico ni defensivo, la radicalización del problema de la teología apologética –como dice Tillich: una teología que responde–, elaborando, en primer lugar, una teoría de la apología-apologética con sus principios, categorías y métodos, siendo una *martyría* responsable que a la dimensión adversativa, responsiva y dialogal ante las impugnaciones de la fe cristiana, añade una apologética transpositiva-referencial que, por una parte, informa del sentido y, por otra, justifica ese

sentido en un momento hermenéutico de mediación del potencial de sentido inscrito en el logos interno de la fe cristiana y que ahora se deja actuar en un contexto no cristiano con independencia de las impugnaciones, críticas o interpelaciones que, desde esos ámbitos, puedan hacersele.

Desde Schleiermacher se denomina “teólogos de la correlación”, entre la fe cristiana y la conciencia moderna, a todos aquellos que han llevado a cabo un trabajo fundamental-responsivo para hacer creíble la fe cristiana en los nuevos contextos y paradigmas culturales. Drey y Erlich fueron dos pioneros a la hora de encontrar correlaciones entre la subjetividad humana y el contenido de la fe cristiana. Maurice Blondel es otro ejemplo sobresaliente con su “método de la inmanencia”. En los años recientes han destacado por su sensibilidad a esta nueva manera de ver la dimensión apologética de la teología: P. Tillich y K. Rahner, pero también Peter Hodgson, Schubert Ogden, David Tracy, E. Schillebeeckx, Langdon Gilkey y Hans Küng. Detrás de esa nueva manera de entender la dimensión apologética está una concepción de *la verdad como correlación existencial*. F. Schüssler Fiorenza, en el capítulo 10º de su *Foundational Theology* (1984), propone tres modelos de método de correlación. Lo que se entienda por ésta influye también en las relaciones de la Teología Fundamental con la sistemática. Presupone una teoría coherente de la verdad y ha recibido una interpretación fenomenológica, existencial y transcendental, pero teniendo todas en común la atención a dos momentos: por una parte, el análisis (fenomenológico, existencial o transcendental) de la *dimensión* religiosa de la experiencia humana; y, por otra, el intento de correlacionar esta experiencia con el contenido de la fe cristiana o, más específicamente, con el contenido de la revelación cristiana que aparece como significado desvelado y coherente con la dimensión religiosa de la experiencia humana. Veamos, muy brevemente, los tres modelos que señala Fiorenza.

El primero de ellos lo denomina *Modelo Posibilidad y Actualidad* y lo ve ejemplificado en el teólogo Peter Hodgson. Este autor distingue entre teología fundamental (que llama fundacional, para

evitar los términos de Teología natural y los problemas del fundacionalismo, al que ha sido tan sensible la teología norteamericana) y Teología simbólica y sistemática. La primera desarrolla un análisis fenomenológico de las estructuras básicas de la existencia humana para las que la revelación es una posibilidad real.

A través de una descripción (fenomenológica) destaca los existenciales universales de la existencia humana (descripciones de la existencia humana en el mundo: libertad, falibilidad, capacidad de ser redimido) y son explicados mediante divisiones de esta disciplina tales como: *eidética* (libertad), *empírica* (falibilidad) y *poética* (redención).

Las descripciones de la teología fundacional son correlacionadas con la teología sistemática mediante la teología simbólica. Esta última explica los símbolos religiosos correlacionados con aquéllas estructuras: revelación, esclavitud (cautiverio), liberación. La teología sistemática formula y “traduce” esos símbolos en conceptos. El de la revelación como autoridad; el del cautiverio como pecado y el de la liberación como creación, redención y santificación.

La verdad de la teología sistemática se basa, en este modelo, no tanto en las demostraciones históricas o de la experiencia religiosa de la tradición, cuanto –como dice Fiorenza en la página 278– en “la correlación entre estructuras antropológicas y las doctrinas de la teología sistemática”. Algunos parecidos a esta forma de proceder se encontrarían en la obra de P. Ricoeur entre las estructuras antropológicas esenciales, las estructuras de falibilidad y la redención. O en Schleiermacher, donde la correlación se da entre la experiencia de la absoluta dependencia, el pecado y la redención.

En segundo lugar, estaría el *Modelo Implícito-Explícito*, cuyo exponente máximo es Karl Rahner. Aquí, la correlación se da entre el contenido de la fe y el análisis transcendental de la existencia humana. Se trata de poner en marcha la función mistagógica o mayéutica –cuyas fuentes habría que buscarlas en Cirilo de Jerusalén y Máximo el Confesor– de la fe como introducción

o iniciación en la profundidad de los ritos y misterios (sacramentos) cristianos. En Rahner, esa mistagogía transcendental –mayéutica– no supone hacer nuevas o aparatosas experiencias, sino caer en la cuenta, hacer explícito –tematizado: categorial– lo implícito –transcendental: no temático. Es como una especie de “logoterapia” (en la que resuenan las reflexiones de M. Heidegger sobre la “pre-comprensión”). El hombre es un evento de la gracia indulgente y amorosa (autocomunicación) de Dios. El segundo paso de esta original correlación consiste en tomarse en serio Calcedonia en clave antropológica, como centro del mensaje cristiano y llave para abrir la puerta que da a la “esencia” del cristianismo: los deseos más profundos del hombre en correlación mistagógica con la verdad de la fe cristiana.

Por último, el *Modelo Situación-Mensaje*, con representantes como P. Tillich, B. Lonergan o D. Tracy. El primero de ellos es conocido especialmente por su “método de correlación” entre las preguntas implícitas en la existencia humana –en rigor, la pregunta que es el hombre mismo cuando vive su dimensión de profundidad y conecta con el fondo del ser–, expresadas en esa autocomprensión creativa del hombre que es la situación cultural en que se encuentra siempre. No es que las preguntas que ésta formula determinen a la revelación cristiana, pues ésta es siempre –como afirmaba en el § 5 de la *Dogmatik* de 1925– *conmoción* (Erschütterung) y *conversión* (Umwendung) de la criatura finita cuando *irrumpe* –durchbruch, dice Tillich, con un término del Maestro Eckhart– lo Incondicionado en las formas condicionadas, sino que apunta al hecho de que para que la revelación sea un fenómeno pleno tiene que tener un destinatario y unas estructuras capaces de acogerla –de nuevo el tema tan querido de la teología Fundamental moderna del *homo capax Dei*.

D. Tracy quiere ir más allá de Tillich (pregunta-respuesta) y de B. Lonergan (correlación entre la doctrina y la tematización de la conversión religiosa, como lo expone en su *Método en teología*). Como explica Tracy en *The Analogical Imagination* (1981), un análisis fenomenológico de las situaciones de la vida cotidiana y de la ciencia descubre su dimensión religiosa oculta en las

cuestiones-límite de la ciencia, el arte y la moral dónde emergen las posibilidades religiosas de la existencia. En el otro polo, descrito en primer lugar como hecho cristiano, están los clásicos religiosos que representan la intensificación religiosa de la experiencia al descubrir los límites, el fundamento y el horizonte de dicha experiencia (cf. página 101). En Tracy las categorías son “intensificación-manifestación”. Este modelo se hace más preciso porque está en relación con los distintos espacios donde se produce: la academia, la Iglesia y la sociedad (cf. páginas 3-46), que representan distintas comunidades con sus criterios y paradigmas de verdad (aunque personalmente no veo que sean tan distintas) y forman la base para la distinción entre teología fundamental, sistemática y práctica.

Sintetizando lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que todo este intento complejo se ha visto resumido en el famoso pasaje de 1Pe 3, 15: “Estar siempre prontos a la “apología” para todos aquellos que os pregunten por el logos de la esperanza que está en vosotros” (el v. 16 pone en guardia contra el posible fundamentalismo defensivo). Un dar cuenta y razón, no de la esperanza, sin más –como han visto tanto Seckler como Verweyen–, sino del motivo dotado de sentido que se encuentra dentro de ella, que es propiamente el “objeto”, contenido y fundamento probante de la tarea responsiva, testimoniante o apologética. No una defensa cualquiera, sino una justificación o mostración, bajo la forma del dar cuenta y razón del sentido inscrito en el logos interno de la fe cristiana. La esperanza viene justificada en tanto en cuanto descubrimos tal logos y lo hacemos críticamente explícito, en la tarea de correlación con las preguntas de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. Por tanto, el texto parece indicar el lugar de la justificación: el motivo dotado y lleno de sentido de la esperanza y el modo de la justificación: el dar cuenta del mismo. En última instancia, es una tarea que funciona como un antídoto contra el irracionalismo que tantas veces tienta a la fe cristiana y a su ejercitación en la vida cotidiana, y del que son expresión –aunque parezcan tan distintos– tanto el fideísmo como la atención única a la ortopraxis.

3.2. La pretensión de verdad del cristianismo

El intento de formular dicha pretensión es ya un trabajo que va poniendo las bases para elaborar ese deseado *concepto sustancial del cristianismo*, propio de la tarea *ad intra* –material– de la Teología Fundamental. Podríamos intentar una formulación provisional de dicha pretensión en los términos siguientes: el cristianismo se presenta como una religión revelada, con un concepto muy particular de la misma, entendida como autocomunicación o autorrevelación (*Selbstoffenbarung*, dice Rahner) del Dios Trino en Jesucristo; es decir, producto de una intervención amorosa de Dios que hace definitiva la forma peculiar de relación con el Absoluto que ha supuesto el acontecimiento de Jesucristo, sancionada y perennizada por su resurrección de entre los muertos, e incorporada definitivamente a la vida de Dios como don para los creyentes (Espíritu Santo, gracia) que, incorporados en el Hijo, viven esa relación como filiación y libertad ante Dios, cuya plenitud desborda del aquí hasta el futuro escatológico; el cristianismo supone, por tanto, la intervención concreta de Dios en la historia para establecer esa relación salvadora, liberadora y redentora (frente a otras ideas de revelación ahistóricas como el hinduismo, p. ej.); intervención graciosa que, culminando en la persona de Jesucristo, supone, además, el establecimiento por el Mediador de una institución (Iglesia) a la que debe referirse esa nueva, libre y original relación con Dios que él mismo ha establecido.

En uno de sus escritos más hermosos, titulado “Sobre la posibilidad de la fe hoy” (volumen 5º de sus *Escritos de Teología*, en las páginas 18-19 de la nueva reedición de Cristiandad), Karl Rahner ha formulado esa pretensión en términos muy parecidos (merece la pena citarlo por extenso). Cuando se pregunta qué anuncia el cristianismo, qué dice, bajo la apariencia de una dogmática compleja y una moral elevada, se responde a sí mismo que algo muy sencillo: “el misterio permanece misterio eternamente; este misterio quiere, en cuanto lo infinito, incomprensible, en cuanto lo indecible, llamado Dios, en cuanto cercanía que se dona a sí misma en autocomunicación absoluta, comunicarse al espíritu humano en medio de la experiencia de su finita

vacuidad; esa cercanía ha acontecido no sólo en lo que llamamos gracia, sino también, en perceptibilidad histórica, en aquel a quien llamamos el Dios-hombre; [...] Estos tres misterios de índole absoluta del cristianismo (Trinidad, Encarnación, Gracia) son experimentados, en cuanto que el hombre se experimenta a sí mismo ineludiblemente como fundado en el abismo del misterio no suprimible, y experimentando este misterio lo acepta (es lo que se llama fe) en la profundidad de su conciencia y en la concreción de su historia (ambas son constitutivas para su existencia) como cercanía que calma y no como juicio abrasador. Que ese misterio radical es cercanía y no lejanía, amor que se entrega a sí mismo y no juicio que empuja al hombre al infierno de su futilidad, le resulta a éste difícil de creer y de aceptar, tanto que esta luz puede que se nos aparezca más tenebrosa casi que nuestra propia tiniebla, tanto que aceptarla reclama y consume en cierta manera la fuerza entera de nuestro espíritu y nuestro corazón, de nuestra libertad y nuestra total existencia”.

4. Dos puntos focales importantes

Después del intento de formulación de la pretensión de verdad del cristianismo, caben destacarse dos puntos focales que se encuentran detrás de muchos de los temas de la Teología Fundamental moderna. Me voy a referir solamente, como dije en la introducción, al problema de cómo entender esa verdad expresada en el núcleo esencial y a la comprensión de la revelación que está en la base de una mejor impostación de la misma, y lo haré de forma conjunta, por estar ambos problemas indisolublemente unidos. Se trata, pues, de repensar y elaborar una teoría teológica de la verdad en consonancia con el modelo de revelación como autocomunicación.

Son muchos los que afirman que nos encontramos en una verdadera crisis de la concepción de la verdad, en una cultura post-moderna de certezas aterciopeladas y suaves. Al mismo tiempo, surgen por todas partes lecturas demasiado literales y “militantes”

que creen confundir su acceso a la verdad con la verdad misma y, con ello, la tentación de imponer ese acceso a los demás, desde una supuesta altura tal que pareciera identificarse con la perspectiva de la totalidad propia del Absoluto. Si se trata de evitar ambos extremos y toda forma de relativismo, es más necesario que nunca la elaboración de una teoría teológica de la verdad, de modo que los problemas epistemológicos vuelven a estar en primer término en la Teología Fundamental: la urgente tarea de repensar cómo comprender el valor cognoscitivo de la fe, el conocimiento humano de Dios y la relación entre ambos, problema central de la epistemología teológica del modelo doctrinal o teórico-instructivo que llegó al punto álgido de su crisis con el problema del modernismo, especialmente en los años de la *Nueva Teología* francesa y la *Humani generis*. Como ha reconocido hace unos años el Cardenal Ratzinger, en una intervención que tuvo en el Encuentro con los Presidentes de las Conferencias Episcopales de América Latina, en Guadalajara (México), en mayo de 1996, y en la que se mostraba especialmente preocupado por el problema citado del relativismo (que veía cifrado en las teologías pluralistas de las religiones, algunas corrientes actuales de la exégesis bíblica y, lo que le parecía estar en la base de todo ello —especialmente de los primeros: piénsese en la obra de John Hick, por ejemplo—, la asunción de la teoría kantiana del conocimiento y su insuficiencia para dar cuenta del hecho religioso y de la fe cristiana), “el racionalismo neoescolástico ha fracasado en su intento de reconstruir los *preambula fidei* con una razón enteramente independiente de la fe, con una certeza puramente racional” (según *Il Regno-Documenti* 1 [1997] 56).

Como ha señalado con acierto J. Martín Velasco, en el capítulo 5º de su reciente libro *El hombre y la religión* (2002), consagrado al estudio de la propuesta de filosofía de la religión de H. Duméry, ese concepto de verdad, predominante desde Trento, se caracterizaba, a su modo de ver, por dos rasgos característicos: el primero, el apego a concebir la captación de la realidad mediante conceptos abstractos, inmutables y universales como si fueran el reflejo exacto de la realidad; el segundo, una concep-

ción “descendente” o “deductiva” del acceso a la verdad, reforzada por una lectura ultramontana del Vaticano I, que hacía perder relevancia a la dimensión simbólica, misteriosa y escatológica de la misma.

Gracias a la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, hemos podido asistir a un claro rechazo de las reducciones conceptuales y doctrinales –de instrucción– de la teología neoescolástica, lo que ha representando para Seckler, entre otros muchos autores que podrían citarse aquí (§ 2, 3 del volumen 2º del *Handbuch*, varias veces citado), “una superación sustancial del modelo teórico-informativo” y el modo concreto como tenía de concebirse la verdad, la fe (como obediencia a las *veritates revelatae*), la Tradición, etc. En el número 8, afirma la *Dei Verbum*: “La Iglesia camina a través de los siglos hacia (*tendit*) la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios”. Al pensarse mejor el modelo de revelación, también se puede hacer lo mismo, de manera mucho más profunda, con los demás elementos del núcleo esencial del cristianismo, especialmente la revelación y el proceso revelatorio.

El camino para clarificar esa teoría de la verdad como consecuencia de ese modelo de revelación, sería, a mi modo de ver –como ya he insinuado en otros lugares– la elaboración de una *teoría de los campos de inmanencia*, término y concepto que tomo del teólogo belga A. Gesché (*El destino* [2001], páginas 186-213, a las que me referiré en adelante mientras no diga lo contrario). Mediante ellos, puede mostrarse cómo la verdad cristiana, lejos de ser exclusivista, posee en su interior *campos de holgura*, como gusto de llamar a esos campos de inmanencia, mediante los cuales se autorregula a sí misma sin tener que emigrar a una teoría crítica de la sociedad o de las condiciones ideales de comunicación. En el propio cristianismo hay elementos inmanentes que lo hacen menos excluyente de lo que a veces se puede pensar. Y esto es tan fácil como preguntarles a los diversos lugares teológicos o a los mismos tratados sistemáticos: Escritura, Tradición, Iglesia, etc., ¿qué decís al respecto?

Gesché los define como “aquellos lugares en los que uno se encuentra dentro mismo del corpus cristiano. Son como una especie de “código genético” de la Escritura y de la Tradición donde internamente, fuera de toda polémica externa, los propios datos cristianos se interpretan desde una cierta distancia o separación; como ocurre en música con un bemol o un silencio. Campos de inmanencia donde las seguridades pierden algo de su rigidez con el fin de respetar un infinito que, para revelarse mejor, tiene que ocultarse”, puesto que tampoco el cristianismo, cuando intenta decir la verdad, quiere aplastar masivamente a nadie con su carácter absoluto. Completando a Gesché –e incluyendo también los señalados por él–, podríamos destacar los siguientes:

Hablamos con este autor, entonces, de campos de inmanencia porque dentro de cada tradición religiosa, a poco que se ahonde en ella –y esto supone una profunda espiritualidad que, lejos de lo que pueda parecer, sitúa en los antípodas del relativismo–, se encuentran como una especie de ámbitos de holgura donde el silencio deja oír la tenue voz de los propios principios de “relativización interna” que desanudan con suavidad, desde ese logos interno, toda tentación de exclusivismo y cerrazón, al margen de toda presión o polémica externas, donde las seguridades ceden algo de su rigidez para respetar el misterio del Infinito que ahí se anuncia ocultándose. Incluso se percibe aquí una posible vía de diálogo interreligioso, todavía no señalada, en lo que se me alcanza, y que sería precisamente ésta: juntemonos para compartir nuestros descubrimientos, los campos de inmanencia que cada uno ha encontrado en su propia tradición y sigamos la lógica religiosa que ahí se manifiesta. Seremos cristianos o judíos o musulmanes superficiales si no llegamos a encontrar en la propia religión esos ámbitos de holgura. En todas las tradiciones los hay. Los sujetos más radicales de ellas, profetas, místicos y algunos teólogos perspicaces y religiosos, se han caracterizado precisamente por dar con ellos y vivirlos como un don inmerecido de la gracia que ha dilatado fabulosamente su condición humana.

Me limito a señalar algunos, principalmente de la tradición judeocristiana, puesto que una teoría rigurosa y completa de ellos

está aún por hacer y me gustaría dedicarle la atención que merece en otra ocasión. Por lo que respecta a la tradición bíblica del Primer Testamento podríamos señalar, entre otros, los siguientes. En primer lugar, lo que se puede denominar *principio exodal*. La salida hacia el no-yo: de la tierra y sus seguridades (Abrahám), de la esclavitud de Egipto (Pascua), etc., etc. Ese principio tiene alcances religiosos y éticos: va unido al principio de alteridad. Si, como dice el credo deuteronómico, “un arameo errante fue mi padre y bajó a Egipto y se estableció allí como inmigrante” (Dt 26, 5), entonces la actitud hacia el otro, principalmente extranjero, viuda o pobre (tríada que llega hasta los textos de Levinas), tiene un alcance teológico y relativizador de toda pretensión de frenar el carácter nómada e incompleto de las verdades que se alcanzan. Incluso en la oración, el mismo David se concibe a sí mismo ante Dios como un extranjero: “Pues, ¿quién soy yo y quién es mi pueblo para que podamos ofrecerte estos dones? Porque todo viene de ti, y de tu mano te lo damos. Porque forasteros y huéspedes somos delante de ti, como todos nuestros padres” (1Cr 29, 14-15). De semejante experiencia religiosa y de esos dos campos de inmanencia surgirá una praxis acorde con esa especial razón religiosa: “cuando un extranjero resida entre vosotros, en vuestra tierra, no lo oprimáis. Al forastero que reside entre vosotros, lo miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues también vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto” (Lv 19, 33-34). Por último cabe señalar aún *el principio de la anámnesis*. “Haced esto en memoria mía”, decimos también en la liturgia cristiana. El memorial que presencializa los acontecimientos de la historia de la salvación porta en sí la esperanza y el primado del futuro: lo mesiánico o esa conjunción del amor y los futuros verbales, según la hermosa fórmula de George Steiner, que vuelve a funcionar como otro campo de inmanencia que anestesia contra la seguridad excesiva y la tentación de pararse en ese éxodo que es siempre la vida, pudiendo convertirnos –al hacerlo–, como la mujer de Lot, en una estatua de sal.

Si iniciamos una búsqueda parecida en el cristianismo, el saldo de campos de inmanencia es abrumador. Gesché hace refe-

rencia, en primer lugar, a la tradición de *la teología negativa*. Los místicos, Dioniso, Agustín, Tomás de Aquino, el Concilio IV de Letrán, etc., nos hacen tomar conciencia de que jamás podremos *com-prehender* a Dios, que nuestro discurso sobre él es todo menos algo acabado, tranquilizador y monolítico: la incompre-hensibilidad de Dios tan señalada por la teología de K. Rahner, hace que sea mucho más lo que nos queda por decir de él que lo ya conseguido. De ahí se deriva también, como este genial y religioso teólogo ha puesto de manifiesto tantas veces, el hecho de que las fórmulas dogmáticas sean, sí, un término, un resulta-do y una victoria que posibilita la enseñanza segura, pero tam-bién un comienzo, puesto que toda verdad particular respecto de Dios es siempre un primer paso, un punto de partida, no un final o una conclusión; es, a la vez, comienzo y promesa, puesto que es beatificante precisamente porque incluye el reconocimiento de su incompre-hensibilidad, porque es apertura hacia lo inabar-cable del Misterio sagrado e ilimitado de Dios. En la precisa fór-mula de Rahner: “una verdad que nos libera para llegar a la ver-dad siempre más alta” (y todo esto lo dice nada menos que de la fórmula calcedoniana de la doble naturaleza de Cristo).

Muy unido a este campo de inmanencia de la teología nega-tiva está el de la *diástasis o reserva escatológica*. Se trata de una dimensión constitutiva de lo cristiano: *ya, pero todavía no*, como una ley interna que lo gobierna todo en esta religión. La fe cris-tiana cuenta con el tiempo de la paciencia respecto de la salva-ción, porque no está todo juzgado todavía, ni todo plenificado aún, sino pendiente del juicio, cuya hora no conoce ni el Hijo del Hombre, a tenor de lo afirmado por Mt 24, 36. Incluso la economía sacramental, lejos de todo magicismo místico, subraya que se trata de signos operantes, pero que se quedan en el régimen de signos (*significando causant*) y en los que, según Tomás de Aquino, se da el *sensus deficitur* o fallo de los senti-dos (lo visible y sensible), cuya plenitud queda diferida. Por no citar la parábola del trigo y la cizaña o el tema del tiempo, según Gál 4, 4, o la prohibición de hacer predicciones prematuras en Mt 13, 30.

La teología trinitaria es otro verdadero campo de inmanencia de la fe cristiana que hace de su verdad, no algo monolítico y exclusivista, sino abierto a la relación, a la alteridad. Un mono-teísmo abierto del que son expresión afirmaciones como el *Non in solitudine Deus, sed in similitudine, Deus*, de Hilario de Poitiers, o las afirmaciones de Tertuliano referentes a que la unidad de Dios no excluye la economía. “El cristianismo establece una concepción diferenciada y diferente de la unidad. [...] Introduce, en su mismo lenguaje y en su propio discurso, una apertura que le hace imposible todo lenguaje y todo discurso monolíticos” (Gesché). No hace falta tampoco recordar cómo según P. Tillich, tanto el dogma cristológico como trinitario fueron, en el cristianismo antiguo, un verdadero antídoto de la fe cristiana contra lo demoníaco. No faltan teólogos que están elaborando, todavía en esbozo, una teoría de la verdad como “proceso de automanifestación kenótica de Dios”. En efecto, Jesucristo, Verbo encarnado –muerto en cruz y resucitado–, no se presenta a sí mismo como el que viene a dominar, sino a servir a todos, siendo todo para los demás porque lo era todo para Dios. “Pero si la verdad de la naturaleza divina es la de la kénosis –ha podido decir Gesché en otro lugar (*Jesucristo* [2002], capítulo 4º, 3)– y la verdad de nuestra naturaleza consiste en ser capaces de Dios, ¿no estamos entonces en presencia de una oportunidad totalmente nueva de comprender mejor la posibilidad y la racionalidad de la confesión de Jesús?”

Cabría señalar, además, el hecho de que la Iglesia antigua, contra Marción, conservara en su canon el Primer Testamento. “Y si la raíz es santa también las ramas” (Rom 11, 16). Con ello muestra que las distancias que tuvo que tomar con respecto a la tradición de la que salió, no suponía separar el destino de las dos Escrituras. Es un dato importante, por más que estemos acostumbrados a las teorías del cumplimiento (tipo-antitipo; promesa-cumplimiento; adviento-navidad). Supone el reconocimiento de que la fe cristiana no pretende tener la verdad única de sus nuevas Escrituras, que no se entenderían sin el Primer Testamento. De hecho, éste, como ha mostrado magistralmente G. von Rad, está lleno también de elementos de “relativización” desde el

momento en que recoge tradiciones no siempre convergentes, dos relatos de la creación, etc., prefiriendo siempre acumular textos diferenciados a amalgamar o excluir. Más aún, como no se cansan de señalar los biblistas, el Primer Testamento no tiene ningún reparo en incluir en su corpus sagrado textos paganos o que se consideraban como tales: Job (aunque parece que su autor es judío, nos presenta como protagonista a un sabio oriental pagano), Tobías (con no pocos puntos de contacto con la sabiduría pagana asiria de Ajicar), el Eclesiastés, que deja ver ciertos contactos con la literatura egipcia y babilónica, etc. El Primer Testamento muestra, pues, una apertura real a diversas aportaciones y no refleja, a lo largo de la azarosa historia de su composición, un modelo rígido de revelación. De igual modo, el NT posee cuatro Evangelios para interpretar la pasión de Cristo y no se cansa de repetir que Dios no hace acepción de personas, ni está reservado a ningún pueblo ni acaparado por nadie ni debe ser servido en una montaña o en otra, sino en “espíritu y verdad”. La nueva religión surge de la relativización de todo exclusivismo. O los plurales lenguajes para transmitir el misterio de la resurrección.

Otro campo de inmanencia se encontraría en *el recurso a la racionalidad*, propio de la fe cristiana. Se tenga la opinión que se tenga de la Teología Natural, es un dato significativo el hecho de que el cristianismo ha mantenido que es posible creer en Dios y considerar, por otra parte, que se puede vivir moralmente sin practicar explícitamente la fe cristiana (cf. el *implicitum votum*, y la condena de Feeney por mantener la interpretación rigorista del axioma *fuera de la Iglesia no hay salvación*). Y no sólo eso, sino que la teología cristiana ha hecho de ello un tema integrado en su corpus doctrinal. Espontáneamente, y sin que nadie se lo pida, la tradición católica opina que todo hombre recto puede recibir la salvación, esforzándose por elaborar unas “pruebas” que puedan, a sus ojos, conducir al conocimiento de Dios sin que se le exija por ello a alguien convertirse al cristianismo. Éste desearía que el hombre descubriera el verdadero rostro de Dios en Jesucristo, pero esto no le impide, al mismo tiempo, admitir un conocimiento de Dios fuera de la revelación. Una actitud que denota

una confianza en la razón humana que lleva muy lejos (está por hacer, porque el cristianismo la posee, una “teología de la razón múltiple”). Y no digamos las prolongaciones de estos temas en la apologética del deseo de un Maurice Blondel, por ejemplo. O lo que supone, en los cuatro sentidos de la Escritura, la posibilidad de la exégesis bíblica sin miedo a lo que se pueda descubrir en el estudio del sentido literal. ¡Qué gran confianza...!

Hay también otro ámbito de holgura, éste de una importancia capital, en la permanente llamada del cristianismo *a la lucha contra la idolatría*. En efecto, el problema de todo creyente no es preguntarse por la existencia de Dios, más propio del filósofo de la religión, sino saber quién es el Dios verdadero. El episodio del Becerro de oro –o en nuestros días el oro del becerro–, muestra claramente con un buen ejemplo la advertencia solemne de una tentación permanente de los hombres y mujeres de fe: hacerse ídolos que los falseen humanamente, puesto que, antes que nada, la idolatría es un fallo antropológico. El dios falso se aloja no en esas ridículas estatuas, sino en los pliegues recónditos del corazón humano. Que se sepa, como ha dicho con vigor profético Levinas, nadie ha sido todavía ateo del dinero, del poder o del dominio afectivo sobre los otros. Sólo Dios tiene la capacidad y el poder de dejar que se sea ateo de él. El sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado, resuena una y otra vez en el Evangelio, que no combate tanto las idolatrías de las otras religiones, cuanto la superstición y el “fariseísmo” que puede anidar en cada creyente (como le sucede al hijo mayor de la parábola del Hijo Pródigo). La máxima antes citada debería considerarse una de las primeras proposiciones de la teología cristiana. Se puede hacer un ídolo de la verdad, cuando uno se la apropia, cuando más bien se está en camino hacia ella (Rom 8, 24; DV 8: *tendit*), y no en su posesión segura, siempre tentada de ser confundida con la red inmensa de nuestras manías, prejuicios, obsesiones, fijaciones o ideologías. La Teología es siempre una *virtus* desideologizadora y, por tanto, un elemento fundamental de la discreción de espíritus. La fe puede idolatrizar cuando empieza a absolutizar cualquiera de sus mediacio-

nes que están ahí, precisamente, para llevar nuestro impulso de trascendencia y reconocimiento al Misterio Infinito de Dios. ¿No son las herejías absolutizaciones de un punto de vista que se aísla de la totalidad? El hecho de que, como recuerda UR 11, exista una jerarquía de verdades en el interior del sistema de la fe cristiana es también un campo de inmanencia para no sacar de quicio o hacer pasar por importantes cosas que, comparadas con lo central de la fe, son más secundarias. En una línea parecida iría el adagio *Ecclesia semper reformanda*. “El politeísmo es una injusticia”, dice el Corán (31, 12), y esto vale también para nosotros: el sentido del Absoluto debe estar dirigido al único que lo es, al Eterno.

Y no digamos lo que podría extenderse esta lista de campos de inmanencia hacia, por ejemplo, *la teoría de los lugares teológicos*, que muestran cómo la manera católica de conocer en la fe está transida de sabiduría estructural y de atestación múltiple de la tradición, en lo que aparece como un sistema grandioso de verdad sinfónica –católica–: ni *sola scriptura*, ni *solum magisterium*, sino hasta diez lugares, como señaló la tópica clásica de Melchor Cano, cuya obra capital por fin promete traducir al castellano una conocida editorial.

Y la sacramentalidad de la Iglesia que, según LG 1 es como (*veluti*) un sacramento universal de salvación: el lugar donde se enraízan los sacramentos. El misterio que apunta al verdadero lugar del encuentro del hombre con Dios: Cristo como sacramento primordial. Según la imagen de LG 8, y si la Iglesia es el “ícono de la Trinidad” (B. Forte), entonces su lado visible tendrá que estar en consonancia y apuntar al misterio invisible que la inhabita, y habrá aquí otro ámbito de holgura que permita no identificar sin más esos dos aspectos.

Y la Revelación (*re-velatio*) y su carácter sacramental, como aduce DV 2 y 4, lo que permite comprender mejor el modelo de actuación de Dios en la historia, no moviendo sus hilos directamente, sino por la actitud moral y religiosa que los hombres –y especialmente Jesucristo– toman cuando se dejan inspirar por él. ¡Nada de teocracias y bautizo de realizaciones mundanas apre-

suradas que no son el Reino! La fe es desabsolutizadora de todo lo que pretenda convertirse en un númen. En su “*Demonstratio christiana*”, P. Schmidt-Leukel ha llamado la atención sobre cómo la categoría revelación es también una categoría hermenéutica y una expresión de la fe en Dios (página 50 del volumen *Den Glauben denken* [1993], junto con H. Döring y A. Kreiner). Tener en cuenta este aspecto hermenéutico se convierte en otro campo de inmanencia, puesto que si la teología es la fe que se esfuerza por comprender mejor lo que le es dado en la revelación, este dato –como ha señalado muy bien el Ladrière de *La articulación del sentido* (páginas 373-376)– no es accesible más que a los ojos de la fe que busca comprender mediante sí misma y que siempre encuentra los acontecimientos fundadores a través de la refracción del lenguaje en que nos han sido transmitidos por las primeras comunidades cristianas. Esos lenguajes mediadores no son un mero registro pasivo del hecho primitivo, sino expresiones de la fe y, por ello, comprensión en acto, teología también. Pero comprender no es explicar, por más que desde Ricoeur la explicación sea un momento interno del todo más amplio de la comprensión, sino “poner de manifiesto la significación”: aprehender en el acontecimiento “una significación no directamente aparente, no dada con el hecho tal como aparece en la exterioridad histórica. Pero poner de manifiesto una significación no dada como tal en la intuición, es interpretar”, y una significación “no es un objeto que se pueda tomar o dejar, es un objetivo y por tanto sólo puede tener realidad en la operación por la cual el objetivo mismo es puesto o repuesto en movimiento” en una reapropiación que prolongue el esfuerzo de interpretación tal como se despliega desde los orígenes, a través de todas las generaciones cristianas hasta el aquí de nuestro tiempo y culturas.

Ha sido un mérito grande de la *Dei Verbum* el haber entendido por revelación el entero acontecimiento salvífico en clave trinitaria, como autorrevelación que hace participar al ser humano en la misma vida divina en una comunicación sacramental mucho más profunda y amplia que la propuesta por el modelo de instrucción. Dios no revela algo, sino a sí mismo y, por ello,

la idea central es aquí la de comunión y participación real y esencial con Dios, lo que lleva a concebir la fe (DV 5) como la entrega del hombre entero (memoria, entendimiento, voluntad) al Dios que se revela

O las Bienaventuranzas y los pobres vinculados al juicio final en Mt 25...

O la superación del esquema de la ley, como muestra 2 Cor 2, 6 al hablar de la Nueva Alianza del Espíritu y no de la letra que mata. ¿No sería el fundamentalismo quedarse en la letra que mata, olvidando el Espíritu que da vida?

O la antropología teológica cuando nos recuerda que el hombre es imagen de Dios que camina hacia la semejanza, hacia la plenitud de la verdad (DV 8, de la Iglesia) y, por tanto, accede a ella finita e históricamente.

¿Podrían seguir encontrándose campos de inmanencia en la mariología, en la vida espiritual y mística, en la ética teológica y en la liturgia, etc.? Seguro que sí. Sólo es necesario mirar con atención el tesoro inmenso de nuestra tradición.

CAPÍTULO 2

DIOS EN CRISTO, SÓLO AMOR, VIDA DE NUESTRA VIDA. Núcleo constitutivo del tratado de Dios

José Ramón G^a-Murga

Considerar la afirmación “Dios es Amor” como cumbre y síntesis de la Revelación justifica el convertirla en núcleo constitutivo y en único tema y criterio de organización de un tratado teológico que se aplique por entero a desarrollarla¹. El propio tratado hará ver cómo nada se opone en el discurso de la fe a

-
1. En mi tratado de 1991 (J.R. GARCÍA-MURGA, *El Dios del amor y de la paz. Tratado teológico de Dios desde la consideración de su bondad*, Madrid, 1991) jugó ya la propuesta que ahora profundizo, como criterio de organización. En esa obra se encuentra la pertinente bibliografía. Entre la más significativa de la aparecida desde entonces: J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca, 1993; John D. ZIZIOLAS, *Being as Comunión*, New York 1997; L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, 1998 [destaca el estudio patristico, y la valoración de la teología actual]; J. WERBICK, *Doctrina de la Trinidad*, en Th. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, Barcelona, 1996, 1121-1217. E.A. JOHNSON, *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse*, New York, 1996 [enfoque feminista con muy buen conocimiento de la teología clásica y de la actual]; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische theologie*, Freiburg..., 1997 (*El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Barcelona, 2001 [lamentable traducción del título; poderosa construcción especulativa que lleva al extremo la consideración de la Trinidad immanente como trascendental –metafísico– configurador de la historia]); L. F. MATEO-SECO, *Dios uno y trino*, Pamplona 1998 [estrictamente tomista, con breves informaciones históricas, y de la teología actual]; G. GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander, Sal Terrae, 2002 (Freiburg 2000³); L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, 2002 [discusión ceñida en diálogo con los autores actuales más destacados de determinadas cuestiones].

adoptar dicha perspectiva sino que todo en él contribuye a confirmarla.

Lo nuestro nunca pierde importancia ante un Dios que en Sí mismo “es” Amor y Vida; por el contrario, en Él la vida finita con la tarea que en este mundo le compete, y a la que ella nunca quiere renunciar, cobra toda su importancia².

Si Dios nos obligase a renunciar a lo nuestro..., ese Dios no nos gustaría. El referente último del término “Dios” ¿se identifica *de suyo* como una instancia de opresión? ¿No es ésta una sospecha terrible con vigencia en la cultura que nos envuelve?

El mero hecho de que todo Dios aparezca proponiéndonos “otra vida” ¿no lo hace enemigo de ésta? Pero la alternativa de sacralizar lo de aquí, equivaldría a un ateísmo puro y duro ¿con el que viviríamos mejor?

El Dios de Jesús no nos salva de lo nuestro, sino con todo lo nuestro después de compartir a nuestro lado la tarea de la finitud, el apasionamiento por lo humano; nos invita a transformarlo en un tejido de relaciones inmediatas de ternura y amistad sin olvidar el “derecho y la justicia” que como fuerza de la Alianza antepone la atención a quien sufre necesidad por delante de intereses de otro tipo.

Ello implica una seria incorporación, marca distintiva del pensamiento católico, de las ciencias físicas y de lo humano al quehacer de la teología; pero sin invertir en lo mas mínimo la relación entre lo humano y lo divino.

Jesús se rinde en adoración ante su Dios, sintiéndose dispuesto y disponible ante Él; pero sobre todo y al mismo tiempo, incluso en la suprema contradicción se supo Amado por ese Dios suyo, Abbá. Ello se explica desde el mismo Dios, cuyo propio Ser Amor en-Sí mismo le conduce a entregársenos, siéndolo así por entero para-nosotros.

2. Cf M. GARCÍA BARÓ, *¿Dios problemático?* ARBOR CLXXI 676 (Abril) 665-676. Este artículo se halla muy en el trasfondo de mi planteamiento.

Aceptar esa Donación que desborda a toda criatura implica una adoración tan rendida como gratificante, puesto que la Plenitud divina que se entrega no es otra que su beatitud inefable.

De este Dios contemplado empíricamente en Jesús, que libera y consume lo humano como tal sin ahorrarle ni los trabajos ni los dulzores de esta vida de aquí abajo que traemos sino honrando en ellos la empresa de la libertad, ha de hablar nuestro tratado.

Este Dios “es” Amor/Vida Subsistente que transparece en Jesús; hace posible vivir como él vivió, y experimentar cómo lo finito se consume en el Infinito precisamente porque éste en su Hijo convirtió a lo finito en experiencia suya.

No olvidamos que nos referimos a un tratado propio del ciclo Institucional de los estudios teológicos, fiel por tanto a la tarea de informar sin excesiva especialización sobre los rasgos más destacados de la imagen del Dios revelado en la Sagrada Escritura y en la tradición católica.

Pero en cuanto teológico y vinculado a la doctrina de la fe también lo está al carácter implicativo de ésta, que quiere reflejar a lo largo de todo su desarrollo. Además de perseguir una expresión sobria y objetiva de los contenidos de la fe, quiere subrayar su sentido existencial manteniéndose en el vaivén de la Vida a la vida, y viceversa.

Antes de considerar cómo nuestra propuesta juega en cada una de las dos secciones, del Dios de la vida a la Vida misma de Dios en que distribuimos el tratado, pongamos de relieve lo que nuestro enfoque supone como opción metodológica, y en el trasfondo del contexto cultural en el que nos encontramos.

1. Análisis de nuestro núcleo y de su carácter de propuesta

1.1. Análisis

Por núcleo constitutivo entendemos una condensación máxima de realidad expresada de manera breve. “Dios en Cristo es Amor, sólo Amor, Subsistente, Vida de nuestra vida, verdadera

salvación” parece condensar la Revelación entera de Jesucristo acerca de su Dios.

De ahí partirán y hacia ahí convergerán los demás rasgos del Dios verdadero, e incluso los contenidos todos de los demás tratados teológicos.

“Dios es amor” constituye una afirmación metafísica cuyo origen hallamos en una experiencia empírica; estudiada en su contexto bíblico y a la luz de la exégesis y la teología puede ser considerada con todo fundamento como cumbre de la revelación de Dios³.

Añadir el “sólo amor” parece mera redundancia; pero conviene explicitarlo porque a menudo en la conciencia vivida, cuando no en la misma conciencia teológica, Dios es Amor... y otras cosas. Lo cual impide unificar la existencia hacia una sola opción de sentido.

Sin embargo ninguna de las mil palabras con que según don Jacinto Benavente se expresa el amor queda eliminada de nuestra propuesta. “Celos”, “ira”, “exigencia”, “verdad”... constituyen elementos del Único Amor; no obstaculizan sino que refuerzan la única disposición del Dios siempre favorable, Vida de nuestra vida. De modo especial mencionaremos la Verdad como condición del verdadero amor con tal de que ella misma se torne amorosa.

Afirmar el Amor como Subsistente indica que las notas de la riquísima esencia divina, tanto sus atributos que se identifican en la simplicidad divina precisamente por alcanzar en ella en ella su máxima virtualidad como las propias tres personas divinas realmente distintas entre sí en el juego de relaciones que las une, no alcanzan sustantividad sino como Amor.

Si la razón filosófica condujo a santo Tomás de Aquino a señalar el “Ipsum Esse subsistens” como el nombre más propio de Dios en sí mismo considerado, al revelarse la Santísima Trini-

3. Cf RAHNER, K., “Theos en el Nuevo Testamento”, *Escritos I*, Madrid, 1961, 135-144.

dad como contenido concreto de la simplicidad del *Esse* divino, éste queda identificado como Amor y sólo Amor, el que resulta del encuentro lúcido y fecundo de las tres divinas personas.

De modo que la Bondad y el Amor dejan de ser nombres de Dios sólo en base de su relación con las criaturas para serlo también y de manera primordial de Dios en Sí mismo como gracias a su Revelación podemos alcanzarlo⁴.

1.2. Propuesta

Nuestro tratado propone la fe antes incluso de ocuparse de sus preámbulos; no comienza tratando de los caminos (la experiencia religiosa, la razón...) que puedan conducir a Dios para presentar luego los rasgos del Dios de la revelación. Parte de la Promesa del mundo nuevo, de la afirmación "Dios es amor", de la manifestación del Abbá; en su desarrollo lo habitual será presentar primero las formas de actuación de Dios, e investigar después su conexión con los existenciaros humanos y los interrogantes del corazón.

Al proceder así ¿somos coherentes con nuestro propósito de responder al reto de la Ilustración de un Dios (en todo caso) dentro de los límites de la sola razón?

Ante todo: Irrumpir con una propuesta en el mundo de hoy, mercado abierto también a las ofertas de sentido, no parece de entrada un mal camino. La fe cristiana no se impone, se propone. También dispone a dar razón de ella, ofreciendo los fundamentos de nuestra adhesión, acreditándola ante el mundo.

La propuesta de un Dios sólo Amor y siempre favorable se recomienda en virtud del deseo permanente de felicidad del corazón humano. Cierto. Pero no responde a una opción de tipo meramente subjetivo, deseosa de hacer más fácil la fe o más grata la vida humana.

Dios es amor no equivale como quiso Feuerbach a afirmar que el amor es Dios. No es posible homogeneizar a Dios con nues-

4. Cf. *Stb I, 13, 11*.

tras perspectivas. Nuestra propuesta se recomienda desde el propio Dios. Aunque por haber sido hechos a su imagen, Él se refleja en todo lo nuestro, sólo su revelación nos hará ver cuánto ignoramos del Amor, de la Vida por antonomasia, de los caminos que emplea para traspasarnos con su felicidad, de la manera de abrirnos a ellos.

Un Dios bajo control deja de ser Dios. Este subrayado cobra aún mayor sentido en el contexto de la epistemología teológica actual.

Ésta a partir de Hans Urs von Balthasar viene señalando el riesgo de que categorías asumidas con el propósito de profundizar la fe pero en sí mismas seculares desfiguren el mensaje cristiano en vez de hacerle cobrar mayor sentido⁵.

El *novum* introducido por Jesucristo crea o elige de por sí gracias a su propio dinamismo las mediaciones que lo expresen sin reducirlo⁶. Dios mismo nos dio su Palabra, y para que ésta fuese nuestra la hizo carne de nuestra carne, tangible, humana, fraterna.

Incluir en nuestra propuesta el vaivén Vida / vida y viceversa significa compartir la conciencia moderna del valor de esta vida y de las tareas que al ser humano le corresponden en ella, estimadas en su propia consistencia. El mundo no es un Gran Tea-

-
5. En *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, 1966 von Balthasar hizo especialmente blanco de su crítica a otro de los grandes teólogos del concilio, Karl Rahner, por entonces muy entregado a la elaboración de su teoría de los “cristianos anónimos”. Ese año elaboraba yo mi tesis doctoral sobre el propio Rahner; quien posea una visión de conjunto de la teología de éste, percibirá lo injusto que hay en las críticas del teólogo suizo, sin por ello dejar de tenerlas en cuenta.
 6. Sequeri y el grupo de teólogos italianos que comparten sus inquietudes lo señalan así: SEQUERI, Pier Angelo, *La pretesa “scientifica” della teologia e le recenti prospettive epistemologiche*. Teología (1976) 81-88; 185-199; 400-409; VIDAL TALÉNS, José, *Teoría del conocimiento teológico*, en IZQUIERDO, César, *Teología fundamental. Temas...* Bilbao, 1999, 579-597; MARLÉ, R., *L'Ouverture du champ herméneutique par le ressuscité*, en DORÉ, Joseph / THÉOBALD, Ch. (drs.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, 1993, 137-148.

tro, y Dios, si se da, sería Otro que un Autor que reparte caprichosamente papeles⁷.

Aquí y allá surgen huecos para ese Otro Dios, que fuese factor de la autonomía soñada por los ilustrados, y que al mismo tiempo, amigo de lo humano lo ayudase sin intervencionismos; no parece del todo inoportuno dados los fracasos cosechados por la Humanidad durante los siglos siguientes a la formulación del proyecto de las Luces.

Un Dios, pero no cualquier Dios. Sino uno que supera el examen del indiferentismo en materia religiosa apoyado tanto en los fundamentalismos religiosos factores de violencia, cuanto en la ética de los seriamente honestos consigo mismos apoyados en unos valores que no necesitarían de Dios para ser tenidos como absolutos.

Hoy especialmente habrá que fundamentar el significado universal de Jesús: poner de relieve la primacía del singular subsistente sobre lo abstracto y del carácter de Dios Misterio Santo precisamente como Subsistente de máxima condensación de realidad.

Tanta, que resultando imposible traducirla en lo finito de manera adecuada, el Amor Invisible en su Misterio optó por darse una naturaleza humana en la que la persona divina que en la intimidad sacrosanta revela Dios a Dios, diese al menos señas de sí en el Hombre Jesús, individual y concretísimo, Visible, fraterno.

Paradójicamente, nadie como el Dios cristiano que la Ilustración⁸ rechazó, cargó con la tarea de lo humano.

7. ¡Ay el voluntarismo moderno, causa de ateísmo! Reléase L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe; sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, 1985.

8. Alguna literatura para decir desde dónde me muevo: E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, Méjico, 1975; Baron D'HOLBACH, *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Paris, Éditions Rationalistes (col Lumières de tous les temps, 1), 1971 [delicioso para percibir el espíritu de la Ilustración atea]; Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Pegaso, 1941; ID, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1985; Maria Luisa LUSSU, *Bayle, Holbach e il dibattito sull'ateo virtuoso*, Genova, 1997; Juan M. RUEDA CALERO, *Guillermo José Chamínade y el pensamiento moderno. Crítica a la indiferencia religiosa*, Madrid, 2002.

Tan humano, sólo Dios⁹.

Detengámonos un poco:

1. Valores y realizaciones concretas

Hoy resulta imposible, amén de incoherente con la índole de la fe religiosa y desde luego con la cristiana intentar fundar la convivencia en la profesión pública y compartida de una misma religión. Se comparten valores por consenso, y así se fijan también los procedimientos para ponerlos en práctica.

Poner desde el comienzo los ojos en Jesús ¿no se opone al uso habitual de dar relieve a los valores universales que nos unen reservando lo particular para la vida privada y el ámbito de lo íntimo y más personal? ¿Cómo mantener la pretensión de conferir valor universal a alguien particular y concreto? El recelo ilustrado ante las religiones positivas como posibles factores de desintegración, se mantiene; la religión, la que más convenga a cada cual, desprovista de relevancia en cuanto a los intereses generales se refiere, se ve reducida al ámbito privado.

A menudo la práctica religiosa se ve sustituida por un culto a los valores universales equivalente al de la religión dentro de los límites de la sola razón. ¿No profundiza hoy en el mismo sentido la ética no creyente que se muestra dispuesta a reconocer un valor al mundo de la religiones con tal, eso sí, de que ese valor sea meramente simbólico¹⁰?

-
9. Gracias a José Ignacio GONZÁLEZ FAUS por su insistencia en decir esto, quizá nada más que esto a lo largo de su obra. En el mismo sentido cito a Andrés TORRES QUEIRUGA, cuyas obras *Creo en Dios Padre, el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Santander, 1986), y *Recuperar la creación, por una religión humanizadora*, (Santander, 1997) tanto me ayudaron.
10. Y ya sin caer en el esperpento de una “diosa Razón” entronizada en Notre-Dame, y superando incluso el culto al “Ser supremo” (que Robespierre “tan magníficamente celebró para mejor aplastar al de los teólogos, sacerdotes y reyes”) cf. Jean LEFLON, *La Revolución*, FLICHE-MARTIN, XXIII, Valencia 1975, 89-129 (cita, 124).

Los cristianos convenimos en la importancia de tales valores, claramente confirmada por el magisterio católico; baste pensar en la *Pacem in terris* de Juan XXIII, y en la enseñanza del Vaticano II y de Juan Pablo II. Nadie duda de que amor y verdad, justicia y libertad se integran entre sí como argamasa de la paz y factores de unión de la Humanidad.

Sería un error sin embargo pensar que todo o casi todo está hecho cuando se llega a la formulación de tales valores. ¿Quién, en el contexto mundial, rechazaría los valores antes mencionados? Pero incluso estando de acuerdo en las cuestiones de principio, las discusiones se prolongan sin fin hasta llegar a la decisión que las transforme en práctica concreta (los puntos precisos de subida salarial, el gesto penitencial de cuya conveniencia en abstracto nadie duda...).

Lo esencial no existe sino realizado en lo concreto, y nunca de otra manera. La sustancia que me nutre no se halla sino en el alimento que aquí y ahora consumo. Los valores universales “no mueven”. Cobran carácter de estímulo sólo cuando se realizan en lo empírico.

En Jesucristo encuentra la Iglesia el sentido concreto de las grandes palabras; cuánto sabe la Iglesia, advertía Pablo VI, pongamos por caso de libertad, gracias a la experiencia secular de quienes en su seno la practican en seguimiento de Cristo.

Abrir las puertas a Cristo, primer grito e invitación primera del pontificado actual, supone situarse en el sentido más profundo de los valores que tantos proclaman, y ponerse así en contacto con quienes sinceramente los buscan.

Estos valores se manifiestan plenamente en Jesucristo en cuya carne se hizo visible el Dios vivo y verdadero, que en la invisibilidad de su Misterio se constituye como sólo y único Amor Subsistente y Personal.

A esta plenitud de la misma Vida, se llega a través de la “puerta” de Jesús (Jn 10,7), pequeña, y que como señala Agustín de Hipona, sólo traspasan quienes se agachan humildemente para no romperse la cabeza.

Nada de lo humano se pierde, todo se gana desde Jesús.

2. *Lo singular concreto como Subsistente y lo Abstracto*

Conviene, y mucho, determinar qué entendemos por *subsistente*, y *distinguir* para ello entre *abstracto* y *concreto*, visible e invisible, empírico y sustraído a nuestros sentidos.

Por subsistente entendemos aquella realidad cuya unidad ha adquirido una suficiencia que la hace distinta de cualquier otra. El subsistente existe en sí mismo, no como simple dimensión o complemento de otra realidad.

Ello ocurre de una manera sin igual en Dios, el Subsistente por antonomasia, Ser de la Suprema Realidad, absolutamente diversa del resto de lo real. Es Infinito, no limitado; pero ello no implica que se diluya, se constituye por el contrario en Sí mismo como una condensación de Realidad tal que excede los límites de toda humana comprensión. Por ello, y no por carecer de contenido, es máximamente misterioso. Sustraído a nuestra percepción empírica (“a Dios nadie lo vio jamás”: Jn 1,18a), es por antonomasia el Invisible.

En cuanto Subsistente se distingue de todos los demás seres, pero no como lo abstracto frente a lo concreto, sino como lo sustraído a nuestra percepción empírica, frente a lo que se nos da por los sentidos. Como muy bien define María Moliner concreto “se aplica, ... a las cosas que existen, o son pensadas como existentes, en el mundo sensible o suprasensible, como individuos... En el lenguaje corriente equivale a ‘determinado’”. Abstracto en cambio se dice de “las cualidades, fenómenos o acciones que, por ser comunes a muchas cosas y susceptibles de existir en infinidad de ellas, ... tienen que ser previamente abstraídos de las cosas en que están u ocurren para ser manejados como ideas”¹¹.

El Subsistente Infinito no deja de ser Uno en Sí mismo y concretísimo, y por ello, en cuanto concentración plena de Realidad, escapa a nuestros sentidos, y resulta ser para nosotros Invisible e Impalpable por su propia naturaleza divina.

11. M^a MOLINER, *Diccionario...*: concreto,-a.

Pero imposible de ser empíricamente percibido, se ha hecho visible y tangible en Jesucristo revelándose en él como Amor Subsistente. Éste es, ya lo advertimos, el paso que lleva a la fe más allá del *Ipsum Esse Subsistens*: afirmar que esa Subsistencia que Tomás de Aquino pensó y afirmó como existente abstrauyendo de toda limitación, subsiste y consiste concretamente sólo como Amor.

Conjunción inefable de sus tres divinas personas, Dios es Amor Subsistente y éste, en virtud de la revelación, no debe ser pensado como un atributo más, sino como el pre-supuesto de todos ellos por más que todos ellos subsistan... identificados como el Amor.

Dios es Amor en Si mismo, lo cual implica que Invisible en su Misterio desconocemos el Amor. Lo desconocemos pero no por completo pues tenemos vislumbres de él por sus reflejos en lo nuestro; así como nuestra persona da señas de sí, esto es de su siempre misteriosa singularidad, a través de su humana naturaleza, también el Amor divino subsistente, aun sin poder entregárenos del todo dada nuestra limitada capacidad, da señas de su Misterio en lo nuestro que Él ha hecho personalmente suyo, o sea en la naturaleza humana de Jesucristo, el Unigénito de Dios.

Ya la persona humana porta en sí algo de misterio puesto que su concretísima concentración de realidad queda siempre más allá de lo que ella puede manifestar en lo empírico; da destellos de sí a través de la naturaleza con la que aun desbordándola se identifica. Si conocer a otro o a nosotros mismos a través de estos destellos constituye una empresa apasionante y siempre inacabada, mucho más lo es conocer a Dios mismo en Jesús.

Dios manifestó empíricamente algo de su constitutivo más íntimo: ser en-Sí-mismo el Único Amor Subsistente. Quien en el momento único de la eternidad habla a Dios de Dios, es el mismo que hecho hombre habla a los hombres de Dios. “A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado”: Jn 1,18b.

En Jesús de Nazaret fue posible palpar el constitutivo más íntimo de la Vida divina. “La Vida se manifestó”: 1 Jn 1,2.

3. Fundamentar el *significado universal de Jesús*, nos llevará a comprender mejor su lugar *al estructurar el tratado del Dios nuestro por ser el suyo*.

Lo antedicho explica mis reticencias ante la expresión “universal concreto” que me sabe paradójica si no a contradictoria. Tanto Jesús como su Dios son inalienablemente subsistentes y concretos y por fortuna nunca adquirirán ni uno ni otro la universalidad de lo abstracto.

Jesús surgió como *este* Hombre en virtud de su unión hipostática con el Verbo de Dios. Ningún otro ni criatura angélica alguna podrá jamás compararse con quien prolongó en nuestra historia como Revelador su ser Palabra y expresión del Padre en el interior de Dios; por la misma razón el Hombre Jesús fue ungido con el mismo Amor que en la Comunión trinitaria lo hizo ser el Amado por antonomasia; y también en virtud de su condición hipostática poseyó por derecho propio (y no por justificación gratuita como nosotros) la plenitud de gracia de la que todos participamos.

Todo lo demás aparece en la existencia convocado por la riqueza singular del Hombre Jesús y su significación universal, y así *en relación hacia* Jesús. No parece exagerado afirmar que esa relación *en-hacia* (para expresarnos con Zubiri) prolongada en el propio Jesús hacia el Abbá cuyo amor a él mismo lo convoca, es *constitutiva* de la criatura.

Posee carácter *objetivo* anterior a la misma aparición de las criaturas que surgen en virtud de esa convocatoria, y anterior desde luego a su darse en la conciencia de quienes en su subjetividad puedan tomar nota de ello.

Santo Tomás de Aquino y Karl Rahner fundamentan esa orientación en la propia excelencia de Jesús argumentando que el primero en un género se constituye por eso mismo en referencia de los demás¹². Baste aquí recordar cómo la presenta san Pablo: “Todo es vuestro, vosotros de Cristo, Cristo de Dios” (1 Co 3,22-23; Col 1,16). El Señor Jesús como Cabeza recapitula y convoca

12. *S Tb III, 7, 1*; K. RAHNER, v.gr., *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, en *Sendung und Gnade*, Innsbruck, 1961³.

hacia sí todas las cosas que el Padre orienta hacia él por la acción de su Espíritu Santo.

Esta orientación objetiva y trascendental la tradujo Jesús a su vida empírica y terrena. Suscitó una gran cantidad de relaciones entregándose a sus pequeños hermanos en la multiplicidad de sus necesidades, de salud física, de ser aceptados para salir de la marginación, de orientación y sentido... Ellos correspondieron sintiéndose convocados por él: “todos te buscan”.

Quienes lo hallan, encuentran al Hombre y a Dios. Contemplando a Jesús descubrimos cómo lo humano, vulnerable y mortal, es liberado de los riesgos inherentes a la caducidad, pero no porque su vida finita sea transmutada en Infinita. Sino porque la vida humana alcanza la plenitud que le corresponde en su orden, al desarrollarse en cercanía máxima con el Infinito.

La relación con Éste, de máxima cercanía, no disminuyó la capacidad de relación de Jesús con sus hermanos; es más según se desprende de los relatos de apariciones, esa capacidad “horizontal” de relaciones fraternas aumenta cuando el Resucitado ingresa en la plenitud de Dios.

La riqueza de lo humano se realiza cuando uno establece la buena relación, la oportuna en la situación dada. Las que confluyen en Jesús, las fraternales que él mismo fue estableciendo, todas, convergen hacia Dios a través de la que a él mismo le convocaba, la relación con su Abbá.

Porque sólo conocer al Padre “basta” (Jn 14,8). Sólo Él salva lo humano en cuanto tal, del riesgo de caer y de permanecer indefinidamente en el peregrinar terreno donde resulta imposible consumir la felicidad de lo humano.

Ésta sólo se encuentra al entrar para siempre en el gozo del Señor.

Desde lo dicho se comprende la conveniencia de convertir la Bondad de Dios que en Cristo se nos da en piedra angular de nuestro tratado. La Bondad del Dios que nos amó primero mueve la historia, se refleja en lo real creado como “muy bueno”, se expresa suscitando confianza fundamental en la vida.

Los maestros de la sospecha deben habernos librado para siempre de la ingenuidad del intelecto *tamquam tabula rasa*, sin presupuestos en el momento de comenzar la tarea. Toda vida parte de la herencia que recibe, Dios quiere que esa herencia sea la entrega (*traditio*) de su Amor en su Hijo entregado (*traditus*).

Si no es así la teología podría comenzar desde la pretensión sacrílega de adueñarse de la Verdad de Dios, en lugar de dejarnos poseer por la única Verdad de un Amor Vida obsesionado por ayudarnos a acrecentar la nuestra.

Verdad que nacida del Amor contribuye a que éste alcance su madurez. La Razón (escribámosla con mayúscula) debe ser respetada, y tiene su lugar esencial en nuestro tratado ocupada de fundamentar en cuanto es posible la afirmación de fe y sobre todo inquieta por encontrar su sentido.

De particular importancia será, por poner algún ejemplo, la determinación del ser creado como *en-hacia la acogida* de la vida, y de la Vida como verdadera Salvación. Revestirá importancia particular la interpretación de la contingencia, decisiva en cuanto demanda o no de religación; también la de la inmanencia última de Dios como Presencia inmediata activa pero no intervencionista en todo lo real. Partiremos de la consideración de la formas de actuar de Dios y de las metáforas que las expresan, pero para hacernos cargo de aquélla en que todas culminan, el Amor, habrá que reflexionar sobre su interacción con la Sabiduría cuya mediación se impone para hablar con fundamento de un Poder bondadoso y no voluntarista; ¡el Dios capricho de Ockahm es un tirano! decía Leibniz a mi juicio con razón, y por eso considera Kolakowski a ese Dios como fuente de ateísmo.

2. El Dios de la vida

Al articular el tratado de Dios varios autores invierten las dos secciones de modo que la dedicada a la Santísima Trinidad precede a la del Dios Uno. Se hace notar, con razón, que la unidad divina no es la hipotéticamente descubierta por la filosofía, sino la resultante de la interacción de las personas entre sí.

Ello tiene la ventaja de acentuar el carácter personalista del tratado de Dios, en coherencia con el principio tomista *actiones sunt suppositorum*, cosa que en la misma *Summa* no queda tan claro al ser situados los divinos tres en el seno de una esencia divina a primera vista aún despersonalizada.

Ladaria¹³, aun insistiendo en la necesidad de no preterir el tema de las procesiones divinas, de singular importancia en la tradición, hace preceder a la Santísima Trinidad en el orden del tratado. Yo me he inclinado más por la opinión de Rahner, proclive a identificar el tratado del Dios Uno con el de la primera persona, dado que el Dios Único del Antiguo Testamento, es descubierto, él mismo, en el Nuevo como el Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Esa paternidad, cierto, no se revela con propiedad sino desde la afirmación clara de la divinidad de Jesús, el Hijo. Mientras tanto se va desembozando a lo largo del tiempo gracias a un proceso que desde un posible politeísmo inicial conduce a la monolatría y finalmente al monoteísmo absoluto; el tránsito no se realiza mediante un discurso de carácter filosófico, sino gracias a la experiencia progresiva de su poder salvador en el Éxodo primero, en el retorno del exilio después.

La conclusión será que Yahvéh, el Dios de los padres, es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, y en éste y asimismo de una manera nueva también nuestro Padre.

Dios se halla como origen y compañero de esa marcha que conduce al descubrimiento de su rostro de Padre. En el origen de toda vida, como Dios Creador; como compañero de camino en cuanto empeñado en potenciar esa vida rodeada de peligros.

Teniendo en cuenta estas consideraciones de carácter metodológico, he optado finalmente por dedicar una primera sección al "Dios de la vida".

En el Antiguo Testamento, a cuya revelación de Dios se dedica en gran parte esta sección, Dios no desvela aún su *misma* Vida. Actúa en la nuestra, conjugando la expresión de su Seño-

13. En *El Dios Vivo...*, *supra* nota 1.

río con la libertad humana; la ayuda sin anularla sino confir-mándola y estimulándola.

La presentación más analítica de los rasgos divinos veterotes-tamentarios por parte de exegetas y otros especialistas¹⁴, per-mite al sistemático agruparlos en tres sobresalientes. Nuestra consi-deración será así sintética, de carácter bíblico y hermenéutico, y permitirá detener la consideración cuando surjan cuestiones que exijan un tratamiento más especulativo.

De esos rasgos los dos primeros se configuran como un par inextricablemente unido: El Dios de la Promesa que levanta la esperanza *hacia* una nueva tierra, y el Dios de la zarza que des-ciende solidario *hacia* su Pueblo en necesidad.

El tercer rasgo, el Dios de la historia abarca los dos anteriores y otros varios siendo común a todos ellos la implicación del actuar divino con el de sus criaturas. Ello es así porque estas for-mas del actuar divino, imposibles de prever mediante el uso de la mera razón, suscitan respuesta y exigen una correspondencia que pone en juego lo más genuino del ser humano en la cons-trucción de la vida, de manera conjunta con su Dios.

Si Dios promete su presencia y con ella la superación de la negatividad y un mundo, éste de ahora pero reconciliado, com-promete al mismo tiempo a cooperar en la consecución de lo prometido. Si comprometiéndose en Alianza, desciende a la zarza de esta vida en necesidad, exige que también nosotros des-cendamos deponiendo toda autosuficiencia egoísta como opues-ta a la configuración de un Pueblo solidario.

La consideración del tercer rasgo, el más complejo hace que el Dios de la historia aparezca actuando en ella como Señor pode-roso, pero inexorablemente fiel al carácter liberador definido en la

14. Obras como: G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols, Sala-manca, 1972 (München 1957-60); W. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen, 1975; H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellungen von persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neu-kirchen, 1975; R. de VAUX, *Historia antigua de Israel*, 2 vols, Madrid, 1975, (Paris, 1971-3); J. VERMEYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Santander 1990; R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid 1999, 2 v.

hazaña prototípica del Éxodo. Se trata de un Poder amoroso, que, lúcido en su Sabiduría conoce la necesidad del hombre, el modo de ayudarla, el papel de la contradicción en la vida humana.

Poder que exige la cooperación del hombre para continuar transformado este mundo que sólo es el mejor de los que Dios pudo conseguir *hasta ahora*. Por ello hay que referirse al tema de la Ira de Dios, no exclusivo del Antiguo Testamento, y que muchas veces unido a la denuncia del mal por parte de los profetas, habla de la seriedad de un Amor el divino que precisamente por ser sólo Bondad nunca puede quedar indiferente ante el Mal, ni ante el riesgo de perdición que puede suponer un uso extraviado de la libertad humana.

A menos de entender la Bondad como bonachonería, un tratado que se construya teniendo a Dios como Amor por núcleo constitutivo, ha de ocuparse seriamente de la cuestión del mal. El Mal constituye un enemigo tan poderoso, que aun tras la venida de Jesús será considerado como roca del ateísmo, y que al final de Antiguo Testamento hace que la esperanza aun purificada por el temor a la perdición y sostenida por las llamadas a la confianza en la misericordia divina, es decir mediante dos expresiones básicas del oficio profético, entre en crisis.

El Antiguo Testamento termina oscilando entre el grito de Job que no se resigna fácilmente ante el enigma, y el esperar incondicional de los *anawim*. Ambas actitudes son estimadas por Dios como necesarias. La Cruz de Cristo y su Resurrección abrirán nuevos horizontes.

Durante la interacción con el hombre que Dios instaura y mantiene a lo largo del Antiguo Testamento, su rostro de Amor se va desembozando. Se configura como una relación de ayuda a la vida con máximo respeto a lo más humano, la libertad creada, que justifica dar a esta sección el título de *el Dios de la vida*, y la vincula con el núcleo constitutivo de nuestra propuesta.

Es preciso que también se halle presente la *dimensión cristológica*, histórica y empírica del *Amor subsistente* como elemento de ese mismo núcleo estructurante. Por ello el estudio de cada rasgo se orientará expresamente hacia Cristo, y mostrará aun que

no fuese más que de manera alusiva cómo ese rasgo al culminar en él adquiere a su luz todo su esplendor.

Además, si el AT en su conjunto constituye objetivamente hablando una anticipación de Jesús, no parece descabellado situar al comienzo de esta sección la revelación del Dios de la vida en cuanto Abbá y Señor del Reino, sin referirnos aún a la revelación de la Vida misma de Dios que asimismo se opera en y a partir de nuestro Señor Jesucristo pero en cuanto considerado como Unigénito del Padre.

La invocación Abbá cumplirá así una función de bisagra entre la manifestación del Dios de la vida y la revelación de la Vida misma de Dios.

Siendo original, como lo ratifican las investigaciones que a lo largo de decenas de años han confirmado en su sustancia las de J. Jeremias y W. Marchel¹⁵, la invocación Abbá no representa un corte brusco respecto de la revelación veterotestamentaria sino que más bien la profundiza.

En lo que supone de intimidad con el Ser divino se sitúa con nuevos matices en línea con la tradición de Samuel (la voz de Dios en el silencio de la noche), Elías (Dios en la brisa suave), y la promesa de la Nueva Alianza (el Señor conocido por cada individuo en su propio corazón).

La invitación de Jesús a compartir su sentimiento de confianza filial supone un progreso inestimable en cuanto confirmación de una imagen de Dios siempre favorable, capaz de ungirnos internamente y de proporcionarnos un trasfondo inalterable de paz. Ello sin caer en un intimismo unilateral, puesto que Jesús en analogía con el uso social de la época consideró al Padre asimismo

15. Siendo Jeremias citado con mucha frecuencia, no ocurre lo mismo con W. Marchel cuya tesis doctoral dirigida por S. Lyonnet aporta no pocas cosas no tenidas en cuenta por Jeremias: W. MARCHEL, *Abba Père! La prière du Christ et des chrétiens. Etude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père avant et dans le Nouveau Testament*, Roma, 1963¹, 1971² (profundamente reelaborada). Ver asimismo más recientemente R. AGUIRRE, *El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente*: Iglesia Viva 210 (2002) 7-34 (con importante bibliografía); S. GUIJARRO, *Dios Padre en la actuación de Jesús*: Est Trin 34 (2000) 39-69.

como suprema instancia de obediencia, desde la que anunciar un Reino de Dios que comprometió su vida por completo.

Tanto la invocación Abbá como la predicación del Reino significan la culminación de la Revelación del Dios de la vida, liberador de los males que la afligen. Pero consideradas sin más así ni siquiera ellas implicarían la manifestación de la misma Vida de Dios en sentido riguroso.

Dios por su gracia nos invita a realizar el tránsito de la vida a la Vida; pasemos ya a ocuparnos del lugar de ésta en el tratado de Dios.

3. La vida misma de Dios

El Dios de la vida, fiel a nuestra vida, la libera de males y la ayuda a crecer en calidad. Pero ni siquiera así llega a encontrarse satisfecha consigo mismo por completo. La duración indefinida en nuestra situación actual no nos colma; llegamos a percibirnos no como salvados o en trance de salvación sino como “condenados a vivir”.

Tras la experiencia de las dos Grandes guerras y otras muchas, de la *sboab* y los *Gulags* parece difícil certificar el éxito del proyecto ilustrado, aun poniendo en el otro platillo de la balanza lo mucho conseguido en estos dos siglos en progresos científicos y estima de lo humano traducida en hechos reales (multiplicación de gestos solidarios, actos de heroísmo, preguntas sobre Dios punzantes más que nunca, renovación del vivir cristiano pese al entorno pagano o a reticencias y trabas involutivas).

Estando las espadas tan trágicamente en alto, la aceptación de un Dios sólo Amor, ¿no contribuirá ya aquí a humanizar los procesos, y no nos abriría a la esperanza de consumir las empresas de esta vida en la Vida de ese Dios verdadera Salvación?

El tratado de la Santísima Trinidad nos habla de dos cosas, de esa Vida de Dios que se nos ofrece como *Promesa* que incluye y supera las de la Antigua Alianza, y de cómo esa misma Vida de

Dios se nos da efectivamente poniéndose a nuestro alcance al consumir en la Cruz de Jesús el *descenso* de la zarza.

La fe cristiana nos enseña que nuestra vida sólo se consuma en la Vida misma de Dios, *de suyo* inaccesible al esfuerzo humano, pero plenamente a nuestro alcance por decisión divina gratuita: “la plenitud [la Vida] de Dios ella misma y sin recortes se ha hecho plenitud del hombre con tal de que éste quiera aceptarla” (Karl Rahner).

Dios, haciéndonos levantar la vista *hacia* su Vida desde Jesús nos la ofrece como Promesa; y descendiendo *desde* su Misterio Santo nos la otorga en Jesús haciéndonos posible vivir en ella.

Esta sección se propone situar nuestro tratado en relación con algunas cuestiones vigentes, contribuyendo así con sus matices propios a presentar ese doble movimiento divino. El que mantiene la Trinidad en la intimidad de su propia Vida (*Trinidad inmanente*) y el de otorgárnosla manifestándose y haciéndonos partícipes de ella en Jesús (*Trinidad económica*).

Hacia la Vida desde nuestra vida

Gracias a las *misiones* del Hijo y del Espíritu Santo en cuanto enviados del Padre, la Vida misma de Dios se fue descubriendo progresivamente como la Comunión del Amor Subsistente en tres personas a la que llamamos Santísima Trinidad, y que nos invita a incorporarnos a su intimidad.

En el caminar de la Iglesia hacia este descubrimiento vamos a distinguir convencionalmente *cuatro pasos*. Los dos primeros se refieren más a la Revelación del Dogma y a su formulación, los otros a su profundización por parte de la teología. Ninguno de ellos ha de faltar en el tratado del Dios cristiano, y en el nuestro hemos de procurar presentarlos como momentos en la manifestación del Dios / Amor.

Primer paso: El *Nuevo Testamento* en cuanto fuente de la revelación de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, y practicando ya así el tránsito de la *economía* a la *teología* que desemboca en la Vida de Dios.

La divinidad del Hijo se esboza en el seguimiento Jesús tenido como referencia absoluta; se vive mucho más cuando las primeras comunidades se dirigen a Jesús con el nombre divino de Señor, o le atribuyen prerrogativas divinas. De manera aún más clara en algunos textos sobre el Hijo preexistente.

El Espíritu Santo es percibido como fuerza que llena la vida de Jesús y que, transmitida por el resucitado, impulsa a la Iglesia en su misión, y hace vivir “en” Cristo a los bautizados convirtiéndolos en hijos de Dios en el Hijo.

Que al Espíritu Santo corresponda como al Padre y al Hijo la condición de persona aun antes del término, se fundamenta por su lugar en relación de igualdad con ellos en los pasajes trinitarios y aún más en las formulaciones triádicas (1 Co 13,13; Mt 28,34), condensaciones sin duda de la fe de las primeras comunidades.

Proporcionar pues el sustrato bíblico que determina el perfil y la actividad de cada persona divina, como es propio también de este paso irá configurando a la Santísima Trinidad como Comunión de Amor.

Segundo paso: Como tal podemos considerar la formulación del dogma, y la reflexión de los Padres que a ella conduce. Ratificada la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo por los concilios de Nicea y de Constantinopla, la formulación de la única *ousía* y las tres *hipóstasis* o personas se incorporará al lenguaje oficial de la Iglesia, y el Misterio Santo queda fundamentalmente formulado.

El hecho de que las personas se distingan por su origen perfila al Padre como *fuentes* y primer origen del Hijo por Él *engendrado*, y del Espíritu Santo, *ekpemsis* del Padre su asimismo primer origen. El tema de las procedencias de origen o procesiones, se halla en la reflexión trinitaria desde la primera tradición que profundiza así en el dinamismo que tan desde dentro brota en el Ser de Dios como constitutivo de su Vida, y al que el propio Nuevo Testamento nos condujo.

Difícilmente podrán ser consideradas las divinas procesiones como una suerte de teogonía fruto de la mera especulación. Ello determinará el perfil de Amor y la manera de vivirlo en la vida cristiana.

Tercer paso: Consideraremos como tal la aportación del que llamaremos racionalismo de la escolástica en cuanto teología signada por su confianza en la razón, entendida ésta desde luego no como posibilidad de configurar lo real, sino de descubrir más y más sus secretos. Destaquemos algunas de las aportaciones señeras de santo Tomás de Aquino por su importancia intrínseca y por su vigencia en la discusión actual¹⁶:

1. Perfeccionar la distinción entre naturaleza y persona, y conferir con su enérgico *actiones sunt suppositorum* a la teología trinitaria un sesgo *decididamente personalista* que hoy se da por supuesto. Las personas, no la naturaleza, son las que actúan, el Padre engendrando, el Hijo aportando al Padre la luz de su conciencia, el Espíritu Santo como nuevo movimiento, de amor, del Padre hacia el Hijo, y así procedente de ambos, aunque recibiendo del Padre su primer origen.
2. Distinguir nítidamente la procesión intelectual del *Hijo como Verbo*, y la del *Espíritu Santo* que como *Amor* tiene su origen en la voluntad; y al mismo tiempo articularlas entre sí de manera muy significativa a la hora de determinar la naturaleza del Amor divino, y de traducirlo en la práctica. Esta aportación a mi juicio decisiva la encuentro un tanto preterida en la actualidad. Detengámonos en ella un momento.
 - 2.1. Tomás, *Magister in Sacra pagina*, comentaba el texto sagrado en sus clases diarias; cuando en sus obras sistemáticas atribuye a la generación del Hijo un carácter intelectual parte del texto sagrado, concretamente de la equivalencia entre el Hijo y el Verbo tan característica de san Juan¹⁷. La consideración del Espíritu Santo como

16. Ver especialmente A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1956.

17. MALET, o.c., 111-112. Ver el comentario del Angélico a Jn 1,1-2 en traducción francesa reciente: *Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'évangile de saint Jean I*, Paris, 1998, 65-81.

Amor tampoco puede ser tenida como carente de fundamentos en el Nuevo Testamento¹⁸.

- 2.2. En un segundo momento profundiza la perspectiva que considera revelada mediante la aplicación estricta del procedimiento de la analogía. Ésta implica siempre respeto hacia la mayor semejanza que seguirá dándose entre el Creador y la criatura incluso cuando con verdad y propiedad se descubra entre ellos una cierta semejanza. Tomás reflexiona sobre la psicología humana, y percibe que el hecho de que la adhesión amorosa al propio ser implique el pleno conocimiento de sí, no supone *de suyo* imperfección alguna; el autoconocimiento no constituye sino el momento de lucidez del amor. Si la imperfección propia de la condición finita puede ser eliminada, tal proceso puede ser atribuido a Dios cumpliéndose en Él con toda su pureza y de manera sólo en Dios *adecuada*.
- 2.3. Pero no olvidemos que el paso del *posse* al *esse*, Tomás de Aquino lo da, no tanto por fundarse en las posibilidades de la razón, cuanto por confiar en que ésta había llegado a una interpretación de la Revelación que le confería un sentido mayor. Hoy también nos ayuda en el tránsito de la economía a la teología y de ésta otra vez a la vida humana, a través de la mediación de la carne de Cristo; lo veremos más abajo.
3. Tomás de Aquino concibe la *persona* divina como *relación subsistente*, y esta aportación suya goza de extraordinaria buena salud en la teología trinitaria actual; a partir de ella,

18. La identidad del Espíritu Santo con el Amor si bien no estrictamente enseñada por el Nuevo Testamento se halla bien fundada en él. Es difícil no descubrirlo así en el Bautismo de Jesús, como Amor que el Padre hace reposar sobre el Hijo y que hace que éste se sienta como el Amado al comenzar la vida pública. ¿Cómo no hallar al Espíritu Santo Amor “detrás” del primero de sus dones: la *agápe*? ¿O estrechamente identificado con la Comunión (de Amor) que se le asigna (¿con genitivo subjetivo u objetivo?) en una de las dos tríadas trinitarias del NT ya aludidas?

se encontrarán caminos para emparentar con la Vida por antonomasia tanto un convivir humano concebido en clave personalista, como incluso el ingrediente de solidaridad que ha de estar presente en toda acción política que se reconozca como humana.

El doctor Angélico superó los recelos de San Agustín a la hora de dar el nombre de persona a cada uno de los tres divinos haciendo ver que la distinción entre ellos era de índole puramente respectiva. No proviene sino de las relaciones que surgen entre ellos en virtud de las procesiones que les dan origen y cuando éstas llegan a término.

El Padre aparece entonces como Origen sin origen y Donación irrestricta; el Hijo como Amado del Padre que conoce y se conoce a la Luz de su Palabra; el Espíritu Santo como Amor del Padre depositado en el Hijo, y alcanzando así plena madurez en la lucidez que el Hijo aporta.

Padre, Hijo y Espíritu Santo no se alcanzan como tales sino relacionándose entre sí. Idénticos en el Ser que el Padre posee y que sin disminución ni dependencia entrega al Hijo y al Espíritu Santo, se distinguen por sus relaciones respectivas de paternidad, filiación y espiración.

Estas relaciones han de ser tenidas como *subsistentes* por cuanto radicadas *en* el Único Ser Subsistente de Dios se identifican con él; no le pueden ser inherentes, accidentales, o, como diría X. Zubiri, adventicias; no se añaden a un sustrato previo.

La reflexión metafísica puede jugarnos la pasada de ocultar el sentido en cuya búsqueda se practica. Si la detenemos un momento caemos en la cuenta de lo que quisimos expresar al convertir a Dios en cuanto Amor Subsistente en núcleo constitutivo del tratado que de Él se ocupa.

¡En Dios no hay sino Amor! “ES” Amor.

Amor constituido por las relaciones de Donación, Acogida y Comunión *diferenciadas y distintivas* de las personas,

pues el Amor atribuye identidad plena a los que en él se unen. Esa praxis de los diferentes momentos o notas constitutivas-del Amor, personalmente sustentada en vinculación inamisible y en distinción inalienable, se reflejará en su correlato empírico: en la carne de Cristo y en nuestro propio existir humano animado por el Señor y su Espíritu.

4. ¿Aporta algo santo Tomás a la cuestión hoy muy actual de concebir como triádicas todas las relaciones divinas? La respuesta puede ser afirmativa.

La actualidad del tema viene dada por el vaivén entre Trinidad económica e inmanente y la vuelta de ésta a la económica, en que la reflexión intenta hoy situarse. Una buena comunión entre los tres parece exigir que cada uno de ellos se muestre activo en lo que a los otros dos atañe. ¿Es posible que el Espíritu Santo no se halle ya de alguna manera activa en la generación del Hijo, en vez de limitarse a considerarlo sólo como aliento exhalado (= *espiración pasiva*), producto meramente pasivo de la espiración activa?

Si el Hijo es por antonomasia el Amado, ¿no ha de estar presente el Espíritu Santo ya en la generación de la segunda persona? Pero tal afirmación ha de ser compatible con los datos de la revelación, y no mero producto de la mente humana.

Heribert Mühlen¹⁹ puso de relieve cómo en el propio Tomás se hallan elementos para responder a esta cuestión, y apli-

19. En H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1963, 68-70 se refiere el autor a la *virtus unitiva* en cuanto impulso y así amor esbozado, que alcanza su cumplimiento en la unión amorosa con quien ha sido descubierto como un tú digno de reconocimiento. De esa *virtus unitiva* habla Tomás en STh II-II,25,4 c (citado por Mühlen, ib. 68). Para Tomás el Amor/Espíritu Santo no brota sino *tras* la generación, pero es difícil no verlo esbozado en el movimiento hacia la misma generación. La taxis trinitaria no se invierte y Dios es pensado como *proceso*, término contenido en el de *procesión*, y que sitúa a la Trinidad y a la primera tradición en un contexto más amplio; se trataría de un proceso de amor, de sólo amor, mediado por la Luz: "proceso conseguido de oblación lúcida en el amor" (G^a-MURGA, *El Dios del Amor...*, 274-276).

cables a la perspectiva sobre el asunto de F.X. Durrwell, que últimamente ha merecido la atención de L.F. Ladaria²⁰.

Parece coherente descubrir al Amor ya en el Padre moviéndolo a la generación del Hijo; alcanzaría después su propia plenitud como Amor al reposar en el engendrado por el Padre, coronando la tríada al convertir al Padre en el Amante y al Hijo en el Amado, ambos por antonomasia.

En un primer momento el Amor sería *pondus* del Ser que busca la coincidencia consigo mismo, y la logra en la Luz del concebido, Palabra, expresión, conciencia perfecta de Sí que el Amante se da al contemplarse en el Amado²¹.

Cuarto paso: Constituido por contribuciones contemporáneas a la teología trinitaria, señalemos algunas de ellas teniendo en cuenta que la interpretación de los pasos anteriores ya ha adelantado algo al respecto.

1. Ante todo, Karl Rahner. Desde luego su *Grundaxiom* pero de manera previa, varias aportaciones imprescindibles para comprender el sentido de ese mismo principio fundamental.
 - a. Dios como Misterio Santo, término asintótico de la búsqueda trascendental constitutiva de lo humano²².

20. LADARIA, *La Trinidad misterio...*, 202-236. Ladaria aun insistiendo en la necesidad de no invertir la *taxis* que une la segunda y la tercera persona (ésta no engendra) señala con claridad que la “relación paterno-filial no puede estar perfectamente caracterizada y completada sin la tercera persona”... “no hay una ‘fecundidad’ interna del Espíritu; pero esto en modo alguno puede implicar mera pasividad en el seno de la vida divina” (ib. 221).

21. Para Tomás el Espíritu Santo es Amor que procede del Hijo en cuanto Verbo / término de la procesión intelectual. Es *pondus* aceptado y así coincidencia perfecta del Padre consigo mismo en el Hijo. Supone pues la mediación de la lucidez; muy bien analiza los textos y aduce la pertinente bibliografía J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*, Fribourg, 1986², 101-106.

22. Karl RAHNER, “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, *Escritos IV*, Madrid, 1961, 53-101.

- b. Jesús como Verbo en carne viva, contra todo gnosticismo, expresión en la historia de la segunda persona, precisamente de ella. La historia toda convocada, y objetivamente ordenada hacia Cristo. Quien fiel a lo humano “no se resiste a creer” se incorpora al camino del Pueblo de Dios. Jesús, su historia visible y tangible, constituye la primera expresión de la Gracia (= Gracia de Cristo); también la Iglesia se halla llamada a ser signo (*¡Realsymbol!*) en una Humanidad en Diáspora o teñida por las ambigüedades de lo secular²³.
- c. El Espíritu Santo como motor interno de la historia lo orienta todo hacia Cristo. Es el Espíritu quien incorpora al Misterio Pascual de Jesús; da sentido profundo al morir como abandono últimamente confiado (tal vez anónimo), y así tránsito hacia la Resurrección²⁴.
- d. También en Cristo, Dios, el único Dios del Antiguo Testamento como Padre²⁵, origen sin origen que pone en marcha la historia, y que en la inmanencia divina distribuye su monarquía y comunica toda su esencia es el principio interno de la unidad divina²⁶; Rahner subraya así el significado irrenunciable de las procedencias en sentido “vertical”, y en este sentido habría que entender desde Rahner la perijóresis.
- e. Desde estos presupuestos se entenderá el *Grundaxiom*: El Padre, Él mismo, se Autocomunica en sus dos enviados, mediaciones idénticas a Aquél que envía. Llamados en cuanto seres humanos a encontrar la Verdad y realizarla en el Amor, quienes caminen a la luz de estos principios teniéndolos como Absolutos, se incorporan a Jesús Verdad absoluta en lo empírico y se ven animados

23. Karl RAHNER, “La Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo”, en *Escritos V*, Madrid 1964, 181-219; “Para una teología del símbolo”, *ib*, 283-321 (especialmente 300-306).

24. Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 368-370.

25. Karl RAHNER, “Theos en el Nuevo Testamento”, en *Escritos I*, 1963, 93-167.

26. Karl RAHNER, “Para una teología del símbolo”, *Escritos IV*.

por una esperanza irrenunciable dando por descontado que el mundo lejos de constituir un sinsentido posee un Futuro Absoluto que la Resurrección de Cristo consuma y clarifica²⁷.

- f. Quienes asciendan por la escala que el Dios que desciende a la historia pone a su alcance, se encuentran en cercanía inefable con el término de su deseo trascendental: el Padre en su Misterio. Esto es dándose con la intimidad que se nos adelanta en la relación con el Abbá y se consuma en el cielo, pero siempre, también en la patria, como término asintótico del que el ser humano para gozo suyo nunca puede disponer.
 - g. “La Trinidad inmanente es la económica y viceversa”. Quien teme el “viceversa” como destructora del Misterio y no simplemente como posibilidad de una circulación en dos sentidos, no me parece tener en cuenta el conjunto del pensamiento de Rahner.
2. De modo un tanto paradójico con lo dicho, Karl Rahner siguiendo fundamentalmente a Karl Barth rechazó que el concepto ante todo relacional de la persona en Dios pueda ser de aplicación en el ámbito de lo humano²⁸. En la filosofía y en la cultura de la modernidad la persona se define como autoconciencia y capacidad de disponer de sí, y ello resulta equívoco con respecto a lo que ocurre en el Ser de Dios.

Sin embargo y de manera independiente de la teología trinitaria e incluso a veces de la fe católica, el elemento relacional ha sido reconocido como constitutivo en sentido fuerte también de la persona humana como tal²⁹.

27. Karl RAHNER, “Advertencias sobre el tratado dogmático ‘De Trinitate’”, en *Escritos IV*, 1964, 105-36; MS II/I, 360-391; 415-449.

28. MS II/I 432-445.

29. Ver Personalismo, en FERRATER *Diccionario de filosofía* 3; en *Diccionario teológico interdisciplinar II* (RIGOBELLO); C. DÍAZ, M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, Madrid, 1975. La editorial Caparrós presta el magnífico servicio de editar en castellano textos claves del personalismo: BUBER, Martín, *Yo y tú*, Madrid, 1993; F. EBNER, *La Palabra y las rea-*

Emmanuel Levinas desde su adscripción judía se pronuncia decididamente por la prioridad de la ética de la relación como constitutivo metafísico de lo verdaderamente humano. Llega a esta conclusión a través de dos caminos independientes entre sí pero coincidentes en sus resultados, el puro quehacer de la fenomenología, y la exégesis de la Alianza veterotestamentaria. Sólo el humanismo del Otro hombre, el sentirse acusados por el rostro desnudo que me hace rehén de su necesidad, realiza el encuentro de uno como humano³⁰.

3. Admitida la correlación (en clave metafísica de participación y analogía) entre Dios y lo humano gracias a esta concepción relacional de la persona, comunidad de Dios y comunidad de los hombres quedan también estrechamente emparentadas. “La Santísima Trinidad es la mejor comunidad” reza el título de una obrita de L. Boff divulgadora de otra suya de mayor cuantía. Nace una concepción social de la Trinidad apoyada en una interpretación de la *perijóresis* como compenetración, circular por decirlo así, de las tres personas en relación. De la respectividad entre ellas brota la unidad de esencia; la *perijóresis* o compenetración mutua entre las personas constituye y se identifica con la esencia divina³¹.
4. Como contribuciones de gran importancia en el mismo sentido hay que mencionar las de E. Johnson y G. Greshake³²; profundizan y sacan todas las consecuencias de la clave

lidades espirituales, fragmentos pneumatológicos, Madrid, 1995; J. LACROIX, *Persona y amor*, Madrid, 1997; M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias, ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Madrid, 1997.

30. E. LEVINAS, *Fuera del sujeto*, Madrid, 1997; *De Dios que viene a la idea*, Madrid, 1995.
31. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, 1987, 174-179. No comparto esta interpretación “circular” de la *perijóresis* divina que no corresponde al sentido original del término; tampoco acepto sin más un paralelismo entre la *Koinomía* trinitaria y la comunidad cristiana. Esta halla su centro en Jesús, y así en él siendo sus miembros hermanos e hijos en el Hijo, se abre como Jesús al Padre. Cf. *infra La fraternidad de Jesús*. 83 s.
32. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott...*, 179-216; E. JOHNSON, *Colei che è...* Brescia, 1999, 426 ss (traducción italiana de *She who is...*).

trascendental que Rahner proporcionó para interpretar la relación entre Dios y el mundo.

La reflexión teológica actual avanza de manera decisiva cuando descubre la Creación y la historia entera de la humanidad animada por el movimiento vital del Vivir mismo de Dios. Mostrándose así fiel al tema de los *vestigia Trinitatis*, al mismo tiempo lo desborda. Greshake insiste en que el encuentro triádico característico de la Vida trinitaria ha de mover asimismo la vida humana; no bastan el tú y el yo, es necesario que entre ellos se dé el amor.

5. Algunas observaciones para fijar mi propia postura.
 - a. La concepción *vivida* de la persona humana ante todo como relación (asumida evidentemente de manera libre y consciente) puede suponer a mi juicio un paso capital para liberar la secularización de sus ambigüedades iluminándola con la luz de la Vida e incorporándola a ella. En Dios encontraría el ser humano el principio de humanización definitiva y por ello mismo también el mundo mucho más su propia textura secular.
 - b. Asimismo acepto la consideración de la Trinidad inmanente como correlato trascendental de la económica, o sea ante todo de la vida de Jesucristo su revelación por excelencia e incluso de toda vida signada por la orientación hacia el Señor. Pero, clarificación importante, para no incurrir en ningún tipo de panteísmo es preciso que el correlato trascendental de la Vida divina se entienda no sólo en sentido kantiano gnoseológico, sino metafísico y desde la clave teológico-filosófica de la participación. Ésta nos permite expresar la conjunción en último término inefable de lo Uno y de lo Múltiple, del Infinito en lo finito.
 - c. La Vida de la Santísima Trinidad es así descubierta como fluyendo hacia la nuestra, dispensándose, en el sentido de conducir todo hacia Cristo según su sabia y divina economía.

Cuando el ser humano consiente al proyecto del Señor, se incorpora a ese movimiento trinitario divino que en

todo se esboza. Lástima inmensa cuando el pecado frustra la realización de esta gran teología de la historia que resume e integra todos los contenidos de la fe.

La superación de la discontinuidad entre la vida y la Vida es resuelta por pura Gracia de un Dios que todo lo integra en el único proyecto de dar parte en su Vida a quienes en cuanto criaturas nunca podrían forzarla, y que por no poder nunca recibirla por completo perseverarán por siempre en su condición finita, eso sí, satisfaciéndola como tal en virtud de esa graciosa comunicación divina, y en el supuesto que ésta no sea rechazada por el sinsentido del pecado.

- d. Igualmente importante: Estas correlaciones entre lo empírico y el trascendente Infinito no deben hacerse de modo mecánico como si cuanto desde nuestro discurso nos parece un hallazgo maravilloso de sentido pudiese pretender sin más la legitimación de una correspondencia en el Ser de Dios. Cotejar nuestras hipótesis con los contenidos de la revelación nos libra del riesgo de fabricar constructos que no nos conducirían a vivir la fe sino más bien a ponerla a nuestro servicio.

La denuncia crítica de la preterición de las procesiones en algunas corrientes actuales me parece pues oportuna. Desfigurar la *taxís* divina que la Revelación nos descubre, supone ante todo menoscabar el Señorío de Dios y asimismo dificultar que la conducta humana se desarrolle del modo debido como respuesta al quehacer trascendental divino que trabaja por configurarla desde dentro. Lo veremos en el párrafo siguiente.

- e. Añado: está claro que la perijóresis de las personas se identifica con la esencia divina; ésta no es un *hypokeimenon* previo a las relaciones; bien lo puso de manifiesto Tomás al declararlas subsistentes. Pero no soy partidario de esconder el concepto de *ousía*: connota algo virtualmente diverso a la perijóresis, la riqueza del Ser

divino, su sustancia (sin b) concentración de todo lo Absoluto y la relación en la divina simplicidad.

- f. La *taxis* de las procesiones se halla fundada en la Escritura y en la primera tradición; cuando la respetamos, la comunión y la compenetración de las personas divinas no será menos estrecha pero al partir de la persona del Padre será menos horizontalizada.

El perfil de las personas queda mejor dibujado ya en el propio nivel trascendental. La misma nomenclatura de las tríadas así lo indica: Padre-Amante-Donación / Hijo-Verbo (Imagen Luz)-Amado-Acoger / Espíritu Santo-Amor-Comunión. Esta sobria variedad no sólo confiere atractivo al Misterio Santo, sino que esboza su propia incidencia en la configuración empírica de nuestra vida, según veremos en seguida.

- g. La persona humana se presenta desde la fe como *relacionalidad constitutiva de doble obligación al amor*. Estamos obligados a poner en juego esa capacidad de amor en sentido también pero no únicamente horizontal; Dios nos amó primero, y en virtud de esa relación aparecimos en la vida llamados a su Vida. Nos hallamos pues ante todo obligados (agradecidos) ante ese Amor del Abbá, y obligados al mismo tiempo a transmitir a los demás esa Donación del Amor capaz de hacer retroceder la injusticia y de ser artesano de paz verdadera.

“En” la Vida de Dios que se nos da en la carne viva de Cristo

En la carne viva de Jesús se nos da la Trinidad. El Hombre Jesús es el *Revelador* de los caminos de Dios hacia nosotros, y de los que tenemos que seguir para que nuestra vida finita prosiga su tarea hasta consumarse en la Vida.

Mirando hacia el Testigo fiel, huyendo de constructos fruto de mera especulación, nos preguntamos ¿qué debemos hacer? Y encontramos estas respuestas:

1. Jesús fue *Revelador* en carne viva, porque en ella se hizo hermano nuestro en carne adámica vulnerable y ungida en él por la plenitud de la Gracia del Espíritu. Se impone ante todo aceptar el camino de la materia, rechazar el gnosticismo (riesgo envolvente del primer cristianismo y tentación permanente de la Ilustración de la *pura* subjetividad, o de cuerpos/cosa, o sólo carnales sin vida como en la posmodernidad pagana).

Nos encontramos con Dios, con su sabiduría y su poder verdaderos³³, no en la sola doctrina reservada para selectos ni en entusiasmos exaltados, sino en servicio en carne humilde a la carne humilde de la humanidad peregrina. “Perfeccionados [como Jesús] por el sufrimiento” podremos ungir la carne de sus hermanos con la gracia del Espíritu Santo que él, Hombre por antonomasia, poseyó con incomparable plenitud.

Adhiérase pues cada ser humano varón o mujer a la historia inalienable de su propia humanidad, en seguimiento de Jesús, y déjese ungir por el Espíritu como él en el Jordán. Se convertirá en testigo enviado a poner en el mundo signos visibles de gracia; su vida se hará lenguaje no verbal imprescindible, desde la experiencia de su ungida vulnerabilidad; sus gestos y hasta la voz de sus palabras adquirirán entonces un sentido nuevo.

Constituyan experiencia, testimonio y lenguaje una tríada inseparable.

2. *El Primogénito de la Creación*, desde su carne humilde envuelta por la ternura del Abbá, lo mira todo a través de unos ojos que como en la tradición judía adoptan la mirada del Creador. Jesús ve que todo es muy bueno, perfecto; en cuanto fue hecho había vida: en la llanura de Esdrelón, en

33. Para las comunidades juánicas ver R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclestología juánica*, Salamanca, 1987; para la paulina de Corinto, E. KÄSEMANN, “1 Korinther 2,6-16”, en sus *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, 1964, 267-276.

el lago de Genesaret, en el pequeño Tabor lugar de oración y de Transfiguración; en los lirios, en los pájaros, en la mirada de los niños (¡era imprescindible que se le acercasen!)...

La vida era Luz de los hombres... pero éstos no la conocieron. La Luz de su Verbo acampado entre nosotros nos avisa de que sus demás mediaciones no han perdido vigencia; la conservan, brillan más a la luz de la carne de Jesús, comensal de nuestro convivir.

Jesús supo mirar, y por eso supo amar. El Verbo que se hizo uno con lo nuestro trajo Vida en abundancia. Su empeño fue el *vivens Homo, cuerpo espiritual de carne al fin gloriosa* y fuerte para alabanza de Dios.

El alma habrá de discernir mociones e impulsos, prefiriendo los que se presenten acreditados como transmisores de vida verdadera, viviendo el amor materno del Padre como primer estímulo y seno habitual de crecimiento constante. Trasfondo constante del enviado con Jesús en misión de amor cuya medida mínima es la justicia empeñada en dar a cada cual lo que *hic et nunc* le corresponde como persona; arduo trabajo el de Jesús de transformación de usos culturales y estructuras, condición para que ese empeño se hiciese realidad.

3. Encontramos asimismo a Jesús como *Amado del Padre* Fuente no sólo de ternura sino de fortaleza. Una insistencia unilateral en la poquedad de lo humano, deudora de lo peor de la tradición del Dios *sub contrario*, se quedaría con la faz quebradiza y pecadora de la *sarx* paulina, sin descubrirla como vocación de tránsito a la Vida hecha ya de amor a esta vida.

¡Quiero vivir!, sin realizar la inversión masoquista que tanto Nietzsche criticó. A ese deseo de vida, expresión de lo más humano corresponde el mandato divino que lo hizo suyo antes de que nosotros pudiéramos sentirlo: ¡Vive!

El Padre omnipotente, primera persona de la Santísima Trinidad, transmite al ser humano toda la Fuerza de su Amor

divino. La carne, vulnerable y sin embargo traspasada por la energía del mismo Dios, no acierta a explicar este misterio de conjunción, pero se ve llevada por la certeza de que la vida se hace Vida al entregarla en cada trámite del vivir.

Esta invasión de fortaleza, esta eliminación del temor, acompañada por una conciencia plena de debilidad, sitúa al creyente junto a Jesús en actitud de adoración. El tratado de la Santísima Trinidad nunca debe incurrir en un horizontalismo reductor; el Amor trinitario no es resultado de una relación de donación y acogida puramente horizontal, sino vertical que continúa haciendo válida la metáfora del descenso a la zarza. De ahí el aviso de seguir teniendo en cuenta las procesiones a la hora de interpretar la *divina perijóresis*.

Desde la revelación, en el Amor que Dios es, la prioridad (sin subordinacionismo) corresponde a la Donación del Amante, quien lo entrega todo al Hijo, tanto su ternura como el poder de su Amor.

4. *La fraternidad de Jesús*. Jesús se hizo hermano nuestro haciendo suya la carne de Adán. Por ese mismo hecho quedamos todos convocados a hermanarnos empleando su mismo procedimiento, el de descubrirnos a nosotros mismos en la carne vulnerable y vulnerada de nuestros hermanos; si no nos encontramos viviendo en propia carne la alegría y la necesidad del otro no nos encontramos de ninguna manera; de carne viva nos reducimos a materia inerte cadavérica en descomposición como humanos.

La fraternidad por ser cristiana se edifica en el dinamismo de donación y acogida que es origen de todo amor; hace visible el juego de las relaciones trinitarias; pero en cuanto actuadas en el Hijo, Amado del Padre y por ello transmisor de Amor.

La comunidad humana no se sitúa en paralelo con la divina sino en Jesús; en éste nos encuentra el Padre al mirar hacia el Hijo, y en Cristo y con él nos volvemos hacia el Padre, participando de la orientación *pròs tòn Zeòn* que caracteriza al Hijo en la Trinidad.

Al amar no imitamos directamente al Padre que es “uno solo mientras que todos vosotros sois hermanos”; nuestra tarea se cifra más bien en distribuir horizontalmente el Amor que del Padre recibimos. Amamos con y como el Hijo nuestro Hermano, que ama y se entrega recibiendo del Padre su Amor.

La Donación del Hijo ya no es “pura” o sin condición previa; él espira el Amor pero en cuanto el Padre, Fuente, único ingénito, lo capacita para ello. El Amado ama en cuanto alimentado por el Amor, y ello se refleja en la vida de Jesús, que da su vida por amor a los hermanos pero una vez que durante la agonía su oración fue escuchada por su actitud de adoración reverente. Su entrega hasta la muerte fue misteriosamente sostenida por el Amor del Padre, de modo análogo a como el propio Hijo se nutre en la Trinidad.

¡No prediquemos sin las debidas precauciones un amor incondicional! Cada uno debe amarse y cuidar de sí, reclamar de los demás la atención que necesita, negociar los conflictos sin pretender practicar siempre y por sistema un pretendido amor que nada quiere para sí. El amor que el Padre nos tiene llega hasta nosotros también en la mediación del que hombres y mujeres se profesan entre sí.

Más aún: el amor de sí, advierte santo Tomás otorgando a la verdadera autoestima *avant la lettre* su más alto fundamento, puede ser amor de caridad.

Al mismo tiempo y sin perjuicio de lo que acabamos de decir, si ya la fenomenología nos advierte de la posibilidad humana de trascenderse en amor desinteresado³⁴, la mirada de fe urge a mantener la prioridad de la Donación desinteresada. Si no es así nos perseguiría la zozobra del desastre; ¿qué hacer cuando falla la criatura? ¡Y todas pueden fallar! *Omnis homo [et etiam mulier] fallax*. “Jesús no se fiaba de ellos porque los conocía”.

34. Cf más arriba referencia a E. Levinas.

Dar siempre es posible porque el Padre aun en las circunstancias más difíciles continúa alimentándonos. El desinterés y la generosidad fundados en el Dios Trinidad, evitan que el amor mutuo derive hacia un equilibrio imposible de contraprestaciones medidas.

El *summum ius summa iniuria* cobra relieve especial ante el carácter incondicional del amor del Padre del que el nuestro se nutre.

5. *En Jesús, el Dios crucificado*³⁵, el misterio del dolor y más aún el del pecado que es la expresión extrema de la negatividad, son situados en una perspectiva tal que el grito de Job al mismo tiempo que respetado como expresión de verdad, a los ojos de la fe deja de ser la última expresión de lo humano en esta vida. Se ve superado por otra palabra, ésta de confianza, que el Crucificado pronunció en su mismo supremo abandono.

El tratado del Dios sólo Bondad no puede pasar por alto cuanto en este mundo oscurece o parece oscurecer el Amor. Dolor, sufrimiento, injusticia, han de ser declarados sin ambages como mal; mucho más el pecado que sume en total oscuridad e impide la percepción de la divina Bondad.

Siendo Dios Anti-mal por antonomasia, ¿se da gracias a Él, una forma de tomar el mal que transforme incluso el acto de morir en una afirmación de Amor última y apasionada por ocurrir en medio de la pasividad extrema e inevitable de una Pasión como la de Cristo? Un Acto que convierta el morir en tránsito definitivo de la vida hacia la Vida que la consume y la salva de manera definitiva?

La Cruz de Jesús nos enseña que eso ocurre cuando la dialéctica inextricable entre muerte y vida que todo verdadero amor implica alcanza su cima.

35. Es imposible omitir, como aspecto del misterio del mal, el tema del Dios Crucificado. Ver las obras de Moltmann y Kitamori, y otras ya citadas en mi obra de la nota 1.

Tanto el dar como el acoger implican un cierto morir en cuanto desprendimiento de lo que se entrega, o de lo que se abre para ofrecer hospitalidad a quien ocupará un espacio sobre el que dejamos de tener dominio absoluto.

Estos desprendimientos inherentes a la realización del amor a veces dramáticos, constituyen la sustancia misma de la vida, que cuando sabe lidiarlos se robustece con ellos, y los convierte en fuente de gozo; si amar es vivir, y vivir es servir, se impone además tener en cuenta que “servir es alegría” (Tagore).

Al considerar la Cruz de nuestro Señor Jesucristo, la descubrimos con un misterio de solidaridad en medio del dolor más extremado. Solidaridad de amor hacia quienes lo rechazaban, mantenida en un dolor extremado en cuanto imposible de comprender para nosotros.

El dolor de Jesús fue extremo por brotar de la total lucidez propia de *su* inocencia con la que el Señor comprendía tres cosas: que el pecado constituye una realidad repugnante en cuanto rechazo de la Bondad del Abbá; segunda cosa, que esta Bondad sólo el Hijo la conocía en su insondable realidad. Tercera cosa era la confluencia dramática en la persona de Jesús de su solidaridad con el Abbá, y con todos los hombres y mujeres de la historia.

Con éstos se hizo solidario asumiendo como propio lo que le era más ajeno, el pecado con la peculiar comprensión del mismo que sólo el Hijo poseía, precisamente por ser, sólo él, *el* Hijo.

Amó desviviéndose literalmente por quienes le arrebataban la vida; se vació por amor. Se anonadó vaciándose. Se volvió entonces hacia el Padre encomendándole la vida.

Este desprendimiento extremado desvivirse por los otros hasta quedarse literalmente sin vida, ¿no fue el que excavó en un vivir terreno el vacío que traslada a nuestra historia convirtiéndola en economía de la salvación, la actitud de pura acogida del Hijo en la inmanencia trinitaria? Puro vacío colmado por la Donación pura del Padre.

En la vida misma de Dios no existe tal desprendimiento. El movimiento “puro” de las relaciones no supone nada previo a la Donación del Padre ni a la Acogida del Hijo. La Palabra en Dios se constituye como *apáugasma tes doxes tou Patrôs*, resplandor del Padre sin más solución de continuidad que la plenitud de las propias relaciones.

La vida humana en cambio supone la autoafirmación propia de la condición de criatura, tantas veces pervertida además por el pecado. Sólo el morir que se va ensayando en el ejercicio cotidiano del amor, y que llega a término cuando la muerte biológica se abraza con la de Jesús en la Cruz, sólo vivir con Cristo el morir, implica el desprendimiento necesario para que el Padre entre de manera definitiva en la vida humana y se produzca el tránsito de la Resurrección.

Adán fracasó al negarse al desprendimiento que le hubiera conducido a acoger la palabra-mandato como promesa de vida; Abraham, padre de los creyentes, desembarazándose del propio interés, obedeció, e incluso Job, sincero en su trance, fue conducido hacia esa situación.

Más plenamente significó lo mismo el *stare iuxta crucem* de María.

Nuestro mundo huye del dolor, incapaz siquiera de sospechar que existe una manera de tomárselo que lo transforma en camino de salvación. El tratado de la Trinidad estimulado por la contemplación del icono de Rublev, y por la actualidad de la cuestión del dolor de Dios (y *en* Dios) como tema teológico, ha de concederle la debida atención.

Juan Pablo II nos estimula a elaborar una teología trinitaria de la Cruz, *Salvificum dolorem*. Ésta, la Cruz, se configura como el lugar por antonomasia de la autocomunicación de la Vida³⁶.

36. La relación entre la comunidad trinitaria de Amor, y el amor cristiano fue desvelada en el discurso de la Cena por el propio Jesús. G. LAFONT ha hecho aportaciones a mi entender eximias para la comprensión del mis-

6. *Hacia Jesús y “en” Cristo por Gracia del Espíritu Santo.*

El Espíritu Santo es el motor que conduce la historia entera hacia Jesús crucificado. Hace que el plano objetivo de las disposiciones de Dios constituyendo a Cristo en Cabeza no sólo de la Iglesia sino del Pléroma de la Creación, se traduzca en realidad.

Manando del costado abierto de Cristo el Espíritu lo conduce todo hasta el corazón de Cristo, lugar donde la vida se encuentra *en* la Vida y viceversa. Para que esta configuración imaginativa no degenera en panteísmo o en una suerte de pancristismo de carácter físico, se impone acudir de nuevo a la clave de la relación.

La larga marcha de la historia hacia Cristo, tan impedida por la soberbia humana, se realiza en el secreto de los corazones que enlazan sus vidas con las de Jesús, aceptando de manera personal su modo de vivir como paradigma del suyo. Cada persona humana que acepte a Jesús como Camino transforma su corporalidad en carne viva, y al entrelazar su destino con el de sus compañeros de camino va provocando la convergencia de la materia viva en el único Cuerpo de Cristo. Hay que contar con la posibilidad de que no todo sea recapitulado; tal vez haya quienes escuchen el “no os conozco terrible” cuando llamen a una puerta por la que no estuvieron interesados en entrar.

Relación implica, desde la simple descripción fenomenológica, pero también teniendo en cuenta las divinas relaciones del Amor Subsistente, el respeto máximo de la unión en la distinción. Tanto más realización personal cuanto más crece la referencia mutua, y tanto más acrecentamiento de la unión cuanto más crezca la realización de cada persona.

terio cristiano al extender la analogía que la fe descubre entre el amor fraterno cristiano y la Santísima Trinidad al Misterio Pascual de nuestro Señor. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Paris, 1969 [sobre todo]; *Dieu, le temps et l'être*, Paris, 1986 (Salamanca, 1991).

Éste es el paradigma que se deduce de la revelación de la Santísima Trinidad.

El Espíritu Santo teje la solidaridad punto a punto, gesto a gesto. Sugiere el tránsito del principio global a la situación dada, la atención debida a esta necesidad, la manera de adoptar la relación aquí y ahora oportuna.

Con razón se ha comparado la acción del Espíritu Santo a la, al menos aún hoy por hoy, más característica de la mujer que del varón. La capacidad de empatía, de intuir los sentimientos del otro, el convencimiento práctico de la prioridad de lo concreto el trenzar en fin el tejido social punto por punto como se teje la lana, el poner la confianza puesta en los ritmos de un Dios, Padre, pero antes aún Madre, ... todo esto parece caracterizar, según la Escritura y la tradición de la experiencia cristiana, la acción del Espíritu Santo.

Quienes se mueven desde la fe en Jesús, verán cómo sus gestos, sus miradas, se transforman en cómplices del Espíritu Santo contribuyendo a su misión. La *historia* sigue siendo como en el Antiguo Testamento *obra conjunta de Dios y del hombre* pero no a partes iguales sino toda ella de cada uno de los dos por entero.

En el Espíritu Santo como Amor Subsistente del Padre y del Hijo culmina la Comunión de la Vida divina. También él lleva a término final la *Autapertura de Dios*. Sólo en el Amor alcanza pleno sentido la lucidez maravillosa de la Sabiduría única petición del rey sabio.

La vida de Jesús deja de ser sólo modelo de conducta, los planes trazados por Dios al contemplarlo todo a la Luz de su Verbo, saltan del papel a la realidad.

Cuanto hemos tratado de decir cobra realidad porque gracias al Espíritu no sólo conocemos a Jesús sino que lo reconocemos como el Cristo de Dios, y podemos vivir “en” él de la plenitud de la Vida.

4. Características de nuestro tratado

Resumamos a modo de conclusión algunas de las características (o propuestas) de nuestro tratado:

1. Constituir un conjunto de conocimientos, más que ordenado, orgánico, en el sentido de dar preferencia a la Vida tanto en su articulación interna como en el carácter implícito de su exposición. Ésta trata de configurarse como un ejercicio hermenéutico de la implicación de la Vida misma de Dios con la vida de los hombres hasta conducir ésta a su verdadera salvación, desde la realidad misteriosa del Amor de la primera. De ahí la relevancia de la metáfora del Río de la Vida.
2. Desarrollarse desde una propuesta clara como núcleo constitutivo. Eso implica dar la preferencia al curso de las aguas del Río de la Vida, procurando que la exploración no las enturbie, sino que se emplee toda en poner de manifiesto la claridad de sus aguas y su capacidad vivificadora. Original de este tratado puede ser esta cierta inversión que no significa repudio de la filosofía, ella misma expresión de vida según su propia naturaleza, sino preferencia por profundizar con ella el dato de la fe, y valorar por el mismo hecho las búsquedas de la humanidad que tanto se iluminan al situarse en relación recíproca.
3. Moverse en consecuencia en el vaivén vida/Vida. Orientarse a superar como una y otra vez se ha intentado, el dualismo devastador entre lo humano y el Evangelio³⁷, cosa que en mi opinión no se logra de manera suficiente limitando el quehacer teológico a la consecución de una expresión correcta de la fe. Se impone mostrar además su incidencia en la cuestión del sentido.

37. Éste fue un empeño mayor de determinadas filosofías y teologías cristianas desde finales del XIX, que cobró especial vigor en los años del Vaticano II. Nombres como los de Teilhard, Rahner, De Lubac, Chenu, Congar se hallan vinculados por siempre a esa empresa como pioneros en busca de continuadores.

4. Distribuir el tratado en dos secciones, para conducir así *del Dios de la vida* (más bien el Antiguo Testamento) *a la Vida misma de Dios* (más bien el Nuevo). Con ello pretendo ser fiel al orden revelado de la distribución de la monarquía divina a partir del Padre (¡sin considerarlo como persona absoluta!), y ser al mismo tiempo fiel al descubrimiento de su paternidad trinitaria sólo a partir de la divinidad del Hijo. Ambas secciones deben darse en interacción continua. La vida se cumple en la Vida, lo cual conduce a la adoración amorosa de ésta, pero también a la cooperación en praxis activa con los divinos tres en la transformación trinitario-comunal de la realidad entera.
5. Aceptar el *Grundaxiom* rahneriano, interpretándolo como correlación entre lo trascendental y lo empírico, entendida tal correlación, sin negar su inspiración kantiana, desde la clave metafísica de la participación. La Comunión de las divinas personas, la Vida misma de Dios, trata de configurar desde dentro pero no de manera panteísta, la historia entera y cada uno de sus acontecimientos según el modelo obtenido en Jesús, efectuación de la Vida invisible en la visibilidad de lo empírico.
6. Reivindicar como propio del tratado de Dios, y siguiendo el modelo del *De Trinitate* de la *Summa*, la consideración de las misiones (= Autocomunicación divina). Ello es coherente para dar toda su relevancia a la interacción vida / Vida / vida.
7. Valorar las búsquedas: No tanto el hombre busca a Dios cuanto que es buscado por Dios. En los conjuntos simbólicos de otras religiones, en el peregrinar de tantos, en el sufrimiento llevado con dignidad, en la última confianza –no se sabe por qué– en el vivir, Dios está. Mucho más importante que subrayar el mal uso de las teorías del teísmo implícito o el cristianismo anónimo, es valorarlas como estímulos para el diálogo en seguimiento del Hombre, Jesús siempre abierto a la relación.

8. Nuestro tratado avanza sobre los demás, o más bien los precontiene en escorzo. El todo se halla en el fragmento, pero quizá mucho más en el tratado de Dios, cuya elaboración tal como la hemos expuesto exige un recorrido por el todo. Quizá equivalga al curso de introducción al estudio de la teología indicado en *Optatam totius* 14.
9. No deberá faltar la consideración que preferimos retroactiva más que proyectiva, del tipo de epistemología y los lenguajes que hayan sido empleados en el tratado. Conviene prestar atención al lenguaje no verbal, y de modo especial al de los testigos de Cristo en cuanto tales, efectuación empírica de la Vida a semejanza del propio Jesús.

Cuanto hemos tratado de expresar se intuye poniendo los ojos en la Trinidad de Rublev.

Los dolores de una Humanidad atormentada por la violencia, se albergan en la mirada convergente de los divinos tres. La puerta, también aquí pequeña, es Jesús Eucaristía. Gracias al Hombre por antonomasia, lo humano se consume como tal, incorporado a la Comunión de la Santísima Trinidad, a su Paz inalterable y a su dinamismo de Vida inagotable.

Quien será nuestra Paz se ha hecho ya Viático para el Camino: “Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado, y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí” (Jn 6,57).

Así sea por siempre. Amén.

CAPÍTULO 3

LA FE-FIDELIDAD DE JESÚS, CLAVE CENTRAL DE LA CRISTOLOGÍA

Manuel Gesteira

1. Introducción

La fe personal de Jesús puede constituir un acertado punto de partida para la reflexión cristológica. Porque contribuiría por una parte a conectar el misterio de Cristo –en su dinamismo creyente– con la experiencia religiosa común a la humanidad, basada en la fe en el misterio de Dios (abriendo así un mayor espacio al diálogo con las religiones); y por otra podría ayudar a profundizar, desde una perspectiva nueva, el misterio de la conjunción singular entre Dios y el hombre que en Jesús acaece por la encarnación.

Hay que reconocer, sin embargo, que la teología no prestó mucha atención al tema de la fe (fidelidad) de Jesús. Pues, fuera de alguna referencia en la escolástica, apenas encontramos estudios sobre esta cuestión anteriores a 1950, ni alusión alguna en el ámbito del Magisterio eclesial¹.

La pregunta que se nos plantea es por tanto: ¿tuvo fe Jesús? O bien: ¿se puede hablar de Jesús como modelo de hombre creyente? Nuestra respuesta será positiva: aunque deberá ser matizada, dada la singularidad que caracteriza a Jesús en virtud del misterio de la encarnación y de su íntima relación con el Padre.

1. De la Comisión Teológica Internacional emanó en 1985 un documento sobre la “conciencia de Jesús”. Cf. CTI, *Documentos 1969-1996* (Madrid, BAC, 1998) 377-391. Aunque en él no se plantee la cuestión de la fe de Jesús.

En todo caso este tema tiene un especial interés porque la “fidelidad” de Jesús, en lo que entraña de relacionalidad o *comunión* profunda con Dios (Padre) puede aportar nuevas perspectivas a la cristología. En primer lugar cara a una mejor comprensión de la *encarnación* como misterio central del cristianismo: un hecho del que Jesús tuvo que ser consciente, dado que el Hijo-Logos así como el ser humano asumido están dotados de inteligencia y libertad propia (aunque en mutua y profunda conjunción). En segundo lugar la fe de Jesús nos ayudaría a dar razón de la *conciencia psicológica* de Jesús, por la que él sabía quién era y en quién estaba enraizado. Y por último sería la base de su *conciencia moral* que (desde su íntima conexión con el misterio de Dios) regía todo su comportamiento humano en respuesta *libre*, pero plenamente *fiel* al proyecto y los designios del Padre. Y como tal santa y ajena al pecado.

2. Principales posturas acerca de la “fe de Jesús”

En lo que atañe al conocimiento de Dios por parte de Jesús (en cuanto hombre) cabe señalar –en el decurso de la historia– las principales posturas siguientes:

1) Los Agnoetas: que –en el contexto de la teología alejandrina, propensa a una minusvaloración de la humanidad de Jesús– negaban que él tuviese entendimiento –y por ello conocimiento– humano; apelando a aquellos pasajes que hablan de un desconocimiento en Jesús²; o basándose en una comprensión de la fórmula “se hizo *carne*”, entendida desde una mentalidad griega en contraposición al alma y sus potencias (entendimiento o voluntad humana).

2) En la teología medieval prevalecerá la tesis, defendida y explicitada por Tomás de Aquino, quien afirma que en virtud de

2. Jesús afirma desconocer el “día y la hora” final (que sólo el Padre conoce) (cf. Mt 13,32); o formula preguntas: respecto a Lázaro (“¿dónde lo habéis puesto?”). Los “agnoetas”, que negaban el entendimiento humano en Jesús, fueron condenados por Gregorio Magno (el año 600) (cf. DH 474-476).

la unión hipostática Jesús en cuanto hombre ve a Dios cara a cara (por la “visión beatífica”, propia de los bienaventurados en el cielo: cf. 1 Cor 13,12)³. Excluyendo así en él la fe y la esperanza (no el amor-caridad, que en Jesús es perfectísimo).

En principio Tomás tuvo el acierto de atribuir a Jesús todas las virtudes: tanto por la perfección suma inherente a la encarnación, como por ser él modelo nuestro en todo: por lo que debería darse en él también la fe. Además Jesús comenzó “a actuar y a enseñar” (Hch 1,1): de modo que no podría enseñarnos una fe que él mismo no hubiese vivido antes. Y finalmente reconoce que Heb 12,2 nos habla de Jesús como “autor y consumidor de nuestra fe”: fe que él debería haber practicado en su más alto grado. Finalmente Tomás vincula las virtudes a la gracia habitual que, como consecuencia de la encarnación, plenifica la humanidad de Jesús⁴.

Y sin embargo el propio Tomás (y la teología escolástica posterior) se resistieron a admitir en Jesús la virtud de la fe. En primer término por la ausencia (más aparente que real) de textos bíblicos importantes que hablen de la fe de Jesús; o de Jesús como *el creyente* (a excepción del texto citado de Heb 12,2). Y en segundo lugar por una razón teológica: si Jesús –en cuanto hombre– contempla a Dios cara a cara por la *visión beatífica*, queda excluida en él la fe, pues ésta implica una percepción indirecta y oscura, basada en la audición de la palabra y no en la visión. De modo que el *ver* y el *creer* se excluyen mutuamente (“non possunt esse simul visa et credita”), ya que el objeto de la fe es el misterio divino no contemplado en la tierra⁵ si no es de forma parcial: “como en espejo y oscuramente” y no “cara a

3. Pablo afirma que ahora conoce (a Dios) “como en un espejo y oscura (o parcialmente); al final cara a cara” (o “como Dios me conoce”) (1 Cor 13,12).

4. Pues “de la gracia de Cristo que es perfectísima proceden todas las virtudes que perfeccionan las potencias del alma y sus actos”: STH III, q. 7, a. 2c.

5. Tomás insiste en que el “objeto de la fe es la realidad divina no contemplada (*obiectum fidei est res divina non visa*)” (STH II-II, q.1, a.4; apelando a Rom 10,7: *fides ex auditu*). Sobre esta temática, en Tomás de Aquino, cf. C. SARRASIN, *Plein de grâce et de vérité. Théologie de l'âme du Christ selon St. Thomas d'Aquin* (Venasque 1992): la ciencia increada y creatural de Cristo; ciencia infusa, visión beatífica (p. 23-58) y gracia de Cristo (ib. 97ss.)

cara” (1 Cor 13,12); o como “prueba de realidades *que no se ven*” y “garantía de lo que se espera” (Heb 11,1). Esto mismo cabe decir de la esperanza, que implica una no posesión del Misterio. Pero Jesús “goza ya plenamente en la tierra de la posesión de Dios”⁶. Aunque no haya sido del todo ajeno a Tomás de Aquino el sentido relacional de la fe-fidelidad (en el que insistiremos en este trabajo)⁷.

3) La cristología de la Ilustración. Con la Ilustración sobreviene un cambio importante, que va a situar a Jesús más en la clave de la “audición” o de la percepción profunda que de la “visión”. Así para I. Kant la conciencia de Jesús (así como la encarnación) queda reducida a la mera conciencia ética, que brota como respuesta a la voz de Dios que –como imperativo categórico– resuena en él con fuerza singular desde la hondura de su propio ser humano, haciéndolo así *responsable*: capaz de dar una respuesta plena que los demás seres humanos no somos capaces de dar; por lo que Jesús viene a ser el más perfecto modelo moral. Sin embargo este dinamismo “palabra de Dios-respuesta humana” (aunque autónoma y no heterónoma) se reduce al plano de la mera exigencia ética; olvidando que Jesús es Hijo de Dios, no por su capacidad (autónoma) de escucha y percepción más plena de la voz de Dios en su interior y

-
6. STh III q. 7, a. 4 ad c; q. 34, a. 4. De hecho Tomás aporta datos de interés al insistir en la “fe por la audición” (Rom 10,7) así como en la importancia de la “palabra dialogal” que es fiel y fiable: fidedigna o digna de crédito.
7. Cuando distingue entre “credere Deo” y “credere in Deum”: una fe *personal* (creer-confiar en Dios) ungida y alentada por el amor; y una fe objetiva o formulada (creer a Dios: a su palabra) (STh II-II, q. 2, a.2). Afirmando, desde esta perspectiva personalista, la caridad como fuente y sostén de la fe: “caritas est forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur” (STh II-II, q.4, a.1 y 3). Algo que ya afirmó san Agustín: “fides per dilectionem operatur”: *De Trin.* 13,2 (PL 42,1017; BAC 39,596); relacionando la “fides qua” (fe personal con la que *creemos en* Dios y su palabra viva), y la “fides quae creditur”: las formulaciones de la fe (cf. *De Trin.* 13,2: PL 42,1017; BAC 39,596). “Crede ut intelligas-intellige ut credas”: “si no creyereis no entenderéis” (cf. Is 7,9), por eso “prius *credamus* ut id quod credimus *intelligere* valeamus” (*Ep.* 120 a Consencio: PL 33,453; BAC 69,882-887).

por su obediencia más perfecta a la voluntad y la ley divina; sino porque la Palabra primordial (y personal) que late y resuena en lo más hondo de la realidad humana de Jesús es un “indicativo categórico teológico”: “tú eres mi Hijo. Yo te he engendrado”⁸, en el que radica el misterio de la encarnación. Se trata pues, no de *una* palabra, sino de *la* Palabra personal de Dios que genera un ser humano nuevo.

A su vez F. Schleiermacher dio un paso más, destacando como propio de Jesús su hondo *sentimiento de dependencia* absoluta respecto de Dios, que él expresa en la denominación “padre” aplicada a la divinidad. Así, desde ese sentimiento (vinculado a una *singular fe en Dios*) Jesús es salvador para nosotros en cuanto modelo ejemplar de esa misma fe en Dios (al menos hasta el presente). Pero sin que este autor logre destacar la radical y absoluta originalidad de una fe-fidelidad propia del Hijo único de Dios en su plenitud *última* e insuperable.

3. Algunas dificultades a evitar

Al abordar el tema de la *fe de Jesús* hay que evitar algunas posturas incorrectas:

a) En primer lugar partir de una clave especulativa: de una definición previa general de la fe aplicada luego a Jesús: como si por la encarnación él fuese un creyente similar o igual a nosotros, pero en más alto grado. Porque de ser así su fe sólo sería superior a la nuestra en un plano *cuantitativo*, no cualitativo. Por eso la teología escolástica prefirió afirmar a Jesús como Dios y por ello como objeto central de nuestra fe. Pero esto no debería impedir el recuperar a Jesús como *el Creyente* por antonomasia: principio, prototipo único y motor de nuestra fe en cuanto Cabeza nuestra: de su cuerpo eclesial.

8. Así en el contexto teológico del bautismo-trasfiguración (cf. Mt 3,17; 17,5; Mc 1,11; 9,7; Lc 3,22; 9,35; Heb 1,2-5; 5,5; 2 Pe 1,17; 1 Jn 4,10.14-16).

Por otra vía R. Bultmann disoció al Jesús terreno –de cuya fe en Dios y su relación singular con él (la “fe *de* Jesús”) poco es lo que sabemos bajo el punto de vista histórico–, del Cristo de la fe, que nos remite a una fe nueva (la “fe *en* Jesús”) por parte de sus discípulos; siendo esta “fe” la que quedó reflejada en los escritos del Nuevo Testamento. Una contraposición radical que tampoco es acertada⁹.

b) ¿Un nuevo concepto de fe?

1. Es verdad que la fe no comienza con el cristianismo sino que va implicada en la relación religiosa de la humanidad con Dios, donde a veces tiende a desvirtuarse tanto en su expresión doctrinal como en su proyección ética o moral.

Sin embargo en el Antiguo Testamento la fe no aparece como una construcción teórica a partir de modelos o formulaciones doctrinales abstractas, sino encarnada y personificada en determinadas figuras concretas, prototípicas, como Abrahán (cf. 1 Mac 2,52; 2 Mac 1,2; Neh 9,7-8; cf. también: Rom 4; Gal 3; Heb 11,17-20) o Moisés, amigos de Dios y profetas (Ex 33,20; Num 12,7; Dt 18,18; 34,10). Por lo que, en el judaísmo, la fe brota sobre todo de la vida y el caminar de un pueblo, y en sus figuras más significativas, alentado por el Dios de Israel y revivido en un proceso de reflexión sobre la propia historia personal y colectiva.

2. Martin Buber y su concepto de fe. Desde la clave anterior tiene especial interés el enfoque del pensador judío M. Buber, quien (en 1950) destacó la contraposición entre la perfección de la fe judía, por ser *fidelidad personal (emuna) a alguien* (a Yahvé, el Dios bíblico); y la fe como *pistis* o *asentimiento intelectual a algo*: un conjunto de verdades, y que él considera característica del cristianismo posterior en un clima helenístico¹⁰.

9. Cf. G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tübingen 1959) 66-85.

10. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen* (Zürich 1950) [*Dos Modos de Fe* (Madrid 1996) 29-200]; G. EBELING, *o.c.* 48-102; E. BRUNNER, *La Verdad como Encuentro* (Barcelona 1967) 113-175.

Es verdad que en el Antiguo Testamento la fe remite sobre todo a la relación *personal* del ser humano con Yahvé que se comunica actuando; nunca a la relación con otros dioses o ídolos, ni con las creaturas. Por eso creer en Dios y en su palabra se identifican. La fe acaece pues en un encuentro personal y en una relación dialogal que, a partir del amor-fidelidad infinito de Dios (o mejor: que es Dios mismo), genera o despierta una respuesta humana similar de acogida y escucha, en y desde la confianza creyente. Esta fe-*emuna* implica una seguridad y una firmeza absolutas, basadas en la veracidad y la fidelidad que Dios mismo es y que él nos brinda: porque *creo-confío en ti, te creo*; y no viceversa.

De ahí que la fe del judaísmo vaya estrechamente vinculada a la experiencia de la *fidelidad* inmovible de Yahvé a su *alianza* divina. Una “fidelidad” que no es un atributo más de la divinidad (entre otros); sino que viene a ser la expresión suprema del ser mismo de Dios “rico en misericordia y *fidelidad*” (Ex 34,6; cf. 20,5s; Num 14,18; Dt 5,9s; Sal 86,15). Pues bien, a esta verdad-fidelidad (*emet*) divina responde sobre todo la fidelidad-confianza-fe (*emuna*) del creyente: y no como un mero asentimiento conceptual, sino como entrega radical en fidelidad personal y en respuesta a Dios como fidelidad absoluta *él mismo*.

Por otra parte esta fe-entrega a partir de la alianza y el amor primordial divino abre a Israel horizontes nuevos, otorgándole futuro y dando así pábulo al existir humano como historia (o como *éxodo*), desde un amor que genera fe y esperanza. Porque “si no tenéis fe no subsistiréis”, ya que “en la *confianza* está vuestra fuerza” y salvación (Is 7,9; 30,15)¹¹.

Pues bien; según M. Buber, sólo más tarde, cuando se aminora la presencia viva de Yahvé actuante en la historia y su palabra queda fijada en la Escritura, la fe tenderá a reducirse al asentimiento intelectual a una pluralidad de verdades reveladas y plasmadas en una formulación objetiva. Algo que acaece en el

11. En esta línea se sitúa también Jesús cuando habla de la fe (fidelidad) como principio de la salvación: “tu fe te ha salvado” (cf. Mc 5,34; Lc 17,19).

judaísmo tardío y se acentuará luego en el Nuevo Testamento y en el cristianismo posterior¹².

Y sin embargo, desde la intuición inicial de M. Buber, podemos afirmar que Jesús mantuvo las esencias más puras del judaísmo: la fe no como mero conocimiento objetivo del Misterio sino como relación personal singularísima desde una fidelidad-confianza y obediencia absoluta respecto de Yahvé, definido ya en el Antiguo Testamento como “misericordia y fidelidad”: atributos esenciales que compendian el ser y el actuar del Dios bíblico. En consecuencia Jesús, lejos de desvirtuar la fe judía, la llevó a su máxima radicalidad, en lo que tenía de más profundo y singular: el “creo en ti”. Una fe de carácter personalista (creer-confiar *en alguien*); frente a una fe-“pistis” como mera adhesión a un conjunto de verdades (como un *creer algo*): que en Jesús pierde importancia¹³.

3) Finalmente otra razón para excluir la fe de Jesús fue la aparente ausencia de textos bíblicos que dieran respaldo suficiente a la tesis sobre Jesús como el creyente. Una aparente deficiencia, superada en la segunda mitad del siglo XX.

4. Nuevas aportaciones sobre la “fe de Jesús”

4.1. La reflexión inicial de H. Urs von Balthasar

En el estudio sobre “la fe de Jesús” fue pionero el teólogo católico H.U. von Balthasar, que en 1961 publicó un amplio y documentado trabajo, afirmando a Jesús como cabeza, autor y modelo de nuestra fe: como el Creyente por antonomasia¹⁴. Mientras L. Malevez estudiará el tema de la fe de Jesús¹⁵ desde la transición

12. Sobre la ‘emuna’ y la ‘pistis’: M. BUBER, *Dos Modos*, cap. 17, pag. 196-200.

13. Aunque Balthasar advierte que toda fe-fidelidad personal implica de por sí una *formulación u objetivación colectiva* de esa fe personal: en un *credo* común a la comunidad creyente. Algo que se dio también en los ‘credos’ de Israel.

14. Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Fides Christi”, en *Ensayos Teológicos. II. Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 57-96 (el original alemán es del año 1961).

15. “Le Christ et la foi” en: *Pour une théologie de la foi* (Paris 1969) 159-216.

del criterio de perfección y excelencia suma (vinculada a la filiación y a la unión hipostática del Verbo) al criterio de la función salvífica de Jesús y por ello a su conciencia humana en su evolución concreta.

a) La “sobreabundancia de las promesas” divinas. Ante la tesis de M. Buber la reacción de Balthasar fue inicialmente positiva reconociendo, por una parte, la importancia de la fe bíblica como relación personal, que asume como principio básico la “fidelidad radical” que Dios es en sí mismo y que constituye lo más hondo del propio ser divino (en cuanto comunión infinita). Pero insistiendo a la vez en que lo que Dios es en sí mismo, también lo es para nosotros –en y por Cristo– en virtud de su propia iniciativa salvífica¹⁶. Una fidelidad infinita pues que, lejos de quedar clausurada sobre sí misma, constituye el “humus” –la tierra madre– de donde brota y surge la *alianza* divina que, más que presuponer a un pueblo ya existente, crea –o da ser– al pueblo y genera su dinamismo histórico. Y que genera de manera especial la respuesta en fidelidad de Jesús (en la singularidad de su dimensión humana como Hijo) a la fidelidad radical y absoluta de Dios (o mejor: que *es Dios mismo*).

Pues bien, Balthasar tuvo el acierto de insistir en el carácter no estático sino dinámico y abierto de esa fidelidad-alianza divina: tendente, dentro del mismo Antiguo Testamento, hacia una plenitud futura que él denominó la “sobreabundancia de las promesas” (algo que M. Buber había olvidado en el dinamismo de la fe judía), y que se hace patente en el profetismo hebreo que, más allá de las antiguas palabras y hechos de Yahvé, mantuvo una tensión creciente hacia una actuación salvífica última de Dios: la “alianza nueva y eterna” (cf. Ex 24,8; y sobre todo Jer 31,31-34; 32,40) como plenitud radical de la antigua fe judía que, lejos de quedar clausurada en el pasado, se abre –desde la clave promesa-cumplimiento– a una plenitud futura de *comunión* o *encarnación*.

16. Una dimensión profundizada por W. THÜSSING en su estudio sobre “Jesús el creyente”, en: K. RAHNER-W. THÜSSING, *Cristología. Estudio Teológico y Exegético* (Madrid 1975) 211-226 (el original alemán es de 1972).

Esta aportación de von Balthasar fue importante porque, a la vez que implicaba una valoración positiva de la *fe bíblica* judía, entendida desde la fidelidad radical que *Dios mismo es* (y que viene expresada en la clave central de la *alianza* como iniciativa del propio Yahvé y expresión de él mismo como ‘comunió’n) remite, no a una actuación pasajera de Dios sino al mismo ser divino como fidelidad plena y total. Esa tensión permanente hacia la “alianza (fidelidad) nueva y eterna” (Is 54,8; Jer 31,3; Os 11,1-9¹⁷), despierta en Israel una respuesta creyente que en Jesús alcanzará su plenitud como “alianza (fidelidad) hecha carne”.

b) La “teología yahvista” veterotestamentaria como signo y prefiguración de la persona y la actuación de Jesús.

Otro anticipo de la estrecha relación entre la alianza divina y la persona de Jesús (en una cristología inicial) late tras la teología “yahvista” del Antiguo Testamento, centrada en “la salvación de Yahvé”. De hecho Jesús lleva por nombre “Yeho-shuah” (= Yahvé salva): como alguien que es, no una salvación (entre otras), sino la *salvación de Yahvé* que en él se hace presente de forma nueva y personal. Así, desde una coincidencia inicial con el judaísmo, y a partir de la realidad del único Dios salvador en su comunicación personal, esta teología acaba remitiendo veladamente a su plenitud en la humanidad de Jesús. En consecuencia no hay ya por qué contraponer la *emuna* hebrea y la *pistis* cristiana (M. Buber), sino que se trata de dos momentos de un único dinamismo de fidelidad plena de Dios (o mejor: que *es Dios en sí mismo*¹⁸) y que, hecha carne en Jesús (en una fe-fidelidad humana perfecta, prolongación de la fidelidad divina) es devuelta al Padre –como don y respuesta plena– en y a través de la fe-fidelidad del propio Jesús.

17. Cf. Dt 4,37; 7,8; 10,15. Desde el amor-fidelidad conyugal: Os 2,19-24.

18. Dios como fe-fidelidad infinita. Fiel a sí mismo y fiel al hombre. Un pasaje del Antiguo Testamento cercano a la palabra y la actitud de Jesús sería la doble referencia de Is 65,16-17 al “Dios Amén” (“Elohe Amen” [TM] traducido como “ton Theon ton alethinon” [LXX]: “Dios *verdadero-fiel*”); y como tal garante de unos “nuevos cielos y una nueva tierra” en los que habite la justicia.

4.2. *El poder de la fe en la vida y la actuación personal de Jesús*

a) *La fe y la oración de Jesús*

Empecemos resaltando la importancia de aquella afirmación de Jesús “todo es posible al que cree” (Mc 9,14-29), donde él insiste en su poder para curar basándose en la fuerza de la oración que brota de su fe personal. Un dato que destacó el propio M. Buber¹⁹, ampliado luego por H. Urs von Balthasar y W. Thüssing²⁰.

1. Esta palabra de Jesús aparece en el relato evangélico que narra la curación de un epiléptico (Mc 9, 14-29), situado en un contexto importante de la vida de Jesús. Una vez finalizada su misión en Galilea, después de la primera predicción de la pasión y el anuncio de la próxima venida del reino de Dios (Mt 16,21-28; Mc 8,31-9,1; Lc 9,22-27), acaece la transfiguración; y acto seguido (antes del segundo anuncio de la pasión) Jesús realiza la curación del epiléptico²¹.

Según Marcos traen a Jesús al enfermo (considerado “endemoniado”) que sus discípulos no habían podido curar. El padre

19. Al comienzo de su libro, *Zwei Glaubensweisen*, 15-19; (*Dos Modos de Fe*, cap. 1, 39-45) interpretando la fe-oración de Jesús (“todo es posible al que cree”: Mc 9,14ss) desde la radicalidad de la fe-confianza judía.

20. Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Fides Christi”, 68s. Y desarrollada sobre todo por W. THÜSSING, “Jesús como el creyente”, en: K. RAHNER-W. THÜSSING, *o.c.*, 211-18. Cf. también: J. SOBRINO, “La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento”, en: *Cristología desde América Latina* (México 1977) 67-121; y una nueva síntesis: debate y reflexión teológica sobre la fe prepascual de Jesús: J. SOBRINO, *La Fe en Jesucristo* (Madrid 1999) 148-159. G. EBELING, “Jesus und Glaube”, en: *Wort und Glaube* (Tübingen 1962) 230s (cf. 203-254). Cf. además: W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974)403-433. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1973) 168-174. D. WIEDERKEHR, “Esbozo de Cristología Sistemática” en: *Mysterium Salutis* III/1 (Madrid 1969) 649-652.

21. Mc 9,1-33 conserva el relato más extenso y detallado. En Mt 17,1-22 aparece más condensado, y con datos nuevos. Mientras Lc 9,28-44 sólo se hace eco de la admiración de la gente por la curación obrada por Jesús.

del joven dice: “si tú puedes algo, compadécete de nosotros”; a lo que Jesús responde: “¿Qué significa si algo puedes? *Todo es posible al que cree*” (Mc 9,22.23). Esta primera respuesta (que no aparece en Mateo ni Lucas) nada tiene que ver con la fe del padre del enfermo, sino que se refiere a la fe del propio Jesús, como se deduce del diálogo posterior con los discípulos, reflejado en Mateo; donde los discípulos le preguntan: “¿Por qué no hemos podido arrojarlo nosotros (al mal espíritu)?”. Y Jesús responde: “por *vuestra poca fe* (oligopistían)”; porque os digo que si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: ‘trasládate de aquí’ y se haría. Y nada os sería imposible” (Mt 17,18-20). Mateo convierte así en tema central del relato la contraposición entre la falta de fe de los discípulos y la fe-oración del propio Jesús, quien remite a la conciencia que él tiene, desde su singular fe-confianza en Dios, de que le son posibles cosas que sin esa fe serían irrealizables.

A su vez la respuesta del padre: “creo; pero ayuda mi incredulidad”, reconoce en Jesús esa fe original propia y personal con la que él puede –a la vez– curar al joven y fortalecer la fe vacilante del padre del enfermo²². Finalmente el conjunto viene respaldado por la afirmación de Jesús de que *sólo con la oración* puede ser arrojado el mal espíritu (v. 29): lo que implica una fe activa desde su fidelidad-confianza en el Padre²³.

2. Otras claves similares a la de Mc 9,14-29 reaparecen en el contexto de la entrada en Jerusalén el domingo de Ramos, destacando la fuerza de la oración confiada. Ante una higuera seca por la maldición de Jesús, éste dice a sus discípulos: “Tened fe en Dios. Porque en verdad os digo que si alguno dijera a este

22. Jesús advierte de una “generación *incrédula*” (*bo genea apistos*: v. 19), un reproche general: dirigido a la gente y a sus discípulos (que no pudieron curar al enfermo). Cf. W. THÜSSING, en: K. RAHNER-W. THÜSSING, o.c., 213-18.

23. Cf. I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in early Christian Traditions* (Cambridge 1995) 27-36; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret* (Barcelona 1993) 163-165.

monte: arráncate y échate en el mar, y no vacilare en su corazón, se hará. Por eso os digo: todo cuanto pidieréis en la oración, *creed* que lo recibiréis y se os dará” (Mc 11,20-24). Pues bien, en el paralelo de Mateo (y en el mismo contexto de Marcos: en Jerusalén, aunque después de la purificación del templo) Jesús induce a sus discípulos a una fe similar a la suya: “En verdad os digo que si *tuvieréis fe y no dudareis*, no sólo haréis lo de la higuera sino que si dijereis a este monte: trasládate y échate en el mar, se haría. Y todo cuanto *con fe pidieréis en la oración* lo obtendríais” (Mt 21,18-22). Jesús utiliza aquí su actuación desde la fe como ejemplo para sus discípulos.

Finalmente, en Lucas (y en el mismo contexto del camino hacia Jerusalén), le dicen los discípulos: “Acrecienta nuestra fe”. Y él responde: “Si tuvierais fe como un grano de mostaza diríais a esta higuera: desarráigate y plántate en el mar y os obedecería” (Lc 17,5-6; cf. Mt 17,19-20). Así, bajo 4 formulaciones diversas (que podrían reducirse a dos símiles fundamentales) aparece la fe de Jesús como el motor principal de su vida y su actuación salvífica.

3. Otro tercer pasaje que remite a la fe de Jesús (desde un cierto paralelismo con el de “la fe que mueve montañas”: Mt 17,20; 21,20; Mc 11,23; cf. Lc 17,6) es el de la pacificación de la tormenta en el lago y de Pedro salvado por Jesús. Frente al pánico de los discípulos por la tormenta y su falta de fe (“¿por qué teméis, *hombres de poca fe (oligopistoi?)*”) sobresale la fe-confianza de Jesús desde la que él apacigua la tormenta (Mt 8,26; cf. Mc 4,40; Lc 8,25). Una situación y unas palabras similares se repiten en el caso de Pedro que, ante la invitación de Jesús, echa a andar sobre el mar, se hunde y Jesús le dice: “*hombre de poca fe (oligopistos)* ¿por qué dudas?” (Mt 14,22-31). En ambos casos los discípulos y Pedro tratan de imitar a Jesús (que actúa desde la fe-confianza radical en Dios); pero con una fe dubitativa. La repreensión a los discípulos por su falta de fe ante el peligro y la insistencia de Jesús en el término “oligopistos” (hombre de poca fe) en Mateo, tratan también de subrayar la importancia, para obrar

milagros, de la *fe de Jesús* en Dios (y luego también de la *fe en Jesús* por parte de sus discípulos)²⁴.

En última instancia “si Jesús quiere suscitar fe y confianza en Dios es porque él mismo está animado por estas mismas disposiciones respecto a Dios. Así, en la parábola de la semilla que produce fruto de por sí (Mc 4,31-32; 13,34) Jesús refleja su propia experiencia de Dios y expresa su fe”. Aquí se “esboza pues una silueta a través de la cual reconocemos... a un Dios cuya fidelidad es indefectible, y ante el cual, por consiguiente, la fe y la confianza radicales son las únicas actitudes adecuadas”²⁵.

5. El misterio de la encarnación: la fidelidad eterna que es Dios mismo, hecha carne en la fe-fidelidad que es Jesús

5.1. El prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,14-17)

a) Apreciaciones generales

En el prólogo de su evangelio Juan define la filiación propia de Jesús partiendo, en primer lugar, de la imagen de la *gloria de Dios* y la inhabitación del Logos de Dios en Jesús como en su templo. Por ser el “Unigénito que procede del Padre” participa de su misma *gloria*, que para un hebreo era el *ser* o la *majestad* de Dios que llenaba la tienda del encuentro (o de la *alianza*) en el desierto (Ex 40,34-35; cf. Ex 24,16; 25,8); y más tarde el tabernáculo del templo de Salomón (1 Re 10-11), así como el futuro templo de la nueva alianza (Ez 43,1-7). Pues bien, esa plenitud de la presencia de la gloria (o el ser) de Dios se concentra ahora en Jesús “lleno de gracia y de verdad (*pleres tes charitos kai aletheias*)”.

Tras los términos griegos “charis-aletheia” laten las raíces hebreas “hesed-‘emet” con un significado propio y específico. Pues

24. Destaca, además de los pasajes aducidos, la fe del centurión, del ciego de nacimiento y la cananea: “que te suceda como has creído” (Mt 8,10-Lc 7,9; Mt 9,28; 15,28); o de la hemorroísa (Mt 9,22) y la hija de Jairo (Mc 5,36).

25. J. SCHLOSSER, “El Dios fiel y seguro”: *El Dios de Jesús* (Salamanca 1995) 103s.

si la gracia y la verdad son para la mentalidad griega realidades objetivas, para un hebreo remiten a una relación profunda de carácter personalista; de modo que tras la *gracia* está latente el amor, la benevolencia o la *misericordia* no sólo *de Dios* sino *que es Dios mismo*. Así como la *verdad*, más que la correspondencia entre la palabra (o concepto) y la realidad exterior, lo es entre la palabra y los hechos o la promesa y el cumplimiento; por lo que la *verdad* remite a la *fidelidad* personal que *Dios mismo es*.

En consecuencia la “misericordia y la fidelidad” constituyen la mejor y más profunda definición que Israel acertó a dar de Yahvé, su Dios. De hecho, en el momento crucial de la alianza en el Sinaí en el que Yahvé se revela a Moisés, éste exclama: “Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, lento a la cólera: *rico en misericordia y fidelidad*” (Ex 34,6; cf. Num 14,18; Dt 5,10)²⁶. Esta misma expresión, “misericordioso y clemente, compasivo y fiel” (rico en piedad y leal), reaparece en Jeremías (Jer 31,20; 32,18; 42,12)²⁷; y en boca de Israel que, al retorno de la cautividad de Babilonia, apela al Dios “clemente y misericordioso” del éxodo (cf. Neh 9,17). Reflejándose sobre todo en los salmos (cf. Sal [LXX] 24,10; 39,11-12; 60,8; 84,11-12; 91,2-3; y especialmente en el Sal 88²⁸). Así, desde la época del éxodo (cf. Num 14,18) hasta el restablecimiento de Israel a su regreso del destierro (cf. Jl 2,13; Nah 1,3) aparece la apelación continuada al Dios “clemente y misericordioso, lento a la cólera, rico en misericordia y fidelidad” (Sal 85,15).

26. En hebreo *besed* y *'emet*. El término *besed* referido a Dios aparece en relación con el pueblo que rompe la alianza pactada, adorando el becerro de oro (Ex 32); pero Dios mantiene su perdón y su misericordia. Mientras *'emet* remite a la *fidelidad* personal divina y no a la *verdad* objetiva griega. Cf M.E. BOISMARD, *El Prólogo de San Juan* (Madrid 1967) 90ss.

27. En un contexto esponsalicio de amor eterno (cf. 2 Sam 2,6; Is 54,7.8.10; Jer 12,15 y Os 2,19-20; 12,7)

28. En los salmos aparece más de 30 veces. Sobre todo en el Salmo 88 donde la apelación a la piedad-fidelidad de Dios se repite más de 10 veces (en relación con David, que invoca a Yahvé: “tú eres mi Padre, mi Dios, mi roca salvadora”).

Esta misma expresión se refleja en el Nuevo Testamento. Así Pablo apela a la “fidelidad de Dios” y a su “misericordia” (Rom 15,8); si bien con la novedad de que ahora la *fidelidad* divina es referida a Israel, manteniendo así las promesas hechas a los patriarcas; mientras que la *misericordia* va dirigida a los gentiles acogidos como miembros del nuevo pueblo de Dios. Por último Heb 2,17 habla también de Cristo como “pontífice misericordioso y fiel” como mediador entre Dios y nosotros²⁹.

Pues bien, según el prólogo de Juan, de aquello mismo que Dios es –su “gloria”– está lleno Jesús; y en ello consiste su filiación singular, así como el misterio de la encarnación: en cuanto comunión y participación plena del propio Jesús en la misericordia y fidelidad que *es Dios mismo* (el Padre). En consecuencia lo más profundo del ser y la humanidad de Jesús es la *Misericordia-Fidelidad* (con *mayúscula*, infinita) que constituye el *ser* de Dios como Padre (y que se prolonga y comunica en su Logos-Verbo dentro de la comunión trinitaria); y de donde brota o surge la realidad humana de Jesús como la prolongación y “la otra cara” de Dios; es decir, como *misericordia-fidelidad* (con *minúscula*) o como la traducción o versión más exacta en carne de lo que Dios mismo es en la plenitud infinita de su ser y su actuar. Pero de este “pleroma” o plenitud del Hijo hecho carne (afirma Juan) también nosotros (los creyentes) hemos recibido “gracia tras gracia”, porque la “gracia y la verdad (= misericordia-fidelidad) nos vienen por Jesucristo” (Jn 1,17b).

b) Aportaciones desde la exégesis actual del cuarto evangelio

Diversos autores entienden el pasaje del prólogo de Juan referido a Jesús “lleno de gracia y de verdad”, en estrecha relación con el *ser mismo de Dios* como “misericordia y fidelidad”.

1) Así M.E. Boismard, para quien el misterio de la encarnación encuentra su formulación más profunda en el prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,1-14.17-18).

29. Cf. M.E. BOISMARD, *o.c.*, 89-95.

La expresión “habitó entre nosotros” remite a la tienda de campaña en la que Yahvé moraba en medio de su pueblo, en el éxodo. Y “la gloria de Yahvé llenaba la tienda” (Ex 33,9-10; 40,34)³⁰. Una clave que reaparece en los libros sapienciales referida a la Sabiduría de Yahvé: “planta tu tienda y habita en Jacob y en Israel como heredad tuya” (Eclo 24,12-13.14-16). Y en los profetas tardíos: Yahvé mora (planta su tienda) en Sión, su monte santo (Jl 4,17.21; Zac 2,14). Un reflejo último del prólogo de Juan es Ap 21,3: “he aquí la ‘tienda’ de *Dios con los hombres*, y erigirá su ‘tienda’ entre ellos. Y ellos serán su pueblo y ‘*Dios-con-ellos*’ será su Dios”³¹.

“Hemos visto su gloria”. La *gloria* no es otra cosa sino Dios mismo en cuanto manifiesta su presencia y su actuación poderosa en favor de Israel (cf. Ex 15,1-7; 16,7)³². Mientras la referencia al “Hijo único *que viene del Padre*” tiene otros paralelos en Juan: “tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único” (Jn 3,15-17); o “el amor de Dios se manifestó en que envió a su Hijo único al mundo” para que vivamos por él (1 Jn 4,9)³³.

Pero mayor importancia encierra la expresión “lleno de gracia y de verdad”, referida al “*Hijo único* del Padre” que habitó entre nosotros. Esta expresión *gracia y verdad* no deberá ser entendida en el sentido de ‘gracia santificante’ o de la verdad como conformidad de la palabra con la realidad objetiva; antes bien es tra-

30. Pues “plantar su tienda” o “habitar en la tienda” son expresiones que, en el Antiguo Testamento, dicen relación también al pueblo de Israel como morada de Dios (cf. Num 12,5; 2 Sam 7,6; Sal 78,60).

31. Cf. M.E. BOISMARD, *o.c.*, 82-85. Este “Dios con ellos” no es más que otra forma del nombre *Immanu El*: “Dios con nosotros”.

32. El término ‘gloria’ reaparece en el primer milagro (Caná): Jesús “manifestó su gloria” (Jn 2,11), en la resurrección de Lázaro: “si crees verás la gloria de Dios” (dice Jesús a Marta) (Jn 11,40). Pero más que en referencia a los milagros de Jesús en su vida terrena, habría que pensar en “la *gloria propia* del *Hijo único* del Padre” (Jn 1,14) y en la transfiguración, donde los discípulos “vieron *su gloria*” (de Jesús) mientras de la nube se oye una voz: “éste es *mi hijo* el amado” (Mt 17,5; Mc 9,7; “el elegido”: Lc 9,28-36). La gloria, pues, remite a la presencia divina.

33. M.E. BOISMARD, *o.c.*, 80-89.

ducción al griego de los términos hebreos *hesed* y *'emet* frecuentes en el Antiguo Testamento, cuyo verdadero significado es el de “misericordia y fidelidad”. En ellos se compendia la mejor definición del ser y el actuar de Yahvé, tal como fue formulada en el contexto de su actuación salvadora a partir de la alianza del Sinaí. Y que reaparece en el Nuevo Testamento en relación con la encarnación.

2) También R. E. Brown refiere el verbo *acampó* a la presencia viva y actuante de Dios en el tabernáculo del desierto (Ex 25.8-9) así como en Israel (Jl 4,17; Zac 2,14; cf. Ap 7,15) y finalmente en Jesús³⁴.

Pero sobre todo el binomio *charis-aletheia* remite a la polaridad *hesed-'emet*. “*Hesed* es la ternura o la misericordia de Dios al elegir a Israel sin méritos propios: sólo como expresión de su amor”; siendo traducido por ‘amor misericordioso’ o ‘ternura amorosa”. Mientras “*'emet* es la fidelidad de Dios a las promesas de la alianza”: traducido como ‘fidelidad, constancia o lealtad’: claves que remiten a Ex 34,6 (Dios clemente y compasivo lento a la ira, *rico en misericordia y fidelidad*) y se reflejan en el ámbito sapiencial (Sal 25,10; 86,15; Prov 20,28)³⁵.

Pues bien, Juan en el prólogo de su evangelio recoge este mensaje central de la antigua alianza y lo radicaliza a partir de Jesús. Si bien, en una línea similar, ya Pablo había apelado a las promesas hechas a Abrahán por Dios y ratificadas luego en la alianza del Sinaí: recordando, en Rom 15,8, la “verdad (=fidelidad) de Dios” (“hyper aletheías Theou”) con la que el mismo confirmó sus promesas a Israel; y su “misericordia (“hyper eleous”) para con los gentiles, que deben glorificar a Dios” por ello. Pablo pues coincide con Juan en la tesis de que “el Hijo único apareció en la tierra *lleno de amor misericordioso y de fidelidad*. Es decir, lleno de aquello que constituye la *esencia misma de*

34. Así R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan* (Madrid 1979) I,187.

35. Cf. L.J. KUYPER, “Grace and Truth: An Old Testament Description of God and its use in the Johannine Gospel”: *Interpretation* 18 (1964) 3-19.

*Dios*³⁶. Finalmente Brown se hace eco de la clave *morada-tienda* (*skene*) donde Yahvé se hizo presente en el desierto (Ex 25,8-9); en Sión (Jl 4,17; Zac 2,14), y en medio de su pueblo (Ez 43,7; cf. Ap 7,15; 21,3-4). Remitiendo también a la Sabiduría de Yahvé que plantó su tienda entre los hombres (Eclo 24,1-16)³⁷.

3) A su vez A. Wikenhauser, señala: “En la doble expresión ‘gracia y verdad’ el segundo término designa la manifestación de la benevolencia divina”; y es expresión “frecuente en el Antiguo Testamento para destacar la *fidelidad* de Dios al pacto con Israel”. Ahora, en Jn 1,17, se repite esta misma expresión no sólo referida en su plenitud a Jesús (“lleno de gracia y de verdad”) sino también a nosotros, pues “de su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia”, porque “la gracia y la verdad-fidelidad nos han venido por Jesucristo” (Jn 1,14b.17). Así los términos “lleno-plenitud-recibir” remiten a un *desbordamiento* singular de *misericordia-fidelidad* de Dios en Cristo; y que de él dimana y se difunde hacia nosotros³⁸. Todo ello como prolongación y reflejo de la gracia-fidelidad que *es Dios mismo* y que hecha carne en Jesús llega a ser, en y por él, “bien propio nuestro”³⁹.

Por eso Jesús no sólo proclama la verdad sino que él mismo *es la verdad* (= fidelidad): “Yo soy el camino, *la verdad* y la vida; nadie va al Padre si no es por mí” (Jn 14,6). “No es pues la doctrina acerca de Dios lo que él transmite, sino que es la realidad

36. M.E. BOISMARD, *o.c.*, 94-95.

37. R.E. BROWN, *o.c.*, I, 210-12, pone en relación la raíz hebrea ‘skn’ (morad-tienda) con ‘shekinah’ (gloria o presencia de Dios en medio de su pueblo) y con su “alianza constante” (*besed-‘emet*). Relaciona además el final del prólogo de Juan con el relato de la transfiguración en los Sinópticos (y la referencia en ambos casos a la contemplación de su “gloria”).

38. Como lo afirma Col 2,9-10: “porque en él habita corporalmente *toda la plenitud de la divinidad*, y vosotros mismos estáis llenos de él”. Cf. H. HÜBNER, art. *πληρωμα*: DENT II,1003, que insiste en el carácter de plenitud total.

39. Cf. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio de Juan* (Barcelona 1967) 77-78. Y apela a Ex 34,6; Sal 25,10; 40,11. En este contexto el autor señala que la palabra “gracia (benevolencia-misericordia)” reaparece sólo en 2 Jn 3; mientras el término “verdad (fidelidad)” es frecuente en el cuarto evangelio.

misma de Dios la que se revela... y se nos da en él". Por eso "quien le ha visto a él (Jesús) ha visto al Padre" (Jn 14,9) que en él actúa (Jn 14,10s) y que, siendo la verdad-fidelidad (*aletheia*), es también la vida (*zoé*) (14,6).

4) R. Schnackenburg insiste también en la fidelidad de Dios a la alianza cuya expresión culminante es el prólogo de Juan (1,14). Destacando la realidad del Logos que "estaba junto a Dios", se hizo carne y "acampó (*eskenosen*) entre nosotros" (Jn 1,1.14); y que recuerda aquel "acampar" de la Sabiduría que, brotando de la boca del Altísimo, fijó en Israel el lugar de su morada: "habita en Judá y planta tu tienda en Israel" (Eclo 24,3-4.12-13)⁴⁰.

Como novedad resalta el que la expresión griega "charis kai aletheia", así como el binomio *hesed-emet* frecuente en el Antiguo Testamento⁴¹, se refleja también en la plegaria del rey David como signo de su honda fe personal (2 Sam 2,6); así como en los Salmos (LXX) 24,10; 39,11-12; 60,8; 84,11-12. Y sobre todo en el Sal 88,15 donde la "misericordia-fidelidad" de Yahvé aparece en estrecha conexión con su *justicia* como atributo divino: "*justicia* y derecho sostienen tu trono; *misericordia* y *fidelidad* te preceden" (cf. Sal 113,1; 137,2; Prov 3,3; 14,22).

5) Según J. Mateos y J. Barreto el prólogo de Juan remite en primer término al concepto "gloria": en la alianza del Sinaí, Moisés pide a Yahvé hallar gracia ante sus ojos y que le dé a conocer el camino (Ex 33,12-16), rogándole: "muéstrame tu gloria (o tu rostro)". Pero Yahvé responde apelando a su gracia y su fidelidad: "yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia". Y añade: "me verás por la espalda, pero mi rostro no lo verás" (Ex 33,32-33).

En una nueva aparición divina en el Sinaí, Moisés exclama: "Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardó a la ira,

40. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan* (Barcelona 1980) I, 282.285.

41. Aunque la traducción más frecuente de "hesed" al griego (en el Antiguo Testamento: LXX) es, más que "charis", "*eleos* kai *aletheia*".

rico en misericordia y fidelidad” (Ex 34,6). Donde la expresión “*lleno de amor y fidelidad* define el ser de Dios en lo que constituye su riqueza y su gloria”. Pues bien, el cuarto evangelio acabará estableciendo la diferencia entre la antigua alianza de Moisés y la nueva en Jesucristo (definida ésta como *plenitud –plero-ma–*) desde la contraposición siguiente: si en la alianza *antigua* la ley (exterior) *se dio (edothē)* por medio de Moisés; en la alianza *nueva* (cf. Jer 31,31-34) la *misericordia y fidelidad* (gracia y verdad) *existió (egéneto)*: como realidad que brota del *ser* por y en Jesucristo que, “proveniente como Hijo del seno del Padre, nos lo ha dado a conocer” (Jn 1,17)⁴².

6) Ch. H. Dodd afirma que “*aletheia-‘emet*” (firmeza-fidelidad) son ante todo atributos divinos, ya que Dios es el único que es absolutamente fiel⁴³. Y resalta la originalidad de la expresión “*hacer (practicar) la verdad*”; así como la relación entre la verdad y la justicia (Sal 118, 160: “el compendio de tu palabra es la verdad y tus justos juicios son eternos”), insistiendo en la contraposición entre la “ley y su justicia” en el Antiguo Testamento y la “verdad y la vida” que es el propio Jesús⁴⁴.

7) A su vez S. Castro, afirma que “*hesed-emet*” (Ex 36,6) muestran bien “la actitud de Dios para con su pueblo. *Hesed* equivale a amor misericordioso; y *emet* expresa fidelidad y firmeza. Al ser aplicados a Cristo estos conceptos, se afirma en primer lugar que las cualidades del Dios del Antiguo Testamento se le traspasan; y en segundo lugar que Cristo, al convertirse en el

42. Cf. J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979) 71-72.75-80.

43. Así en 2 Sam 2,6 (“que Yahvé haga con vosotros misericordia y verdad”: oración de David); Sal 24,10 (las sendas de Yahvé son misericordia y fidelidad); 84,11 (la *gloria habitará en nuestra tierra*; la *misericordia* y la *fidelidad* se encuentran, la *justicia* y la *paz* se besan); 88,15 (“*mi fidelidad y misericordia* lo acompañarán (a David): él me invocará: *tú eres mi Padre, mi Dios, mi roca salvadora*”); Prov 14,22. Cf. Ch.H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978) 181-82.

44. Cf. Ch.H. DODD, *o.c.*, 182ss. La verdad en el Antiguo Testamento es la torah-ley (cf. Jn 1,17a: cf. Mal 2,6; Sal 118,142). Jesús no sólo trae la verdad revelada, sino que él mismo es la “verdad y la vida” (Jn 14,10).

amor leal de Dios, es la auténtica expresión del “amor inquebrantable de Dios” hecho carne⁴⁵.

8) H. Hübner⁴⁶, frente a la tesis que insiste en la verdad como rectitud o correspondencia entre la realidad objetiva y el discurso sobre ella, afirma que en la Escritura es decisivo el que la palabra *aletheia* traduzca casi siempre (en los LXX) el término hebreo *emet* (fiabilidad o firmeza) como referido a la autocomunicación divina; lo que modifica el sentido de la “aletheia” griega como mera revelación de verdades. De hecho la expresión de Jesús “hacer la verdad” (“poiein ten aletheian”: Jn 3,21; 1 Jn 1,6) o “estar en la verdad” (cf. Jn 8,44;) es totalmente ajena al espíritu helénico; pues entraña el sentido, no tanto de “escuchar la verdad” sino de “hacer *lo justo*” o lo recto o de *practicar la justicia* (el *sedeq* hebreo o *dikaioσύνη* en griego). Por eso el que hace (practica) la verdad, es de Dios (cf. Jn 8,46-47)⁴⁷. De un modo similar los adjetivos “alethos-alethinos” (utilizados en el griego clásico) remiten en el Nuevo Testamento a una realidad más profunda: a lo “verdadero en el sentido de fiable, firme, real, veraz, fiel”⁴⁸.

Un indudable carácter personalista está implicado también en las expresiones: “ser de la verdad” (= ser de Dios: Jn 18,37; 1 Jn 2,21; 3,19) o “caminar en la verdad” (2 Jn 4; 3 Jn 3s): remitiendo a la misericordia y fidelidad unidas a la clave nueva de la justicia (*dikaioσύνη*) (Ef 5,9), la fe (*pistis*) (1 Tim 2,7) y el amor (*agape*) (2 Jn 3). Finalmente Juan afirma de Dios no sólo que es la Verdad sino que es el Verdadero (“alethes-alethinos”), y como tal se revela en el Hijo (Jn 3,33; 7,28; 6,26; 17,3).

45. Cf. S. CASTRO SÁNCHEZ, *El Evangelio de Juan* (Madrid 2001) 46-47.

46. H. HÜBNER, art. ἀληθεία: DENT 1,171-80.

47. En el Nuevo Testamento es importante la expresión “hacer la verdad” (Jn 3,21; 1 Jn 1,6); u “obedecer a la verdad” (en Pablo: Rom 2,8; Gal 5,7; cf. 2 Tes 2,12; 1 Pe 1,22) de Dios (Rom 1,25; 3,7; 15,8), de Cristo (2 Cor 11,10), o del evangelio (Gal 2,5,14; cf. Col 1,5). “Verdad” que está unida al “Logos” (2 Cor 6,7; Ef 1,13; Col 1,5; 2 Tim 2,15) y al “Pneuma” (Jn 14,17; 16,13; 1 Jn 4,6).

48. Cf. HÜBNER, *a.c.*, 173.

A su vez K. Berger afirma que la ‘gracia’ (*charis*) tiene un doble sentido relacional: el de *don* (o condescendencia-ayuda-salvación gratuita) divino y el de *gratitud* o correspondencia humana⁴⁹.

Por último, incluso R. Bultmann reconoce: “Cuando se dice que él (Jesús), como la ‘Palabra hecha carne, está lleno de *charis* y de *aletheia*’, se quiere decir que en él se halla la realidad de Dios como don. La palabra de Dios es la verdad (Jn 17,17) porque en ella se revela *la realidad de Dios*” (aunque habría que añadir: en su plenitud total y singular)⁵⁰.

Finalmente cabe recordar el Apocalipsis que completa el prólogo de Juan al referirse a Jesús como “el Amén, el testigo: el (que es) *fiel y veraz* (*ho martys ho pistós kai alethinós*), el principio de la creación de Dios” (Ap 3,14; cf. Ap 1,5: *ho martys ho pistos*). O como Alfa y Omega, primera y última palabra de la *fidelidad* de Dios, que juzga con *justicia* (Ap 19,11; cf. Ap 21,5; 22,6)⁵¹.

c) La clave “gloria”, que se refleja en la humanidad de Jesús. Gloria que es “propia del Hijo único del Padre *lleno de gracia-verdad* (misericordia-fidelidad): lo que Dios mismo es; pero como traducción exacta en carne y finitud de aquella “fidelidad-misericordia infinita” que Dios es.

Y sin embargo ni los profetas (en la Antigua Alianza) ni la Iglesia (en la Nueva Alianza) exigen para sí mismos una fe fiducial, sino una fe “objetiva” (pues no creemos *en* los profetas o *en*

49. Aparece 4 veces, sólo en Juan 1,14-17: K. BERGER, art. *Χάρις*: DENT II,2053.

50. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981) 434.

51. En este marco es interesante la pregunta que se formula G. EBELING: “¿Qué otra cosa es la fe más que *el abandono de sí mismo en Dios?*”, en: *Das Wesen des christlichen Glaubens* (München-Hamburg 1965) 86ss. Desde esta perspectiva la fe es la mejor expresión del misterio de la encarnación: pues Jesús como el supremo “testigo de la fe” atestigua al máximo “lo que significa abandonarse a sí mismo en Dios (o ‘perderse en él’) no sólo en la vida sino también en la muerte” –en la suprema oblación en la cruz–, convirtiéndose así en ‘fundamento de nuestra fe’ a través de la resurrección”, donde se consuma ese ‘abandono de sí mismo en Dios’. Cf. W. THÜSSING, en: K. RAHNER-W. THÜSSING, *o.c.*, 140-41.173-74.

la Iglesia sino *a* los profetas o *a* la Iglesia), porque una *entrega total* sólo se puede ofrendar a Dios. Pues bien; este desplazamiento de la fe-confianza personal a la fe objetiva o doctrinal irá unida a la transición desde el Dios del don “infinito” abierto (de las promesas o del futuro) a un Dios “definido” como Dios del pasado (como mero legislador y juez). Así, al ser sustituido el “creer *en alguien*” por el “creer *algo*”, sobrevino la transición desde la fidelidad-adhesión personal como centro de la salvación a una mayor insistencia en las obras: o a una mayor valoración de nuestros propios méritos cara a esa salvación.

Por eso es preciso retornar a la “fe integral” (que no es ni la mera fe fiducial ni la mera fe doctrinal en un conjunto de verdades) o complexiva (a la vez personal y doctrinal o formulada) que implicaba todavía en Pablo, como clave central, la *fe de Cristo* (*fides Christi*) y no sólo la *fe en Cristo*.

Porque, en efecto, la fe veterotestamentaria, en su sentido pleno coincidía con la *‘emuna*. Este término hebreo, de la misma raíz que la palabra *amén*, equivale a “firme, seguro, fiable” o a “lo auténtico-verdadero”, que excluye todo engaño. Desde esta perspectiva “la fidelidad y solidez de Dios como *‘emet-‘emuna* no son propiedades accidentales que podrían no darse en él”, sino que “son la expresión (plena) de la divinidad misma de Dios”. De ahí que el término *amén* (en respuesta) “manifieste el reconocimiento teórico y práctico, por parte del ser humano, del ser y el actuar de Dios: la validez absoluta de su designio y de la conformidad plena del hombre con él”. Esto mismo viene expresado con la palabra “creer (confiar en)” y la relación bilateral que implica. Así, ante el Dios que establece su alianza con Israel, la fe de éste viene a ser una relación con Dios que afecta al hombre por entero: en su vida personal y su comportamiento social. Pues “si no creéis no subsistiréis” (Is 7,9) referido a Israel, cuya pervivencia se basa únicamente en su confianza en Dios⁵². Algo que se expresará en los salmos como un “acogerse” o “refugiarse” en Yahvé.

52. H. U. VON BALTHASAR, “Fides Christi”, 62-64.

En consecuencia la *fe-fidelidad* se puede afirmar tanto de Dios como de Jesús y en y por él de los creyentes, implicando así una mutua interrelación o comunión. De este modo “la *fides-fidelitas* de Dios –su fidelidad a la alianza que brota de la fidelidad que *él mismo es* (al ser absolutamente fiel a sí mismo)– son el fundamento de la forma específicamente humana de la ‘fides’” como fidelidad humana que surge de la perfecta confianza en Dios en cuanto Dios fiel. Pues bien, es este dinamismo el que Jesús asume en toda su plenitud (y no la fe-“pistis” en el sentido de la *veracidad* de un anuncio o de unas proposiciones formuladas y asumidas o aceptadas por verdaderas). En consecuencia no se trata aquí de Cristo como mero objeto de la fe (y el consiguiente anuncio de sus discípulos), sino como el “autor” que les precede como el primero de los creyentes, incorporándolos a su propia fe y haciendo así posible la fe de estos. Por tanto Jesús es autor, no en sentido causal o ejemplar: como aquél que vive antes la fe para ser luego modelo nuestro; sino como aquél que acuña e imprime en nosotros su misma fe vivida al incorporarnos (como cuerpo suyo) a él como cabeza nuestra. No se trata por tanto de una mera imitación por nuestra parte de su fe; sino de nuestra participación vital y activa en su misma fe⁵³. Por eso la fe que Jesús exige a sus discípulos es la misma por la que él confía radicalmente en el Padre y se dirige a él desde esa confianza total.

5.2. La “Fe de Cristo” según Pablo⁵⁴

a) *La fe de Jesús como principio y fuente de nuestra justificación.*

En Pablo la fe aparece vinculada sobre todo con la justificación; pero centrada en la fe personal de Jesús. Así en Rom 1,16-17: “el evangelio es *poder de Dios* para la salvación de *todo el que*

53. H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 65-66.

54. Cf. A. VANHOYE, Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?: *Biblica* 80 (1999) 1-21; R. VIGNOLO, “La fede portata da Cristo. Πίστις Χριστοῦ in Paolo”, en: G. CANOBBIO, *La Fede di Gesù* (Bologna 2000) 43-68.

cree (judío o griego) porque *en él se revela la justicia de Dios*, pasando de una fe a otra fe, según está escrito: ‘el justo vive de la fe’” (cf. Hab 2,4)⁵⁵.

A partir del pasaje el texto más importante a tener en cuenta es Rom 3,21-22: “Mas ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia (*dikaio syne*) de Dios, atestiguada por la ley y los profetas: la justicia de Dios por (medio de) *la fe de Jesucristo (dia pisteos Iesou Christou)*, para todos los que creen, sin distinción”. Según este texto la justificación acaece por medio de “la fe (*propia*) del mismo Jesucristo”, única mediación por la que nos viene la justificación proveniente de Dios; y no por medio de nuestra “fe en Cristo” (ya que esto equivaldría a afirmar la fe como “obra nuestra” generadora de justificación). Lo que contradeciría el principio fundamental de Pablo de la justificación por la fe sola.

En suma: la revelación de la nueva justicia de Dios acaece, no a través de algo que provenga de nuestra propia iniciativa (ni siquiera de *nuestra fe en Cristo* como obra nuestra) sino a través de nuestra incorporación a la fe-fidelidad personal *del mismo* Cristo que, a partir de la encarnación y siendo idéntica –en su radicalidad– a su entrega y obediencia hasta la muerte, nos conduce a la “vida para Dios”. Así, muertos al pecado, vivimos “en Cristo para Dios” (Rom 6,10-11)⁵⁶.

Desde esta perspectiva, pues, cabe pensar en el dinamismo siguiente: la “misericordia y fidelidad de Dios” que es eterna (y como tal no sufre variación alguna) acaece como justicia –o “recta relación”– de Dios para con el hombre. De ahí que, según Rom 3,3, la infidelidad de los judíos (o la nuestra) no pueda suprimir la eterna y justa “fidelidad de Dios” (*ten pistin tou Theou*) a sus promesas o a la alianza. Ahora bien, esa jus-

55. El pasaje de Hab 2,4, citado en Rom 1,17; Gal 3,11 y Heb 10,38, insiste en la justificación por la fe y no por la mera ley.

56. La clave “por la fe de Cristo” coincide más con las fórmulas frecuentes en Pablo, según las que Dios realiza la salvación “por (medio de) Cristo” (cf. Rom 5,10; 2 Cor 5,18 etc.).

ticia-fidelidad (*dikaiosyne-pistis*) de Dios se revela y hace carne en la *pistis* de Jesús como fe-fidelidad concretada en su obediencia humana (como respuesta total a la fidelidad de Dios-Padre). De este modo la autocomunicación de Dios se encarna y manifiesta (se traduce humanamente) en la fe de Jesús y en su justicia: o en su justa obediencia, que brota de su confianza y entrega radical al Padre⁵⁷.

Pues bien; de la fe de Jesús participamos (en un sentido corporativo) y vivimos los creyentes⁵⁸. Por lo que Rom 3,21 puede ser interpretado en relación con 1 Cor 1,30: Cristo fue hecho *para nosotros* “justicia (*dikaiosyne*) de Dios”. Nos encontramos así con una línea descendente: la *misericordia-fidelidad* de Dios reveladas en y por Cristo, que cumple la voluntad de Dios-Padre en absoluta *fidelidad creyente* (o en una entrega *obediente* hasta la muerte) realiza y hace carne la *justicia de Dios*, y nos incorpora –en una línea ascendente– abriéndonos así el camino a través de sí mismo hacia la “vida en Cristo para Dios” (Rom 6,10-11)⁵⁹.

b) La fe de Jesús en las epístolas protopaulinas⁶⁰

Un tema discutido desde hace 3 décadas. Se trata de fórmulas en genitivo: “la fe *de* Jesucristo”, que aparecen en 7 pasajes distintos: en la carta a los Romanos (2 veces: Rom 3,22 y 26)⁶¹;

57. De hecho Rom 5 implica la comparación Cristo-Adán y la referencia a la “justicia”: por la desobediencia de Adán muchos devienen pecadores; por la obediencia de Cristo muchos devienen *justos* (Rom 5,19) (cf. Flp 2,8: se anonadó hecho obediente hasta la muerte). Esta obediencia radical de Cristo es fundamento de nuestra justificación. Pero la obediencia es “obediencia de la fe” (*hypakoe pisteos*: Rom 1,5 y 16,26: repetida al comienzo y final de Rom).

58. Tal como se refleja en Rom 3,26; 4,16; desde un claro paralelismo (salvífico) con los hijos que “proceden de la *fe de* Abraham” (y no de la *fe en* Abraham).

59. Cf. W. THÜSING, en: K.RAHNER-W. THÜSING, *o.c.*, 178-183.211-224 (y consecuencias cara a la conciencia psicológica de Jesús: p. 224ss).

60. I.G. WALLIS, *o.c.* 65-127.

61. Rom 3,22: “se manifestó la justicia de Dios por *la fe de Jesucristo* (*dia pisteos Iesou Christou*), para todos los que creen, sin distinción”. Y Rom 3,26: Dios se manifiesta como justo “y que justifica a todo el que (proviene) *de la fe de Jesús*” (*ton ek pisteos Iesou*).

a los Gálatas (4 veces: Gal 2,16 a-b; 2,20; 3,22)⁶²; y a los Filipenses (1 vez: Flp 3,9)⁶³.

¿Pudo haberse referido Pablo, en todos estos casos, a “la fe de Cristo”?⁶⁴. Dos datos nos inclinan hacia una respuesta afirmativa. En primer lugar la interpretación de la muerte de Cristo como un acto de obediencia y de entrega de su vida entera (cf. Rom 5,17-19; Flp 2,8); pero, dada la relación entre *fe* y *obediencia* que se refleja alguna vez en Pablo (cf. Rom 16,26), la *pistis Christou* puede ser “fe (obediencia) de Cristo”. Y otro segundo dato coincide con el rechazo, por parte de Pablo, de “las obras de la ley”, resaltando así la impotencia de toda iniciativa humana cara a la salvación: por lo que ésta quedaría excluida a partir de la *sola fe del creyente* (que vendría a ser así mera *obra humana* nuestra). Por eso parece claro que, cuando Pablo habla de la fe en relación con Cristo está hablando de la *propia fe de Cristo* (y no de nuestra fe en él; porque de ser así la fe vendría a ser obra o mérito nuestro)⁶⁵.

Desde esta perspectiva también tiene importancia “la correlación, en el Antiguo Testamento, entre la *justicia* (o rectitud) y la *fidelidad* de Dios”: ambas en estrecha relación con la alianza. Un dinamismo o una ecuación que se refleja también en Pablo, pues cuando asocia íntimamente con Cristo la ‘*pistis*’ y la ‘*dikaioyne*’

62. Gal 2,16a: el hombre “no se justifica por las obras de la ley, sino por la *fe de Jesucristo*” (*dia pisteos Iesou Christou*). Gal 2,16b: “esperando ser justificados por *la fe de Cristo* (*ek pisteos Christou*). Gal 2,20: “vivo en la *fe (la) del Hijo de Dios* (*en pistei zo te tou hyou tou Theou*), que me amó” (y se entregó por mí). Gal 3,22: “para que la promesa fuera dada a los creyentes *por la fe de Jesucristo* (*ek pisteos Iesou Cristou*)”.

63. Flp 3,9: frente a “mi justicia, la (que procede) de la ley” está “la justicia de Dios, (basada) en la fe: la (que proviene) por *la fe de Cristo* (*ten dia pisteos Christou*)”.

64. J.D.G. DUNN rechaza la hipótesis de un genitivo *subjetivo* (referido a la persona de Jesús) porque en tales pasajes (excepto Gal 2,20 y Flp 3,9) la palabra *fe* no lleva artículo determinado (cf. I.G. WALLIS, *o.c.*, 128, nota 1).

65. Cf. I.G. WALLIS, *o.c.* 65-67, resaltando la impotencia de toda iniciativa humana. Aunque M. Lutero optó por el genitivo *objetivo* (la “fe *en* Cristo”) como principio de la salvación; y no por el *subjetivo* (la fe *de* Cristo).

de Dios, afirma la fe (de Jesús) como la encarnación (o manifestación) de la justicia-*justificación* y la *fidelidad* divinas vinculadas a su alianza.

Pero ¿existe alguna relación entre la fe (personal) *de* Jesús y nuestra fe *en él*? Pues si la fe *de* Cristo viniese a sustituir sin más la fe de los creyentes *en él*, nuestra *fe en* Cristo (como salvador) quedaría prácticamente eliminada en el proceso salvífico (ya que bastaría con adherirnos a su propia fe personal, pero sin hacerla carne en nosotros). Así pues: ¿pudo Pablo haberse referido a “la fe de Jesucristo”? Nos encontramos ante el dilema siguiente: a) si la salvación es mediada sólo por nuestra fe (en Cristo), esta se convierte en una obra meritoria cara a la justificación; b) pero, si la salvación proviene sólo por la única ‘fe de Cristo’ ¿dónde se incardina la respuesta humana creyente (o nuestra participación en la justificación)?

La única solución a este dilema es el planteamiento corporativo o inclusivo que el propio Pablo sugiere (vinculando la humanidad de Cristo a su ‘cuerpo eclesial’), y considerando nuestra fe como originada en última instancia en y por la *fe de Cristo* como cabeza, de la que participamos también los creyentes que, como “cuerpo de Cristo”, hacemos nuestra su propia fe. Por eso no le falta razón a T.F. Torrance cuando insiste en que la fidelidad de Dios, de Cristo y de los creyentes implica el que la *pistis Iesou Christou* no se refiera sólo a la fidelidad de Cristo (fe *de* Cristo); ni sólo a nuestra respuesta en fidelidad (fe *en* Cristo), sino a la conjunción de ambas en la alianza de y con Dios⁶⁶.

Es verdad que, en las epístolas protopaulinas (Rom, 1 y 2 Cor, Gal, Fil, 1 Tes y Flm), además de los 7 pasajes citados como ‘*pistis Christou*’, la palabra ‘*pistis*’ aparece rigiendo un término en genitivo en otras 20 ocasiones (p. ej: la fidelidad (‘*pistis*’) de Dios: Rom 3,3; o la fe de Abrahán: Rom 4,3.5.12.16)⁶⁷. Sin embargo

66. T. F. TORRANCE, “One Aspect of the Biblical Conception of Faith”: *Exp-Tim* 68 (1956) 111-114; I.G. WALLIS, *o.c.*, 68-69 y nota 23.

67. Y ello sólo en Rom. Por eso I.G. Wallis (*o.c.*, 68-72) concluye que la diversidad de formulaciones apenas aclara la cuestión. La solución deberá partir del contexto y sobre todo de razones o claves teológicas.

sigue planteado el dilema de que la mera fe *en* Cristo nos conduciría a la afirmación de la fe como obra nuestra y por ello al “mérito” de nuestras propias obras (algo que Pablo rechaza); mientras que la mera “fe *de* Cristo” nos plantea a su vez la cuestión de *nuestra* participación real y activa en el misterio de la salvación. La única solución a este dilema sólo puede venir por la clave paulina de la participación de la Iglesia como *cuerpo de Cristo en él como Cabeza*: lo que implica la afirmación de nuestra fe personal (*en* Cristo) como incorporada en la fe personal *de* Jesús, haciéndola nuestra. Sólo así, apelando a claves teológicas, pueden superarse las divergencias gramaticales (fe *de* o *en*).

Otras formulaciones más concretas: Rom 3,22 (ahora se ha manifestado “la justicia de Dios por *la fe de* Jesucristo (*dikaiosisyne de Theou dia pisteos Iesou Christou*) para todos los que creen”. Mientras Rom 3,26 remite a la tolerancia de los pecados pasados desde “la paciencia de Dios para manifestar su justicia en el presente y para ser él mismo *justo y justificador* en favor de aquél que *vive (participa) de la fe de Jesús (dikaion kai dikaiounta ton ek pisteos Iesou)*. Sin embargo se ha entendido el “por la fe de Jesucristo” (*dia pisteos Iesou Christou*) en relación con el ‘para todos los que creen’ (*eis pantas tous pisteuontas*): es decir, de una fe como respuesta personal nuestra autónoma. Lo que no parece aceptable, porque los primeros capítulos de Rom remiten a una situación de perdición anterior a la venida de Cristo: tanto los paganos como los judíos “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios” (Rom 3,9-20.23). Si bien luego, frente a esta incapacidad radical del hombre para responder a Dios, Rom 3,21 y 5,6-11 insisten en la revelación de la justicia de Dios vinculada a la fidelidad de Dios a su alianza. Una fórmula que hunde sus raíces en el Antiguo Testamento: sobre todo en los salmos⁶⁸, donde el comportamiento de Dios (descrito como *sēdaqab, mispat* –justicia–, o *hesed-ēmunah* –misericordia-fidelidad–) va unido a la alianza entre Dios y su pueblo (pero no como un hecho pretérito, sino como algo renovado sin cesar).

68. Cf. Dt 32,4; Sal 19,8-9; 33,4; 36,5-6; 40,10; 88,11-12; 92,3; 96,13; 100,5; 111,7; 119,75.86.90; 138; 143,1; e Is 11,5; 25,1; Jer 42,5.

c) La “obediencia de la fe”, en Jesús

Ya hemos aludido a la relación entre *fe* y *obediencia* que se refleja en Pablo, quien habla de la “obediencia de la fe” de Jesús al Padre hasta la muerte (Rom 1,5; 16,26: principio y final de la carta)⁶⁹. Esta obediencia o sometimiento *creyente* y amoroso de Jesús se refleja sobre todo en la fórmula “era preciso (necesario)”⁷⁰ en relación con la pasión y la muerte (“el Hijo del hombre *tiene que padecer mucho*”: Mt 16,21 = Mc 8,31 y Lc 9,22; 17,25, etc.) remitiendo a la voluntad o “mandato” del Padre (cf. Jn 10,18; 12,49-50) que Jesús tiene que cumplir. Más aún, este Jesús *obediente* a la voluntad del Padre, “se anonadó, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz” (Flp 2,8). Así, “siendo Hijo, aprendió por los padecimientos la obediencia” (Heb 5,8) viniendo a ser para nosotros fuente de salvación eterna, pues “por la obediencia de uno (Jesús) muchos serán justificados” (Rom 5,19).

La fe-obediencia de Jesús alcanza en la cruz su máxima expresión, su radicalización plena. En la oscuridad de sus padecimientos y el abandono del Padre, Jesús mantiene su fe-confianza y su entrega total en sus manos (Lc 23,46). De este modo la fe de Jesús es también la raíz de su oblación sacrificial y su entrega absoluta al Padre en un sacrificio nuevo: no como oblación de cosas sino en la entrega de sí mismo en radical fidelidad (como vaciamiento hasta la muerte) y que, en y por la resurrección, desemboca en el corazón del Padre. Consumando así el doble dinamismo: la fe-fidelidad de Dios hecha carne en Jesús hasta la muerte y que en y por su resurrección, retorna al Padre como respuesta en fidelidad radical.

69. Sólo esta fe como autodonación radical del ser humano al Padre y en respuesta a la fidelidad-amor salvador de Dios, es la verdadera fe *justificadora* o fuente de justificación (desde un apoyarse en ese Dios fiel). Como lo recalcó Lutero, frente a la mera fe como conocimiento de verdades. Trento reconoció que la justicia de Dios no es sólo aquella “qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit” [DH 1529; cf. Agustín, *De Trin.* 14,12.15 (PL 42, 1048)].

70. Expresión frecuente en los Sinópticos: W. POPKES, art. δεῦ: DENT I, 840-42.

Finalmente, en esta obediencia-entrega, la fe-fidelidad de Jesús constituye la verdadera fuente de su respuesta y su autodonación al Padre en favor nuestro: y con ello de toda su actuación moral. En un doble sentido: como fuente de libertad realizada desde la plenitud del amor, y por ello como ausencia de pecado en su vida. Y así como expresión de la singular *conciencia moral* de su propia santidad⁷¹.

5.3. La tradición del Mesías como “hombre de fe”.

La referencia al Mesías como “creyente” hunde sus raíces en el Antiguo Testamento, como se refleja en el salmo 88 cuando habla de la fidelidad (*emunah*) de Dios para con David (v. 25: “estarán con él mi fidelidad y misericordia y en mi nombre se alzará su poder”; y v. 29: “le mantendré eternamente mi piedad, y mi alianza con él será fiel”). De modo que, aún a pesar de la rebelión de Israel, “no apartaré de él *mi misericordia* ni faltaré a *mi fidelidad*: no quebrantaré *mi alianza*” con él (v. 30-35). Culminando en la petición: “¿dónde está tu antigua *misericordia*, Señor, la que por *tu fidelidad* juraste a David?” (v. 50) y estableciendo una estrecha vinculación entre la fidelidad de Dios mismo y su manifestación a través del Mesías como ‘un hombre de fe’. Algo que aparece en la primera Iglesia en el título “Cristo” aplicado a Jesús, a la luz del mesianismo davídico. A través de esta fe seguiría en vigor la fidelidad de Dios a su alianza.

Pues bien, desde este trasfondo judío la expresión de Pablo “por la fe de Jesús Cristo (Mesías)” (“*dia pisteos Iesou Christou*”: Rom 3,22) puede ser referida a la fe de Jesús, a través de quien se revelará tanto la fidelidad de Dios a su alianza como su justicia. De manera que la fe-fidelidad (*pistis*) de Cristo tiene su fundamento en la fe-fidelidad (*pistis*) de Dios. O, dicho de otra

71. Sorprende el hecho de que Jesús, aún siendo tentado, no muestre tener conciencia de pecado (Jn 8,46; cf. Heb 4,15) ni pida perdón para sí durante su vida ni en su muerte. Siendo así que cuanto más religioso es el hombre, mayor conciencia tiene de la necesidad de perdón (sobre todo ante la muerte).

manera: la fidelidad de la alianza divina concretada en la fe de Abrahán, Moisés o David, se revela plenamente (y se encarna) en y a través de la fe de Jesús. Sin que quepa ya distinción alguna (sobre todo en los escritos paulinos) entre “fe” y “fidelidad”⁷². De hecho Pablo atribuye el adjetivo ‘pistós’ tanto a Dios (cf. 1 Cor 1,9; 10,13; 2 Cor 1,18; 1 Tes 5,24) como a los creyentes (1 Cor 4,2.17; 7,25), con el doble significado: bien de “fiable-fidedigno” (*trustworthy*) (cf. 1 Cor 1,9; 4,2; 10,13; 2 Cor 1,18), o de leal (justo)-veraz (*trusting-faithful*) (cf. 2 Cor 6,15; Gal 3,9)⁷³.

Finalmente, según la Epístola a los Gálatas, somos justificados “no por las obras de la ley sino por la *fe de Jesucristo* (*dia pisteos Iesou Christou-ek pisteos Christou*)” (Gal 2,16). Lo que acaece por nuestra incorporación a él, pues Pablo afirma: “estoy concrucificado con Cristo”, de manera que “ya no vivo yo sino que es Cristo quien vive en mí”. Y por eso añade: “vivo en *la fe del Hijo* de Dios que me amó y se entregó por mí” (Gal 2,19-20); de modo que la promesa nos fue otorgada a los creyentes por *la fe de Jesucristo* (*ek pisteos tou Christou*) (Gal 3,22)⁷⁴.

La carta a los Gálatas afirma pues una estrecha relación entre la fe de Cristo y la del creyente, mientras Romanos desarrolla más la dimensión de la fe de Cristo como obediencia –Rom 4,3.9– a partir de la figura de Abrahán como modelo de fe.

En resumen: podemos afirmar que, en los siete pasajes (2 en Rom; 4 en Gal y 1 en Flp) en los que aparece la expresión ‘fe de Cristo’ (*pistis Christou*), Pablo se refiere en todos ellos a la fe pro-

72. Cf. sobre todo: R. BULTMANN, art. πιστεύω: GLNT X,400-409.415-19.422-31.

73. Cf. I.G. WALLIS, *o.c.*, 72-78.

74. La frase “por las obras de la ley” aparece 3 veces en Gal 2,16: la primera yuxtapuesta a “la fe de Cristo”: pues “nadie se justifica por las obras de la ley sino por la *fe de Jesucristo* (‘*dia pisteos Iesou Christou*’); la segunda se refiere a nuestra *fe en* Cristo: “nosotros hemos *creído en* Cristo Jesús” (eis Christon Iesoun episteusamen); y la tercera: “esperando ser justificados por la *fe de Cristo* (*ek pisteos Christou*) y no por las obras de la ley, pues por estas nadie se justifica”. En la primera y la última se trata pues de la fe de Cristo, pues referida a la fe en Cristo implicaría la salvación como mérito. Cf. I.G. WALLIS, *o.c.* 102-105.117.

pia de Cristo. Pero, al estudiar el significado de estas fórmulas para el apóstol, aparecen otras claves adicionales en las que *pistis* también puede referirse a la fe de Cristo: p. ej., las citas de Hab 2,4 (“el justo vivirá de la fe”) en Rom 1,17 y Gal 3,11⁷⁵. Y la afirmación de que todas las promesas de Dios son en Jesús un “sí” definitivo (cf. 2 Cor 1,19-20), desde la contraposición entre las obras de la ley y la fe⁷⁶. De estos pasajes se deduce que el interés de Pablo por la fe de Jesús es de carácter soteriológico: está motivado por su comprensión de la *justicia* divina como *justificación* del hombre.

6. Nuestra incorporación a la fe de Cristo como cabeza nuestra

6.1. La fe de Jesús en la carta a los Efesios

Siendo escasas las referencias al verbo “pisteo” en Efesios⁷⁷, sólo un pasaje refleja la clave paulina de la *pistis Christou*: Ef 3,12 que, en una alusión implícita a Cristo (cf. v. 11), habla de lo que acaece “a través de *la fe de él*” (*dia tes pisteos autou*)⁷⁸. El artículo que rige el término *pistis* resalta *la* “fe de él”, excluyendo aquí el sentido de la “fe en él”, que aparece en otros pasajes que hablan de los “creyentes en Cristo Jesús” (*pistoi en Christo Iesou*: Ef 1,1) y de la “fe en el Señor Jesús” (*pistis en to kyrio Iesou*: Ef 1,15).

La naturaleza y la función de la fe en Efesios muestra una compleja estructura con diferentes perspectivas. Por una parte resalta la importancia de la fe en el proceso salvífico: unida a la

75. Otra cita de Hab 2,4 en Heb 10,38 pero con un sentido distinto.

76. Cf. M. BARTH, “The Faith of the Messiah”: *HeythJourn* 10 (1969) 364.

77. Cf. I.G. WALLIS, *o.c.*, 128ss. Sólo usa el término “creyentes”: “vosotros, que escucháis la palabra de la verdad, *en la que habéis creído (pisteuontas)*, el evangelio de la salvación”. Y “la excelsa grandeza de su poder para nosotros los creyentes” (Ef 1,13.19).

78. El pasaje habla del “plan eterno que (Dios) ha realizado en Cristo Jesús, en quien tenemos la seguridad de acercarnos a él confiadamente *por su fe* (la fe de él)” (*dia tes pisteos autou*) (Ef 3,11-12).

escucha del evangelio y al sello del creyente por el Espíritu (1,13): todo ello acompañado por la gracia de Dios en y por Cristo. La fe aparece también como don de Dios: pues “por gracia habéis sido salvados por la fe; y esto no por vosotros sino como don de Dios (*Theou doron*)” (Ef 2,8). Pero en ese contexto se habla de que hemos sido ‘con-vivificados’, ‘con-salvados’, ‘con-resucitados’ y ‘con-sentados’ con Cristo: y ello por gracia y por la fe (*dia pisteos*) y no por vosotros: de lo que nadie puede gloriarse (Ef 2,5.8-9). De modo que el “por *su fe*” (*dia tes pisteos autou*) remite al “en Cristo Jesús, nuestro Señor” (*en to Christo Iesou to Kyrio hemon*) del verso anterior.

Pues bien, en Ef 2,18 es especialmente significativo el acceso a Dios a través de Cristo. Porque si comparamos el pasaje principal de Ef 3,12 con 2,18 parece quedar excluido un genitivo objetivo (fe en Cristo), siendo más bien un genitivo subjetivo: la *fe de Cristo mismo*, en y por quien tenemos acceso a Dios a través de su fe (de Cristo). Esto vendría avalado por Ef 3,14-21, donde Pablo pide que los efesios sean fortalecidos “por su Espíritu” (del Padre); y que “Cristo habite por la fe en vuestros corazones (*dia tes pisteos en tais kardiais hymon*)”. Pues bien: la presencia del Espíritu como agente nos hace pensar también en la presencia de Cristo que habita en nosotros y que es asegurada por la *fe de Cristo* mismo como agente. Por eso es posible que la referencia a la fe de Cristo tenga que ver con el “por la fe” (*dia tes pisteos*: de Ef 3,12.17).

Frente a la ‘*pistis Christou*’ en Rom, Gal y Flp, en este pasaje de Ef no queda tan claro el contenido de la fe de Cristo. Aunque (en el espíritu de esas tres epístolas) algunos autores piensan en la fe de Cristo en la clave ‘fidelidad de Dios’⁷⁹. Sin embargo, y aún siendo el esquema similar al de Rom, Gal y Flp, no se destaca aquí la función ejemplar de la fe de Cristo, antes bien Ef aporta algo nuevo: dada su insistencia en el cuerpo de Cristo-

79. Así lo hace M. BARTH, *Ephesians* (New York 1974) I,224-25, que en Ef 2,8 identifica en la ‘*pistis*’ esta triple dimensión: fidelidad de Dios-fe (fidelidad) de Cristo-fe humana nuestra.

Iglesia, es más clara la “intercomuni3n” entre la fe de Cristo y la nuestra⁸⁰. La fe de Jes3s es la base de donde brota la fe de los creyentes (cf. Ef 1,13-15) y tiene que ver con el don de Dios y de su gracia: por eso hay una estrecha relaci3n entre la comunicaci3n-comuni3n del amor divino y la fe de Cristo como fuente de la nuestra (Ef 6,23). Pues bien: esta relaci3n estrecha entre Cristo y el creyente podr3a explicar el que la fe de los creyentes parezca como si fuese ignorada en esta carta al ser subsumida en la fe abarcante de Cristo, cabeza nuestra (Ef 3,2-19), resaltando de tal modo la intimidad entre Cristo y los creyentes que la fe de estos puede ser expresada como “fe de Cristo” que avala y sustenta toda respuesta humana. Por eso podemos acabar diciendo que “para el autor de Ef la fe (nuestra) forma parte de la elecci3n previa y el prop3sito (o predestinaci3n) por parte de Dios en Cristo”⁸¹ de los “creyentes en Cristo Jes3s” (Ef 1,1; 3,6).

6.2. La fe de Cristo Jes3s en las ep3stolas pastorales: 1 y 2 Tim.

Aunque los t3rminos “piste3o-pistis-pistos” abundan en 1 y 2 Timoteo, sorprende la ausencia de la f3rmula “fe de Jes3s” o “de Cristo” (“pistis Iesou” o “pistis Christou”). En cambio nos encontramos con una serie de f3rmulas que vinculan la fe con la expresi3n “en Cristo Jes3s”. As3:

- 1 Tim 1,14: en Pablo “sobreabund3 la gracia de nuestro Se3or con la fe y la caridad: la (que es) en Cristo Jes3s (*meta pisteos... tes en Christo Iesou*)”.
- 1 Tim 3,13: “los que desempe3an bien su ministerio alcanzar3n honra y entereza (*pollen parresian*) en la fe: la (que es) en Cristo Jes3s (*en pistei te en Christo Iesou*)”.

Y en otros dos pasajes Pablo recomienda a su disc3pulo Timoteo:

80. La clave *cuerpo de Cristo* (*soma tou Christou*), referido a la comunidad, es frecuente en: Rom (12 veces); en 1 Cor (25 veces); y en Ef (10 veces).

81. Cf. I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus*, 134.

- 2 Tim 1,13: “retén los sanos discursos, que de mí oíste, inspirados en la fe y la caridad: la (que es) en Cristo Jesús (*en pistei kai agape, te en Christo Iesou*)”.
- 2 Tim 3,15: “conoces las escrituras sagradas que pueden instruirte en orden a la salvación por la fe: la (que es) en Cristo Jesús” (*dia pisteos tes en Christo Iesou*).

En todos estos casos la colocación del artículo, siempre después de la fe, excluye el sentido de la “fe (nuestra) en Cristo Jesús”; mientras parece remitir a una fe que es propia de Cristo⁸². Tal como se refleja en otros pasajes similares: como 2 Tim 1,1, donde Pablo habla de “la promesa de vida: la (que es) en Cristo Jesús” (*epaggelian zoes, tes en Christo Iesou*); o en 2,10 referido a los elegidos que participan de “la salvación la (que es) en Cristo Jesús (*soterias... tes en Christo Iesou*)”.

Por otra parte es significativo el que estos pasajes aparezcan vinculados con el contexto autobiográfico de Pablo, donde él describe su acceso a la fe (cf. 1 Tim 1,12-17) insistiendo en la iniciativa divina por la que, aún a pesar de su resistencia e incredulidad (*apistía*), Dios hizo abundar en él su gracia en y por Cristo. La fe y el amor (“pistis” y “agape”) son pues virtudes características de Cristo que él comunica inmerecidamente a Pablo.

Y sin embargo, en las epístolas pastorales, Pablo insiste en la importancia de las obras y el comportamiento ético (algo que parece distanciarle de su tesis sobre la justificación por la fe). Pero si, como hemos dicho, en Efesios empieza a desaparecer la distinción entre la fe de Cristo y la nuestra como creyentes, en las pastorales se hablaría ya no de la fe de Cristo y de la nuestra disociadas, sino de la fe global que es la de Cristo hecha carne y prolongada en sus discípulos.

Así aquí se destaca la iniciativa salvífica de Dios en Cristo que toma carne en la vida y las obras del creyente (incluida nuestra respuesta a Dios): una doble dimensión que se refleja en la fór-

82. A su vez, en 1 Tim 6,13 Pablo habla de “la buena *confesión de fe (homologían)*” de la que el propio Jesús hizo profesión ante Poncio Pilato.

mula “en la fe y en el amor en Cristo Jesús” (2 Tim 1,13). Por eso no se trata ahora de la *fe de* Cristo que posibilita e impulsa nuestra fe, sino de nuestra fe vivida que tiene a Cristo, además de como fuente⁸³, como contenido y objeto (*fe en* Cristo); y que como tal puede ser plasmada en términos de doctrina o de comportamiento ético, aunque esté ahí latiendo la persona de Jesús como clave central⁸⁴.

7. La Epístola a los Hebreos y el Apocalipsis. Resumen y conclusión

7.1. La Carta a los Hebreos

Todo el dinamismo anterior culmina en Heb 11 a 12,2 donde Jesús, aunque incorporado a la lista de los “testigos de la fe”, es afirmado sobre todo como el “autor (precursor) y consumidor de la fe” (“ton tes pisteos archegon kai teleioten”) (Heb 12,2), que es sin duda la expresión más abarcante o complexiva acerca de la fe de Jesús en el Nuevo Testamento⁸⁵. A ella se une también el apelativo de Jesús como “sumo sacerdote *misericordioso y fiel*” (Heb 2,17) que entró en el santuario de una vez para siempre y se sentó a la derecha de Dios (Heb 6,20; 8,1; 9,25) incorporando a su comunidad creyente a su fidelidad-entrega definitiva al Padre.

a) Jesús como el “creyente” (pistos) (Heb 2,17; 3,2.6).

Después de comparar a Jesús con los ángeles (Heb 1,4-14) la carta destaca su humanidad (su experiencia de sufrimiento, su tentación, su obediencia: 2,10 a 3,6), relacionándola con su función mediadora como Hijo y sumo sacerdote (2,17; 5,7-10). Un

83. Es significativo el título de “salvador” (*soter*) aplicado en estas cartas, tanto a Dios: 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; como a Cristo: 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6.

84. Cf. I.G. WALLIS, *o.c.* 134-44.

85. Cf. I.G. WALLIS, *o.c.*, 145-161. F. MANZI “La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell’Epistola agli Ebrei”: *Biblica* 81 (2000) 32-62. F. GIULIO BRAMBILLA, *Gesù autore e perfezionatore della fede*, en: G. CANOBBIO, *La Fede di Gesù*, 69-124.

sacerdocio-sacrificio personal, vinculado a la ‘aspersión’ (o derramamiento) de su sangre por los pecados en su muerte en la cruz (2,9-10; 10,10-21); pero que no culmina con la muerte de la víctima⁸⁶, sino con la ofrenda personal de su sangre-vida por parte de Jesús resucitado que como sumo sacerdote se ofrece y se entrega a sí mismo al Padre, en el nuevo templo celestial⁸⁷. Así, desde su solidaridad con la humanidad, Jesús perpetúa para siempre su función mediadora en el santuario celestial (Heb 4,15s; 7,25).

Ahora bien, es en todo este contexto donde hay que situar la clave “fiel” (*pistós*: de Heb 2,17; 3,2.6) vinculada a su sufrimiento y tentación (2,9-18) desde la cual el puede ser *mediador*, o mejor: líder o pionero de la salvación de ellos (‘ton archegon tes soterias auton’: Heb 2,10): algo que acaece en la tierra y que culmina en la resurrección. Además se habla aquí de un sumo sacerdote compasivo y misericordioso (*eleemon*) y fiel o fidedigno (*pistós*): fiel a Dios y a la vez fiable o digno de confianza para nosotros.

La función sacerdotal de Jesús se presenta en comparación con Moisés; descrito como “siervo *fiel* (*pistós*) en toda mi casa”; mientras Jesús aparece “como Hijo sobre toda su casa que somos nosotros” (la comunidad creyente). En este contexto es donde aparece dos veces la palabra “*pistós*”: aplicada a Moisés (Heb 3,1-6; cf. Num 12,7 [LXX]) si bien en cuanto “siervo”; y a Jesús, pero en este caso “en cuanto Hijo”. Por lo que la referencia a Cristo como ‘*pistós*’ (Heb 3,2.6) debe ser interpretada desde el contexto de la fidelidad radical de Dios a sus promesas (cf. Heb 10,23; 11,11); siendo el propio Jesús mediador fiel y fidedigno que nos abre el acceso a la salvación, asumiendo él mismo la perfecta respuesta humana a Dios y siendo él el fundamento inicial de nuestra fe.

86. Late aquí la clave del ofertorio de la sangre del chivo expiatorio ofrecida a Yahvé en el tabernáculo del templo de Jerusalén (cf. Lev 16,15); frente al ofertorio de la sangre-vida de Jesús en el “santuario celestial” ante la presencia de Dios en favor nuestro (Heb 9,11-15.17-20.24-26).

87. Como se refleja en la muerte de Jesús: “Padre, en tus manos entrego mi espíritu (vida)” unido a la ruptura del velo del templo (Lc 23,45-46).

b) *La fe (pistis) de Jesús (Heb 12,2)*

El sumo sacerdocio de Jesús reaparece en Heb 7,1-18, donde se habla de la perfección de su sacrificio; y de la manera en que la alianza es hecha eterna (8,1 a 10,18).

A partir de lo que Dios nos ha otorgado en Cristo se pide ahora a los creyentes su propia respuesta, desde la confianza firme (*parresía*) en la promesa de Dios (10,35s; y apelando a Hab 2,3-4 [LXX]: “el *justo* mío –*ho de dikaios mou*– vivirá de la *fe*”)⁸⁸; remitiendo a una “perseverancia fiel”. Se insiste pues, aquí, en la certeza de la salvación de Dios basada en el ministerio de Jesús como sumo sacerdote y de la necesidad de una respuesta coherente por parte de los cristianos. Apelando a numerosos testigos de la fe, desde Abel a Abrahán y desde Jacob a Samuel y los profetas, pero reconociendo que aún a pesar de su fe “no alcanzaron la promesa” (Heb 11.1-39). Se insiste así en la fe como “garantía de lo que se espera; prueba de las cosas que no se ven”. Y a partir de “la nube de testigos”, la fe es puesta en relación con la esperanza, para desembocar en la afirmación de Jesús como “autor y consumidor (*archegos-teleiotes*) de nuestra fe” (Heb 12,2).

Se destaca así la función mediadora de Jesús, que conduce a la plenitud del proyecto salvífico de Dios. Pues, sin otro precedente bíblico anterior, el término ‘teleiotes’ tiene el sentido de perfeccionador o consumidor de la fe. En este sentido Jesús es el ‘precursor’: el que siendo el Creyente por antonomasia, es el primero en alcanzar la meta celeste de la fe; y en su camino nos incorpora a nosotros, permitiéndonos seguir sus pasos⁸⁹. El es así “precursor” (*archegos*) en cuanto que con su propia fe es la fuente de la fe de otros. Pues de hecho “aprendió por los padecimientos la obediencia; y así siendo consumado (*teleiotheis*) vino a ser para los que le obedecen causa de salvación eterna” (cf. Heb 5,9). Resalta pues aquí, no sólo la función ejemplar de la fe y la

88. Hab 2,3-4 es citado por Rom 1,17; Gal 3,11 y Heb 10,38, afirmando una estrecha relación entre la *fe* y la *justicia* (justificación).

89. Cabe recordar en este contexto la palabra de Jesús en Jn 14,6: “yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie va al Padre si no es por mí”.

vida de Jesús, sino él mismo como el “precursor” (*prodromos*: Heb 6,20): que con su fe no es mero modelo o fuente de inspiración para nosotros, sino que es “la segura y firme áncora” de nuestra fe por la que estamos anclados en él, que penetró en el santuario celestial (Heb 6,19-20) viniendo a ser así el consumidor (*teleiotes*) de nuestra fe. Pues bien: la fe-fidelidad suya, hecha carne en nosotros, nos conduce a la madurez acabada de la fe.

En suma: en la mente del autor de Heb, y como sumo sacerdote a través de su muerte y su entronización celestial, Jesús se sitúa en una relación única e irrepetible con la fe: como su fuente primera y su perfección última, escatológica⁹⁰.

7.2. *El Apocalipsis de Juan*⁹¹

Se trata de un escrito dirigido a cristianos en dificultades internas y de persecución exterior; en el que se apela a una realidad escatológica, pero a partir de la persona de Jesús en su fidelidad constante: como terreno, sufriente y exaltado.

a) Jesús como “el creyente” (‘pistós’) (Ap 1,5: 3,14; 19,11)

Tres veces aparece, en el Apocalipsis, Jesús como *el creyente-fiel* (*ho pistós*). Una al comienzo del libro: Jesús como ‘el testigo, el (que es) fiel’ (*ho martys ho pistós*), el primogénito de entre los muertos”. Afirmación nada protocolaria, pues el término “testigo” (*martys*), y más aún la conjunción “testigo fiel” (*martys pistós*) parece remitir a la radicalidad del testimonio de Jesús en su muerte martirial⁹².

El segundo pasaje encierra asimismo un sentido de muerte cruenta: Jesús es “el Amén, el testigo fiel y veraz (*ho amen, ho*

90. Una perfección escatológica que, lejos de reducirse a la mera “visión beatífica”, implica la incorporación plena del Hijo-hombre (y la nuestra “por él, con él y en él”) en el ser del Padre.

91. I.G. WALLIS, *o.c.*, 161-174.

92. Así parece recalcarlo el artículo que acompaña a ambos términos: “testigo” y “fiel”. Algo que se repite en la referencia a Antipas, que padeció el martirio en Pérgamo y que es presentado como “mi testigo fiel (*ho martys mou ho pistos*) que no negó mi fe” (*ouk erneso ten pistin mou*) (Ap 2,13).

martys ho pistós kai alethinos): (Ap 3,14). Aquí “veraz” (*alethinos*) no significa sin más ‘verdadero’, sino que remite a la fidelidad radical de Jesús, acosado por el sufrimiento y la muerte. Pero que es a la vez el *amén*: palabra última y radical de Dios pues “todas las promesas de Dios son en Jesús un *sí-amén*” definitivo (cf. 2 Cor 1,20), siendo él a su vez palabra primera: “principio de la creación de Dios” (Ap 3,14).

En el tercer caso Jesús (que, revestido de un manto rojo –como un signo martirial–, cabalga sobre un caballo blanco) lleva por nombre: “fiel y verdadero” (*pistós kai alethinos*) (Ap 19,11): apelativos que remiten ahora a los “caminos” o a los “juicios” verdaderos y justos (*alethinai kai dikaiai*) de Dios (cf. Ap 15,3; así como 16,7; 19,2)⁹³. En suma: *pistós* remite, en el Apocalipsis, a la vida entera de Jesús, incluida su muerte⁹⁴ y su resurrección.

b) La “fe de Jesús”

Dos veces habla el Apocalipsis de “la fe de Jesús” (*pistis Iesou*). Bien bajo la fórmula “no negaste *mi fe*” (Ap 2,13, en palabras del Resucitado a la iglesia de Pérgamo); o en otro pasaje que habla de “los santos que guardan los preceptos de Dios y la *fe de Jesús* (*ten pistin Iesou*)” (Ap 14,12). Aunque en estos dos casos no cabría excluir que pudiesen tener, junto al sentido subjetivo o personal (la fe *de* Jesús) un cierto carácter objetivo (la fe *en* Jesús), quizá desde el recuerdo de su palabra y su ministerio terreno.

Por último no convendría olvidar algunos pasajes que hablan del “testimonio” (creyente) de Jesús, y por tanto de su fe, en un doble sentido:

a) bien en referencia a “la palabra de Dios (*ton logon tou Theou*) y el testimonio (*martyrian*) de Jesucristo” (Ap 1,2; 19,10); o a “los degollados por la palabra de Dios (*ton logon tou Theou*) y el testimonio (*martyrian*) que guardaban” (Ap 6,9).

93. Se repite “ho alethinos”(Ap 3,7); “ho agios kai alethinos” (Ap 6,10).

94. Pues en este sentido aparece referido a Antipas y otros que siguieron a Jesús en su testimonio creyente: Ap 14,12-13.

b) o en referencia a “los mandamientos (*entolas*) de Dios y el testimonio (*martyrian*) de Jesús” (Ap 12,17) y de sus seguidores (Ap 19,10).

Nos encontramos así con un doble paralelismo (en mutua relación): los ‘mandatos’ y la ‘palabra’ de Dios” (*tas entolas-ton logon tou Theou*); y ‘la fe’ y el ‘testimonio’ de Jesús” (*ten pistin-ten martyrian Iesou*), que al comienzo del Apocalipsis se identifican con la “revelación de Jesucristo” (*apokalypsis Iesou Christou*) o con “la palabra de (esta) profecía” (Ap 1,3; expresión que vuelve a repetirse varias veces al final: Ap 22,7.10.18.19).

Pero quizá lo más importante sea la designación de todo el escrito como “palabras verdaderas de Dios” (*logoi alethinoi tou Theou*) (Ap 19,9; cf. 17,17) o como “las palabras *fieles* (fidedignas) y *verdaderas* (*logoi pistoi kai alethinoi*)” (Ap 21,5; 22,6). Por último, en Ap 19,13 el que cabalga sobre el caballo blanco es identificado con el Cordero y su nombre es “la Palabra de Dios (*ho Logos tou Theou*)”, en un indudable paralelismo con el prólogo del evangelio de Juan.

En resumen: en el Apocalipsis cabe constatar una estrecha asociación entre el testimonio martirial y la fe de Jesús (“*ten martyrian-pistin Iesou*”) vinculados a la palabra y los mandatos de Dios (“*ton logon-tas entolas tou Theou*”) (Ap 14,12). Lo que da a entender que la fe-fidelidad personal de Jesús respecto del Padre (y en la que vendría a expresarse el misterio de la encarnación) es a la vez comunicable y se prolonga, a través de su comunidad, en la *fe en Jesús*: donde se condensa el misterio de la salvación que Jesús, a la vez, él mismo *es* y nos *trae* como Salvador.

CAPÍTULO 4

ECLESIOLOGÍA EN DEVENIR: El estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de teología

Santiago Madrigal, S.J.

Eclesiología es el estudio de la Iglesia en un esfuerzo por comprender su naturaleza y su misión. En otro lugar y con otro motivo he dejado indicado cuál podría ser un esquema y las líneas maestras de un tratado de eclesiología. Esta propuesta iba precedida de una amplia consideración histórica, en la que ponía en relación el momento fundacional del tratado separado *De ecclesia*, en el otoño de la Edad Media, con la eclesiología nacida del Concilio Vaticano II; desde ahí dejaba aflorar las cuestiones eclesiológicas de ayer y de hoy. Aquella propuesta coincide –poco más o menos, si bien con ciertos titubeos y algunas variantes– con el programa que sigo en las clases¹. Pero no se trata aquí y ahora de explicar dicho programa, sino de dar cuenta de la “inspiración articuladora”, “el punto focal”, “la perspectiva de fondo que unifica las diversas cuestiones”. Pensando, pues, en la teología de la Iglesia que imparto en el ciclo institucional, me he planteado esta pregunta: ¿cómo he llegado a este plan de la asignatura? Básica y brevemente, creo poder responder desde una convicción de índole epistemológica: la naturaleza propia del objeto teológico que es la Iglesia, realidad “teándrica”, humano-divina, tal y como se describe en el párrafo 8 de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, se encuentra en permanente devenir.

1. «El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente», en: S. MADRIGAL–E. GIL (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos*. Miscelánea homenaje ofrecida al Prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa. (Madrid 2000), pp. 393-440; esp. 431ss.

La palabra *Eclesio-logía* encierra una paradoja y una tensión interna: buscamos un “logos” de la Iglesia, es decir, intentamos describir de forma sistemática su naturaleza específica o su esencia; ahora bien, todo lo que es de naturaleza histórica, –de manera especial las realidades sociales, agrupaciones o instituciones–, es mudable y está sometido al desarrollo, al cambio, al despliegue vital. La fórmula “eclesiología en devenir” preserva esta tensión específica e intrínseca a la realidad de la Iglesia y alienta, al mismo tiempo, el intento de establecer una serie de principios sistemáticos para una interpretación de la Iglesia cristiana, de modo que hoy, al cabo de dos milenios de historia, podamos reconocerla como la Iglesia que brotó del costado herido del Crucificado y se templó en el fuego de Pentecostés.

1. Eclesiología en devenir

Esta convicción epistemológica tiene que ver, en primer término, con el modo concreto y biográfico de adentrarme en esta materia: el estudio de los primeros tratados sobre la Iglesia, nacidos en el siglo XV, al calor de la crisis conciliar. Este área de la eclesiología histórica es el campo de investigación que sigo cultivando². Desde ahí se impone la certeza de que en la condición histórica de la Iglesia va inscrita la historicidad esencial de toda eclesiología. Las estructuras de la Iglesia se despliegan en la historia y son desplegadas por la historia. Y la historia previene frente al peligro inherente a toda reflexión y en concreto a la reflexión eclesiológica: absolutizar lo relativo, convertir en verdad de esencia inmutable de la Iglesia, o de “institución divina”, lo que es fruto de situaciones históricas perfectamente identificables. Ello no quiere decir que no exista un *ius divinum*, sino que éste sólo existe en condiciones humanas, relativas, que han conocido

2. *La Eclesiología de Juan de Ragusa OP (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su «Tractatus de Ecclesia»* (Madrid 1995); *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del «Liber de substantia ecclesiae»*. Edición y selección de textos (Madrid 2000); *Estudios de eclesiología ignaciana* (Madrid-Bilbao 2002).

y pueden conocer aún cambios. Así lo afirma la *Relación luterano-católica romana* en el Documento de Malta (1972), que lleva por título “El Evangelio y la Iglesia”: “Una visión más histórica de la Iglesia, vinculada a una percepción agudizada de su naturaleza escatológica, nos obliga hoy a repensar las nociones de ‘ius divinum’ y de ‘ius humanum’ (...). Sólo poseemos el ‘ius divinum’ en la mediación de formas que llevan siempre el sello de la historia. Estas formas de mediación no deben ser consideradas un producto puro del proceso sociológico de desarrollo, sino que se las puede percibir como un fruto del Espíritu en razón de la naturaleza pneumática de la Iglesia”³. Aquí se deja entrever el *mysterium fascinans* de la Eclesiología como disciplina teológica desde su misma estructura “paradójica”: realidad divina en la historia humana. En palabras de Pablo VI, tomadas del discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II (29 de septiembre de 1963): “La Iglesia es un misterio, es decir, una realidad penetrada por la presencia divina y que puede ser siempre objeto de nuevas y de más profundas investigaciones”⁴.

He de confesar, inmediatamente, que esta intuición primera se ha visto reforzada por lecturas sobre la historia de la eclesiología (Congar, muy en especial) y sobre su método⁵. La reflexión sistemática sobre la Iglesia ha de estar enraizada en su dimensión histórica. Pero una eclesiología empírica no puede olvidar que la Iglesia concreta, humana, institucional es, al mismo tiempo, encarnación del misterio y prolongación de la economía del Dios

-
3. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, I (Salamanca 1986), p. 275.
 4. AAS 55 (1963) 848. Véase: H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca 2002), pp. 37-61.
 5. S. DIANICH, *Eccelesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (Cinisello Balsamo 1993). Se leerá con provecho la reflexión metodológica de Y. M.-J. CONGAR, “La Iglesia ¿acercamiento u obstáculo?”, en: K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de Teología dogmática* (Salamanca 1987), pp. 230-252. R. HAIGHT, *Systematic Ecclesiology: Science et Esprit* XLV/3 (1993) 253-281. T. CITRINI, «Questioni di metodo dell’eccelesiologia postconciliare», en: D. VALENTINI (ed.), *L’eccelesiologia contemporanea* (Padova 1994), pp. 15-41. Véase finalmente: A. BARRUFFO (ed.), *Sui problemi del metodo in eccelesiologia. In dialogo con Severino Dianich* (Cinisello Bolsamo 2003).

trinitario. Vale el adagio: la eclesiología sin historia está vacía, la eclesiología sin visión teológica es ciega. En otras palabras: una teología sobre la Iglesia no puede prescindir de una reflexión sobre el misterio de la Iglesia ni puede construirse al margen de la figura histórica y social de la comunidad eclesial. También en eclesiología se puede incurrir en monofisismo o nestorianismo⁶. Se corre el riesgo, en el primer caso, de elaborar una doctrina ideal, alejada de su traducción institucional; sería una visión abstracta, intemporal, de pureza mística. Bien puede degenerar en “ideología” respecto de la realidad presente que justifica lo que hay en vez de iluminarlo y de cuestionarlo desde la prioridad ineluctable del Evangelio (*Ecclesia semper reformanda*). Por otro lado, el “nestorianismo eclesiológico”, que afloja la relación entre la configuración histórica y social de la Iglesia y el misterio de su esencia, de su identidad, la gratuidad y el don del Espíritu, se condena a hacer crónica, periodismo, mas no teología de la Iglesia. La *sustancia* teológica de la Iglesia siempre se nos ofrece en figura histórica y social, en coordenadas espacio-temporales, en un marco socio-cultural (cf. LG VII, 48). Es siempre un saber “situado”: la Iglesia de Dios, “adquirida con la sangre de su propio Hijo” (Hech 20, 28) porta siempre “la figura de este mundo que pasa” (1 Cor 7, 31), de modo que hacer eclesiología es hablar sobre lo penúltimo e implica la práctica de una *eclesiologia crucis*. Así emerge la naturaleza específica del tratado teológico sobre la Iglesia en razón del objeto del que se ocupa. Joaquín Losada lo expresaba de forma clarividente:

“Hay un aspecto típico del tratado de la Iglesia que lo distingue, por razón de su mismo objeto, de cualquier otro tratado teológico. La Iglesia, cuyo estudio se quiere emprender, está ahí en su realidad concreta. Aun reconociendo la importancia de los factores sólo evaluables a partir de la fe, que la diferencian esencialmente de cualquier otro grupo social, el estudio y conocimiento de la Iglesia debe hacerse confrontando en todo momento la rea-

6. Y. CONGAR, «Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo», en: Id., *Santa Iglesia* (Barcelona 1965), pp. 65-96.

lidad que históricamente ha sido y que de hecho es. La Iglesia nace en el interior de la historia de los hombres; pertenece a esa historia; al lado de otros grupos sociales, es su protagonista; inevitablemente está aquí condicionada y es modelada por la historia. Su carácter sacral y su pretensión de origen divino no modifican sustancialmente esta situación”⁷.

En otras palabras: el carácter específico del objeto teológico “Iglesia” viene dado por su ser simultáneamente una realidad humana, histórica y social, por un lado, y una realidad teológica y referida al misterio de Dios, por otro. Esta condición peculiar abre dos caminos de estudio complementarios: se puede describir a la Iglesia como una realidad empírica, “desde abajo”, objeto de análisis sociológicos y pastorales; cabe hablar de una lectura de la experiencia eclesial. Un segundo camino, “desde arriba”, consiste en considerar la Iglesia como objeto de fe, a la luz de la revelación. Es un aspecto que la tradición ortodoxa pone de manifiesto al recalcar que la fundación de la Iglesia en Pentecostés constituye el objetivo final de la revelación de Cristo. De ahí que D. Staniloae describa a la Iglesia como el quinto acto del drama de la salvación, cuyos cuatro primeros actos son la encarnación, la crucifixión, la resurrección y la ascensión. Se trata, siempre, de dos dimensiones de una única realidad, no de dos Iglesias; en esa compleja realidad “teándrica” –cabe decir a la luz de *Lumen gentium* I, n. 8– el elemento humano y el elemento divino están unidos “sin separación, sin confusión”⁸. En consecuencia, reclama ser comprendida en dos lenguajes irreductibles: uno es el lenguaje teológico, que describe la Iglesia por su relación a Dios; otro es el lenguaje crítico, histórico, de las ciencias sociales que comprende la Iglesia en continuidad y en interacción con otras instituciones históricas.

Este carácter de “eclesiología en devenir” se pone de manifiesto si se atiende a las líneas de evolución que registran los cua-

7. *La Teología Sistemática en el ciclo institucional. Orientaciones metodológicas y esbozo de contenido. Vol. II* (Madrid 1978) p. 6-7.

8. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica* (Salamanca 1996) pp. 119-144.

renta años que nos separan ya de la inauguración del Concilio Vaticano II (1962-65), “el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”. La materia abordada por los Padres conciliares, teniendo a la Iglesia como polo de imantación, fue extraordinariamente amplia: revelación, liturgia, colegialidad episcopal, laicado, lugar de la Iglesia en el mundo, la formación sacerdotal, el ecumenismo, el diálogo interreligioso, libertad religiosa, la paz, etc. “Eclesiología en devenir” significa que hay que situarse en el proceso de recepción del Vaticano II, que incluye textos significativos como son la relación final del Sínodo de Obispos de 1985, la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* de Juan Pablo II (1994), el simposio jubilar sobre la aplicación del Concilio Vaticano II y, más recientemente, *Novo millennio ineunte*. Estos textos contemplan y diseñan líneas de reflexión que se hacen cargo, por lo demás, de las nuevas cuestiones y de las nuevas situaciones vividas en este período de tiempo no muy largo⁹. Para no trabajar en el vacío hay que preguntarse: ¿cuáles son los enunciados fundamentales del Vaticano II? ¿Cuál ha sido su obra de “renovación”? Podemos responder sumariamente desde la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*.

“En la Asamblea conciliar la Iglesia se planteó su propia identidad, descubriendo la profundidad de su misterio de Cuerpo y Esposa de Cristo. Poniéndose en dócil escucha de la Palabra de Dios, confirmó la voluntad universal a la santidad; dispuso la reforma de la liturgia, «fuente y culmen» de su vida; impulsó la renovación de muchos aspectos de su existencia tanto a nivel universal como al de Iglesias locales; se empeñó en la promoción de las distintas vocaciones cristianas: la de los laicos y la de los religiosos, el ministerio de los diáconos, el de los sacerdotes y el de los obispos; redescubrió, en particular, la colegialidad episcopal, expresión privilegiada del servicio pastoral desempeñado por los obispos en comunión con el Sucesor de Pedro. Sobre la base de esta profunda renovación, el Concilio se abrió a los cristianos de otras confesiones, a los seguidores de otras religiones, a todos los hombres de nuestro tiem-

9. R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000).

po. En ningún otro Concilio se habló con tanta claridad de la unidad de los cristianos, del diálogo con las religiones no cristianas, del significado específico de la Antigua Alianza y de Israel, de la dignidad de la conciencia personal, del principio de la libertad religiosa, de las diversas tradiciones culturales dentro de las que la Iglesia lleva a cabo su mandato misionero, de los medios de comunicación social” (TMA, n. 19).

Que la eclesiología se encuentra en permanente devenir se detecta a la luz de los procesos en marcha¹⁰. Basta con examinar en la teoría y en la praxis por dónde han evolucionado algunos de los grandes temas eclesiológicos indicados en el texto: la teología del laicado (desde LG y AA hasta *Christifideles laici* y la Instrucción vaticana de 1997); la puesta en marcha de la colegialidad episcopal con los Sínodos de Obispos y las Conferencias episcopales (desde *Christus Dominus* hasta *Apostolos suos*), la historia escrita por los sínodos continentales o nacionales¹¹; los avances en el ecumenismo desde *Unitatis redintegratio* hasta *Ut unum sint*; ahí están los acuerdos sobre la justificación, con un importante documento ecuménico sobre *La Iglesia y la justificación*; la teología y el ejercicio del primado; las perspectivas de la misión evangelizadora y el reto del diálogo interreligioso (desde *Ad gentes* hasta *Redemptoris missio*); la profundización en la comprensión integral de la salvación en el servicio de la fe y la promoción de la justicia desde *Evangelii nuntiandi* a las encíclicas sociales de Juan Pablo II sobre el trasfondo histórico de la caída del Muro de Berlín; la renovación de la formación y de la espiritualidad sacerdotal desde el sínodo de Obispos de 1971, que ya se hizo eco de la crisis de vocaciones y de la identidad sacerdotal, hasta la *Pastores dabo vobis* (1992), pasando por el replanteamiento de los ministerios en la forma de nuevos ministerios laicales y la discusión en torno a la ordenación de la mujer.

10. He trazado una panorámica de esta situación en la segunda parte de mi libro: *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología* (Santander 2002).

11. M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos* (Madrid 1996); Id., *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001* (Madrid 2002).

Hacer eclesiología es pensar críticamente desde la fe la situación de la comunidad que hoy sigue siendo convocada por el Señor, narrar su tensión misionera a la luz de su origen trinitario, sopesar de qué modo sigue siendo en su estructura sacramental y en su destino universal memoria y profecía del reino desde el corazón de la celebración eucarística, verdadero signo e instrumento de la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. A la hora de hacer eclesiología no se puede ignorar la fuerte presión que ejerce sobre la reflexión la situación actual de la misma Iglesia. Estos años transcurridos desde la celebración del Concilio Vaticano II han visto nacer, junto a una nueva conciencia eclesial, nuevas estructuras, nuevos ministerios, nuevos repartos de poder. En otro lugar he tratado de diseñar cuáles son, a mi juicio, las grandes “encrucijadas eclesiales” del presente, entendiendo por “encrucijadas” aquellos puntos donde se está produciendo la intersección entre los aspectos más relevantes del Concilio y de su proyecto de Iglesia con la tozuda realidad¹². Son las siguientes:

- 1) Creencia sin pertenencia: entre la eclesialidad de la salvación y cristianos sin Iglesia. La afirmación del misterio de la Iglesia y la desafección eclesial que va desde formas de pertenencia “difusa” o “nominal” hasta la postulación de un “cristianismo post-eclesial”.
- 2) Las expectativas de la nueva evangelización ante la crisis en la transmisión de la fe: la Iglesia ha de realizar su misión en una nueva situación que no es ya la de un universo homogéneamente cristianizado y casi idéntico a ella, sino la situación de una sociedad secularizada, multicultural, pluri-religiosa.
- 3) El desenvolvimiento del sujeto eclesial: puesta en marcha la superación de la crasa contraposición estipulada por el

12. Cf. *Vaticano II: remembranza y actualización*, pp. 408-421. S. MADRIGAL, *Encrucijadas eclesiales ante el Año Jubilar*. Razón y Fe 242 (2000) 33-44.

Decreto de Graciano (“hay dos clases de cristianos: clérigos y laicos”) se asiste al fenómeno de “desclericalización” y a la emergencia de una Iglesia de rostro laical (masculino/femenino).

- 4) La verificación y la realización de la *comunión*: la tensión que registran los textos conciliares entre una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión ha aflorado y late en la realidad eclesial. Estamos a la búsqueda de las estructuras eclesiales que presten forma y figura a la comunión: la Iglesia local como realización de la Iglesia universal, la colegialidad episcopal y la participación activa de los creyentes.
- 5) El desafío ecuménico y el reto del diálogo interreligioso: su punto de conexión, desde la reciente declaración *Dominus Iesus*, es la relectura del axioma tradicional *extra ecclesiam nulla salus* (LG II, 14-16), que contempla la unidad católica del pueblo de Dios en un esquema de círculos concéntricos que prevé diversos grados de pertenencia, dentro de la Iglesia católica (n. 14), en las otras comunidades o Iglesias cristianas (n. 15), así como la ordenación al pueblo de Dios de los hombres en general llamados a la salvación por la gracia divina, a saber, judíos, musulmanes, y “quienes buscan a Dios con sincero corazón” (n. 16).

Desde esta caracterización del objeto teológico que es la *Iglesia* y esta lectura “situada” de la realidad eclesial, mi propuesta para el ciclo institucional se articula en dos momentos bien definidos: una eclesiología fundamental / fundacional y una eclesiología sistemática. En la primera parte hay que dar cuenta de la gestación histórico-teológica de la realidad teológica que denominamos Iglesia. Se trata de suministrar aquellos elementos que siguen identificando a la Iglesia de Pentecostés y a la Iglesia confesada en el Símbolo de fe como la Iglesia católica (romana) del presente. Se concibe, pues, como una reconstrucción hermenéutica e histórica. Puede decirse que los tratados tradicionales han

abordado el momento original de la Iglesia con una fuerte intención apologética, intentando ver en el periodo original una situación que reprodujese, casi en maqueta, la realidad de la Iglesia en la configuración institucional del presente. Aquella explicación descuidaba la dimensión histórica y deformaba la comprensión del origen. Una primera exigencia de la “eclesiología en devenir” consiste en hacer intervenir la condición histórica como fuente primaria del conocimiento real de la Iglesia, a partir del dato revelado, recogido y sedimentado en el Nuevo Testamento, que es la carta constitucional de la Iglesia.

La segunda parte de la materia se concibe como una descripción sistemática de la estructura, esencia y misión de la Iglesia al hilo de la reflexión del Vaticano II y sus desarrollos magisteriales en el tiempo post-conciliar. Será necesario conjugar los factores que hemos venido indicando (la perspectiva bíblica e histórica, el acontecimiento conciliar y la reflexión post-conciliar, la situación y realidad actual de la Iglesia) con estos otros: el movimiento ecuménico y el diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales. Se trata de hacer eclesiología dogmática en el horizonte de la eclesiología fundamental, como previamente se hizo una reflexión de índole fundamental en el horizonte de la eclesiología dogmática. Aunque quizás lo más adecuado sea utilizar una imagen arquitectónica: que los temas de la eclesiología fundamental funcionen a la manera de adarajas, esto es, como esos dentellones de ladrillos que se dejan en un muro de forma provisional para proseguir ulteriormente la construcción. En esta perspectiva paso a indicar cuáles son esos núcleos y el punto de llegada perseguido en esta sección.

2. Despliegue diacrónico de los temas de Eclesiología fundamental

La eclesiología elaborada entre Trento y el Vaticano II estuvo marcada por una acusada impronta apologética. Es una situación de sobra conocida. El acento puesto en la controversia ha deja-

do paso a una notable atención ecuménica¹³; este empeño puesto en el diálogo no evacua el núcleo más noble de toda empresa apologética, es decir, “dar razón de la esperanza”. En este punto basta con señalar que la fundamentación de la fe católica implica la doctrina eclesiológica. No se trata de pura apologética, sino de la cuestión mucho más amplia y abarcante del tratamiento teológico-fundamental de la eclesiología o, si se prefiere, de la parte eclesiológica de la teología fundamental que resulta ineliminable y especialmente compleja tanto por relación al proyecto global de la Teología fundamental como respecto al discurso sobre la Iglesia de orientación sistemática y pastoral¹⁴.

En la línea marcada por B. Lonergan, que utilizó la expresión *Foundational Theology* para expresar el carácter más teológico que apologético de la disciplina que estudia los fundamentos de la teología, entiendo la “Eclesiología fundamental” como el intento de reconstrucción hermenéutica del proceso de gestación de ese objeto teológico, siempre *in fieri*, que es la Iglesia y que proclamamos en el Símbolo de fe como una, santa, católica y apostólica. Tiene, pues, de forma constitutiva una textura y un despliegue histórico, con un anclaje en los textos de la Escritura, en sus primerísimas evoluciones sociológicas y en su desenvolvimiento histórico a lo largo de los siglos. Un estudio de la Iglesia que pretende abarcar su realidad más englobante, iniciada en el movimiento de seguidores suscitado por la vida, la predicación,

13. Esta orientación está muy presente en las publicaciones recientes: G. CERETI, *Per un'ecclesiologia ecumenica* (Bologna 1996); G. R. EVANS, *The Church and the Churchs. Toward an Ecumenical Ecclesiology* (Cambridge 1994); H. SCHÜTTE, *La Chiesa nella comprensione ecumenica. La Chiesa del Dio uno e trino* (Padova 1995); G. H. TAVARD, *The Church, community of salvation. An Ecumenical Ecclesiology* (Collegeville 1992); M. VOLF, *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie* (Mainz 1996).

14. S. PIÉ I NINOT, *Eclesiología fundamental: “status quaestionis”*: Revista Española de Teología 49 (1989) 361-403. Id., *La identidad eclesial de la Teología Fundamental*: Gregorianum 74,1 (1993) 75-99. Id., *Treinta años de Teología fundamental: un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995)*: Revista Española de Teología 56 (1996) 293-315. Una síntesis más reciente en: C. O'DONNELL-S. PIÉ, *Diccionario de Eclesiología* (Madrid 2001), pp. 343-360.

la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, debe reflejar el desarrollo de su ser histórico, mostrando cómo se realiza el germen por el que ha sido engendrado. Este conocimiento real de la Iglesia pasa por estos tres momentos: 1) el momento original, que abarca el estudio de la fundación de la Iglesia y la primera reflexión teológica sobre el ser de la Iglesia. Reclama, pues, el estudio de las fuentes neotestamentarias. 2) La primera institucionalización de la Iglesia en la perspectiva de la sociología del cristianismo primitivo. 3) El desarrollo histórico que recogen las historias de las doctrinas eclesiológicas y a las que habría que añadir la historia de los concilios ecuménicos.

2.1. Origen y fundación de la Iglesia

La cuestión ha quedado asociada para siempre a la famosa formulación de A. Loisy: “Jesús anunciaba el Reino, lo que vino fue la Iglesia”. De ahí que la disputa sobre el origen de la Iglesia haya girado en torno a esta alternativa: ¿comienza la Iglesia con la predicación del Jesús histórico o hay que colocar este inicio en los acontecimientos post-pascuales? Este dilema tiene más relevancia apologética que significado teológico. Colocar el nacimiento de la Iglesia después de la Pascua, no significa afirmar que Jesús no ha querido la Iglesia y que ésta haya nacido por razones puramente contingentes. Hoy en día, más allá de la polémica apologética suscitada en torno al modernismo, nuestro problema queda plasmado en afirmaciones de este tipo: “La fundación de la Iglesia no es la obra del Jesús terreno, sino del Resucitado” (G. Bornkamm)¹⁵. Dicho de otra manera: la primera cuestión “fundamental” radica en la manera de establecer la relación “fundante” entre Jesús de Nazaret y la Iglesia que nació de los acontecimientos de Pascua y de Pentecostés.

En términos descarnadamente históricos J. D. Crossan coloca en el prólogo de su obra *El nacimiento del cristianismo* esta hipótesis de trabajo: “el nacimiento del cristianismo es la interac-

15. J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (Göttingen 1993), pp. 58-85.

ción entre el Jesús histórico y sus primeros compañeros y la continuación de esta relación a pesar de su ejecución” (p. XXVII). *Mutatis mutandis*, el problema del surgimiento de la Iglesia exige un análisis riguroso de la continuidad que se pueda establecer entre las palabras y los hechos del Jesús histórico y la configuración de la comunidad post-pascual que a El se reclama. Existe hoy un amplio consenso en torno a la llamada “eclesiología implícita”, es decir, acerca de la correlación que cabe establecer entre la predicación de Jesús sobre el reino y los signos comunitarios del reino, así como su intención de reunir al pueblo de Israel de cara al tiempo escatológico (círculo de los Doce, comunidad de discípulos, Cena)¹⁶. El problema de la fundación de la Iglesia es el problema del mesianismo de Jesús. Sin cristología no hay eclesiología. Hay que buscar las huellas pre-pascuales de la Iglesia de Pentecostés, porque la experiencia pascual servirá, como en la cristología, para tomar conciencia de la nueva realidad de pueblo de Dios en el tiempo escatológico, bajo la nueva alianza en Cristo. Los primeros pasos de la Iglesia, narrados en el libro de los Hechos, dan cuenta de la vida de la proto-comunidad de Jerusalén, del nacimiento de nuevas comunidades como la de Antioquía y de la expansión misionera bajo la guía del Espíritu. La dimensión cristológica y la dimensión pneumatológica imprimen su sello específico a la Iglesia de todos los tiempos.

Una presentación del tema del origen y surgimiento de la Iglesia no estaría completa si no dejara traslucir esta convicción expresada en la constitución conciliar: “El misterio de la Iglesia se manifiesta ya en su fundación” (LG I, 5). Jesucristo es el “sí” de las promesas de Dios (2 Cor 1, 19). Durante su vida terrena, reveló al Padre, dio a conocer la buena noticia del Reino, llamó e instituyó a Doce, señalando de modo especial a Pedro, realizó gestos (como su propio bautismo en el Jordán y la cena con los discípulos) en los que la Iglesia encontrará el origen de sus sacramentos. Por todo ello es el fundador de la comunidad

16. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996* (Madrid 1998): «La Conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», p. 387.

mesiánica de la nueva alianza. La alusión a la primera alianza nos permite seguir ahondando en el misterio. Es importante caer en la cuenta de este otro aspecto: el cristianismo existe en cierto sentido antes que Cristo; de hecho, la predicación de Jesús sobre el reino y reinado de Dios sería incomprensible sin el trasfondo de la religión judía. Con buen criterio la Comisión Teológica Internacional ha presentado la fundación de la Iglesia en una clave procesual: las promesas del AT que conciernen al pueblo de Dios; el llamamiento de Jesús a creer en él; la institución de los Doce como signo del restablecimiento de Israel; el puesto privilegiado de Pedro en el círculo de los Doce; el rechazo de Jesús por parte de Israel; la institución de la Cena ante la muerte inminente sin menoscabo del anuncio del señorío universal de Dios; la reedificación de comunidad merced a la experiencia de la resurrección; el envío del Espíritu Santo; la misión a los paganos y la constitución de la Iglesia de judíos y gentiles; la ruptura definitiva entre el “verdadero Israel” y el judaísmo¹⁷. Desde aquí podemos asomarnos a las verdaderas dimensiones del misterio de la Iglesia inscrito en su fundación.

Antes de que el Verbo de Dios se hiciera palabra humana, la voluntad de Dios de convocar y congregar a su pueblo se hace historia en la ofrenda de Abel, con anterioridad a la fe de Abraham. Situados en el marco de comprensión bíblica, hay una expresión acuñada por la reflexión patrística que lleva los comienzos de la Iglesia a una etapa previa a la historia sellada por la alianza, para hacerla coextensiva con el origen mismo de la humanidad: *Ecclesia ab Abel*. Resulta interesante comprobar su presencia en los textos del Concilio Vaticano II: el motivo de la Iglesia desde Abel aflora precisamente en conexión con el origen de la Iglesia, que sitúa en el Dios trino (LG I, 2-4) y que tiene que ver con la vida y el ministerio del Jesús histórico (LG I, 5). La afirmación de que empezó ya con Abel tiene una función decisiva: señalar que también para quienes no han oído ni recibido el

17. COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, l. c., «Temas selectos de Eclesiología», p. 332-333.

Evangelio de Jesucristo hay una forma de pertenencia a la Iglesia. No se trata del puro universalismo salvífico, sino una posibilidad límite para los que como Abel viven justamente hasta la entrega de la propia vida. En esta noción, tal y como se usa en LG 2, se percibe una impronta escatológica: *ab iusto Abel usque ad ultimum electum*. Se puede decir que esta categoría sirve de intersección entre la voluntad salvífica de Dios y la historia humana, entre la eternidad y el tiempo, entre la historia y la escatología. Esta noción de *Ecclesia ab Abel* se perfila como el punto de partida absoluto de una “eclesiología en devenir”.

La Iglesia, que nace de la Pascua, se sitúa entre la primera venida de Cristo hasta la consumación escatológica. Estas consideraciones, que se reclaman a la primera teología cristiana, nos permiten situar el problema fundamental de la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia post-pascual en la dinámica procesual de la historia de la salvación y en un marco teológico que desborda las estrecheces de la disputa apologética. Desde este planteamiento se percibe con más profundidad el intento diverso y variado que registra el NT por pensar la realidad de la comunidad del Mesías, su ser *ekklesia tou theou*, el pueblo de Dios reunido y renovado “en Cristo”.

2.2. Eclesiologías neotestamentarias: procesos de institucionalización

La primera cristalización de una teología sobre la Iglesia ha de buscarse en el pensamiento paulino. Las tres imágenes paulinas de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo coimplican una discusión reciente acerca de cuál es el nombre o la imagen prevalente de Iglesia. Cada uno de estos términos encierra una densidad excepcional de sentido, que debe ser objeto de un estudio exegético acerca de su uso y significado en los distintos cuerpos literarios del documento bíblico. La Iglesia, que nació del costado de Jesucristo, es el Israel de Dios, el pueblo de Dios (Rom 9, 25s; 1 Pe 2, 9-10). Esta noción entraña una serie de valores, como son la elección por la gracia, la consagración a Dios, la misión para la alabanza de Dios, la misión del

testimonio, la precariedad y la debilidad de la condición humana pecadora. Los miembros del pueblo de Dios viven “en Cristo” la nueva realidad de su existencia a través de esos dos momentos privilegiados que les asocian al misterio pascual (muerte, resurrección, vida para Dios): el bautismo (Rom 6, 3-5; Gál 3, 26-28) y la eucaristía (1 Cor 10, 16-21; 11, 23-29). Algunos textos paulinos, que hablan de la edificación del cuerpo de Cristo, se aproximan notablemente a la idea de Iglesia como templo del Espíritu Santo. Estas perspectivas bíblicas se amplían con la relectura de estas nociones, en particular la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, de la que dan testimonio las cartas a los Colosenses y a los Efesios. Otros modelos neotestamentarios, como la escuela joánica o la primera carta de Pedro, tienen sus acentos propios y completan los datos de la revelación acerca de la Iglesia en su dimensión local y en su dimensión universal. Esta evolución conoce nuevos y más tardíos desarrollos en las cartas pastorales que reflejan un proceso creciente de institucionalización.

Si en un segundo momento de este despliegue diacrónico nos preguntamos acerca de cómo surgió la Iglesia, queriendo recabar información acerca de las primeras formas institucionales, surge casi espontáneamente a la vista de la diversidad, complejidad y universalidad del cristianismo actual el siguiente interrogante: ¿qué tienen que ver las comunidades neotestamentarias con las Iglesias actuales? Pronto las preguntas se dirigen a aspectos concretos de la Iglesia: ¿cuál es la razón de la existencia de un ministerio ordenado en la Iglesia? ¿Por qué existen sacerdotes si el NT reserva este título a Cristo o a la totalidad de los creyentes? ¿Cómo se genera la distinción entre obispos y presbíteros? ¿Cómo se ha gestado el modelo del “episcopado monárquico”? ¿Qué sentido tiene la perpetuación de un ministerio petrino? ¿Qué papel ha jugado el laicado en los primeros siglos del cristianismo? Todas estas cuestiones son de rabiosa actualidad ecuménica. Desde el punto de vista de la historia de la teología, muchas de ellas se cobijan bajo la compleja cuestión del “protocatolicismo”. Parece oportuno echar mano en este momento de la sociología del cristianismo primitivo. La lectura en clave sociológica del Nuevo Testamento permite buscar salida al problema

teológico de la transformación de un grupo carismático, de fuerte impronta apocalíptica, en una institución que se expande a un ritmo vertiginoso por la cuenca mediterránea. Los estudios de Max Weber sobre la rutinización del carisma, la sociología del conocimiento y la historia social aportan interesantes reflexiones que afectan a la institución Iglesia y a sus realizaciones fundamentales. Una institución es una determinada estructura relativamente permanente, anterior a los individuos, de modo que éstos encuentran en ella pautas de comportamiento, así como la asignación de un rol o papel específico.

La Iglesia es la institucionalización de una comunidad de fe que, bajo la guía del Espíritu Santo, profesa la divinidad de Jesucristo muerto y resucitado. Pentecostés hizo de los apóstoles los verdaderos fundadores de la Iglesia, de su creencia y de su organización aún incipiente y elemental; lo cual supone un importante momento en el proceso de “eclesiogénesis” (L. Boff). No es posible ignorar que Jesús antes de la Pascua sólo puso las bases de la Iglesia post-pascual. Sería, además, una comprensión ingenua del *ius divinum* pensar que la Iglesia ha recibido de Dios una estructura institucional uniforme de una vez por todas. El testimonio del NT habla en contra, pues nos presenta varios modelos comunitarios en sus distintas ubicaciones geográficas (ámbito jerosolimitano y área de la misión paulina) o cronológicas (período apostólico o período post-apostólico). Muchas de aquellas estructuras de autoridad y de liderazgo, de técnica misionera y de anuncio del Evangelio, de solución de conflictos internos, han ido emergiendo mediatizadas por la cultura greco-romana y por la adaptación a una determinada sociedad. El Espíritu Santo ha animado precisamente a la Iglesia en su vida histórica: nuevas situaciones y nuevas circunstancias han ido desplegando diversas instituciones encaminadas a garantizar la permanencia en el seguimiento de la vida y enseñanza de Cristo. Es conveniente indicar, desde esta perspectiva de la sociología aplicada al NT, aquellos pivotes sobre los que se edifica la Iglesia como grupo religioso, reunido en torno a la tarea del anuncio del Evangelio, con la pronta generación de estructuras de autoridad y liderazgo

llamadas a regular la fraternidad y las formas específicas de su vida cultural, sacramental y litúrgica¹⁸.

Como se dice en Hech 2, 42: “se dedicaban asiduamente a escuchar la enseñanza de los apóstoles, a compartir la vida, a la fracción del pan y a la oración”. A partir de éste y de otros sumarios (4, 32-35; 5, 12-16) quedan enumeradas una serie de funciones básicas en la vida de la comunidad primera: la enseñanza de los apóstoles guarda relación con el testimonio y con el anuncio del Evangelio (*martyría*); el compartir la vida habla de la comunión fraterna de origen trascendente (*koinonía*) y se expande en la dirección de un servicio caritativo a los hombres (*diakonía*); la fracción del pan y la oración dicen relación al culto público a Dios (*leitourgía*). Estas son las realizaciones fundamentales del ser de la Iglesia y de su estar en el mundo, *koinonía-martyría-diakonía-leitourgía*, fijadas por la Iglesia apostólica en sus aspectos sustanciales, pero sujetas a un intenso e inconcluso proceso de institucionalización¹⁹.

2.3. Esbozo de Eclesiología histórica

Una teología de la Iglesia no puede prescindir de la historia de la Iglesia, ya que hemos de vérnoslas con un fenómeno humano y social con un desarrollo y una existencia históricos. Ello no supone negar que la existencia de Iglesia se debe a la iniciativa de Dios en Jesucristo y a la gracia experimentada como don del Espíritu Santo. Se ha dicho que la mejor ecclesiología sería una historia de la Iglesia. El carácter hiperbólico de esta aseveración puede y debe ser matizado. En las aguas procelosas y oceánicas de la historia es donde se juega ese otro reto que anida en la fórmula “ecclesiología en devenir”: la búsqueda de principios o cri-

18. M.Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos* (Salamanca 1994).

19. M. KEHL, «Kirche als Institution», en: W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. III. Traktat Kirche* (Freiburg 1986), pp. 176-197.

terios que den consistencia a las mudables formas aparienciales de la Iglesia, “extendida por todo el orbe”. Uno de los criterios que ratifican la autenticidad de una institución concreta en la vida de la Iglesia es el de su persistencia, su constancia y su vitalidad en su función específica²⁰. Podríamos enumerar, aunque sólo sea a título de ejemplo, algunas de ellas que nos sitúan ante el espinoso problema de la constitución jerárquica de la Iglesia, como son el primado del Obispo de Roma, el episcopado, la institución conciliar o los patriarcados. El equilibrio buscado entre estas fuerzas no siempre ha sido fácil: a veces se ha insistido, a propósito del papado, en el gobierno monárquico de la Iglesia, o se ha hablado del sistema parlamentario por relación a los concilios. Estas analogías sobre la forma del gobierno en la Iglesia requieren corrección y puntualización tanto en la versión “conciliarista”, de finales de la Edad Media, como en la forma del exceso ultramontano del siglo XIX. Para el núcleo de la relación primado-episcopado resultan decisivos, junto con la afirmación de que el cuerpo episcopal “es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia junto con su cabeza” (LG III, 22), los enunciados contenidos en LG III, 27:

“Los obispos, como vicarios y legados de Cristo, gobiernan las Iglesias particulares que se les han confiado. (...) Esta potestad, que desempeñan personalmente en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata. Su ejercicio, sin embargo, está regulado en último término por la suprema autoridad de la Iglesia, que puede ponerle ciertos límites con vistas al bien común de la Iglesia o de los fieles (...). No se les puede considerar simples vicarios del Romano Pontífice, puesto que disponen de una potestad propia (...). Su potestad, por tanto, no queda suprimida por el poder supremo y universal, sino, al contrario, afirmada, consolidada y protegida, ya que el Espíritu Santo conserva indefectiblemente la forma de gobierno establecida por Cristo en su Iglesia”.

20. R. HAIGHT, *Historical Ecclesiology. An Essay on Method in the Study of the Church: Science et Esprit* XXXIX/1 (1987) 27-46; *Historical Ecclesiology. Axioms flowing from an Historical-Theological Method: Science et Esprit* XXXIX/3 (1987) 345-374; aquí: 353.

El desarrollo histórico de la Iglesia no puede extenderse al estudio detallado de toda la trayectoria histórica de la Iglesia. Se trata de tomar conciencia de las variaciones históricas de la imagen de la Iglesia. Resulta muy difícil dar una visión panorámica de dos mil años de historia. Cabe proponer –y es la vía hacia la que me inclino– una síntesis que desemboque en las formulaciones dogmáticas del Concilio Vaticano I (1870) concernientes al primado de jurisdicción y de la infalibilidad papales, como lo más característico de la eclesiología católico-romana²¹. Otra vía, intentada por algunos autores, consistiría en registrar la misma evolución de la noción de Iglesia. Para ello, puede hacerse –como ya hizo Congar– un recorrido por uno de los nombres de la Iglesia, el de *ecclesia romana*. Sus variaciones a lo largo de la historia de la Iglesia permiten ciertamente dar cuenta de los momentos estelares de la historia de la Iglesia y también de la Eclesiología: en la Iglesia antigua, dentro del modelo eclesial de la *communio*, en el juego de relaciones con las otras Iglesias apostólicas o por su relevancia de cara al establecimiento de la ortodoxia y frente a los movimientos heréticos divergentes. Otro tanto vale para la Iglesia medieval, la que nace de la reforma gregoriana, tomando como punto de partida la escisión con la Iglesia de Oriente (1054). El título de *romana* adquiere un énfasis especial en la nueva situación de la Iglesia de las confesiones tras la Reforma protestante. En una presentación de conjunto no pueden faltar tres momentos especialmente críticos por la problemática que conllevan: el cisma de Oriente (1054), el cisma de Occidente (1378), la reforma luterana (1517).

El punto de llegada de esta eclesiología fundamental es LG I, 8. Como señala A. Grillmeier en su comentario a *Lumen gentium*, este parágrafo es sumamente importante de cara a declarar el título mismo del capítulo primero de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: *De Ecclesiae mysterio*. Ahí cristalizan veinte siglos

21. S. MADRIGAL, «El servicio de Pedro en el siglo XXI. Formas de ejercicio del primado de Roma: una prospectiva hacia el futuro desde el pasado de la historia», en: J. M. SÁNCHEZ CARO, B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ, S. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexión sobre el cristianismo que viene* (Salamanca 2001), pp. 269-323, esp. 280-309.

de eclesiología en perspectiva católico-romana. La analogía de la encarnación del Verbo se utiliza aquí en clave eclesiológica para explicar el misterio teándrico que es la Iglesia: el Espíritu se sirve de la configuración histórico-social e institucional que es la Iglesia. Por otro lado, aquí se establece el fundamento de un ecumenismo de cuño católico con la afirmación de que la Iglesia de Cristo, la Iglesia que confesamos en el Símbolo de fe, *subsiste en* la Iglesia católica-romana, con el importante añadido acerca de “los elementos de santificación y de verdad presentes en las otras Iglesias y comunidades cristianas”. El *passus* ha adquirido renovada actualidad con ocasión de la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Es, por otro lado, el momento para una reflexión de naturaleza epistemológica sobre el objeto teológico Iglesia, para dirigir una tranquila mirada contemplativa al objeto de estudio, poniendo de manifiesto cómo en la reflexión eclesiológica es sumamente válido el método hermenéutico de correlación, de modo que las cuestiones eclesiológicas del presente eclesial han de tener en cuenta (al hilo de OT 16): el dato bíblico, el desarrollo de la tradición y de la reflexión teológica, el arsenal de la historia, la experiencia del presente. Estas pautas serán tenidas en cuenta a la hora de desarrollar la eclesiología en perspectiva sistemática.

3. Núcleos organizativos de Eclesiología sistemática

“En el designio de Dios, la Iglesia existe, no por sí misma, sino para estar al servicio de la obra de reconciliación de Dios y para alabarle y glorificarlo. Cuanto más la Iglesia comprenda su propia naturaleza, mejor podrá cumplir con su vocación. De ahí, la importancia crucial de este estudio sobre la naturaleza y el objetivo de la Iglesia”²². Estas palabras, tomadas de un reciente texto de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de las

22. COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN DEL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, *Naturaleza y finalidad de la Iglesia (Una etapa en el camino hacia una afirmación común)*: Diálogo Ecuménico XXXV, n. 112 (2000) 303-357; aquí: 307.

Iglesias, quieren motivar una reflexión sobre la “naturaleza y finalidad de la Iglesia”. Bien pueden servir para incentivar la búsqueda de una serie de principios nucleares de la eclesiología sistemática. Por mi parte, ya los he dejado indicados al hilo del proceso de institucionalización de las funciones eclesiales básicas: *koinonía-diakonía-leitourgía-martyría*. Se impone ahora una reflexión que justifique su alcance interpretativo, así como su capacidad de cubrir el amplio abanico de las cuestiones eclesiales del presente.

3.1. Presupuestos derivados de la doctrina conciliar

La eclesiología sistemática intenta estudiar y describir la realidad actual de la Iglesia, su esencia, sus estructuras, su misión. Para esta tarea tiene carácter normativo la teología de la Iglesia y las líneas de fuerza subyacentes a los documentos del Concilio, que han sido enriquecidas por la reflexión teológica del magisterio post-conciliar. Este esfuerzo de sistematización se puede llevar por diversos caminos. Ahí están las distintas propuestas de articulación de un tratado o manual de eclesiología. En cualquier caso hay que comenzar localizando y determinando los núcleos temáticos del proyecto de Iglesia suministrado por el Concilio. Podemos tomar las líneas esenciales del “pensamiento conciliar” de la constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges* con la que Juan Pablo II hizo la presentación del nuevo Código de Derecho Canónico. El texto dice así:

“De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, hay que mencionar principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el *Pueblo de Dios* (LG II) y la autoridad jerárquica como *servicio* (LG III); además la doctrina que muestra a la Iglesia como *comunidad* y, por tanto, establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la Iglesia universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual *todos los miembros del Pueblo de Dios*, a su propio modo, participan de la *triple función de Cristo*, es decir, *sacerdotal, profética y regia*, doctrina a la que hay que añadir también la que considera los *deberes y derechos de los fieles cristianos*, y concretamente de los *laicos*; finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner en el ecumenismo”.

Esos cuatro cuerpos doctrinales y ese compromiso de acción forman parte sustancial del legado del Concilio Vaticano II. Habría que añadir el principio de encarnación en la historia propuesto al comienzo de la encíclica *Dives in misericordia*, que subraya el interés de la Iglesia en conseguir una armonización del teocentrismo y antropocentrismo en el corazón de la historia humana. Este principio fundamental del magisterio del último concilio recapitula la orientación de fondo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Desde esta presentación sintética de la doctrina conciliar, habría que tener en cuenta el Sínodo de Obispos de 1985, que tuvo precisamente por objeto de reflexión la recepción del Vaticano II. En su Relación final los obispos hacían esta importante declaración: “La *eclesiología de comunión* es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio”. Aquel mismo año de conmemoración, la Comisión Teológica Internacional preparó un interesante documento titulado “Temas selectos de Eclesiología”, que se centraba en los cuatro primeros capítulos de *Lumen gentium* y en algunas cuestiones particulares que estaban reclamado una clarificación. Entre ellas se hallan el significado de la noción de Pueblo de Dios como sujeto histórico del misterio de la Iglesia y la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales a la luz de la *eclesiología de comunión*. A medio camino entre el Sínodo sobre el Concilio y la celebración del Año jubilar, la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) quiso estimular una renovación de la Iglesia, solicitando un examen de conciencia a partir de los contenidos fundamentales de las cuatro grandes constituciones:

“¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como «fuente y culmen» de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum Concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la *eclesiología de comunión* de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un *democratismo* y un *sociologismo* que no reflejan la visión católica de la Igle-

sia y el auténtico espíritu del Vaticano II? Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos– de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior” (TMA, n. 36).

Finalmente, a la hora de establecer los núcleos organizativos de una eclesiología post-conciliar, nos podemos dejar dictar los problemas que acarrea la reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia recurriendo a las objeciones presentadas en el arranque del escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Communio notio* (1992): “Algunas visiones eclesiológicas manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto *misterio de comunión*, especialmente por la falta de una adecuada integración del concepto de *comunión* con el de *Pueblo de Dios* y *Cuerpo de Cristo*, y también por un insuficiente relieve atribuido a la relación entre la Iglesia como *comunión* y la Iglesia como *sacramento*”.

3.2. Principios de sistematización: *koinonía*, *diakonía*, *leitourgía*, *martyría*

Este es el reto y desafío. Así las cosas, intento articular una reflexión sistemática sobre la Iglesia que tenga en cuenta estos presupuestos básicos y su problemática interna. Para ello recorro a estas cuatro categorías básicas de *koinonía*, *diakonía*, *leitourgía*, *martyría*. Cada uno de estos bloques temáticos deberá estar presidido, como enseguida se dirá, por una de las cuatro grandes constituciones conciliares; más aún: deberá destilar de alguna manera una lectura esencial de sus contenidos, emulando, por así decirlo, la intención de la Relación Final del Sínodo de Obispos de 1985 que, ya en su título, acoge intencionalmente sus temas nucleares: “La Iglesia (*Lumen gentium*) bajo la Palabra de Dios (*Dei Verbum*) celebra los misterios de Cristo (*Sacrosanctum Concilium*) para la salvación del mundo (*Gaudium et spes*)”.

a) El principio de la comunión (koinonía)

En este horizonte la noción de *koinonía* representa ciertamente, desde el relanzamiento y redescubrimiento de la eclesiología de comunión, una desigualdad frente a la secuencia *diakonía-leitourgía-martyría*. La noción de *koinonía* (comunión) se ha convertido en la categoría directriz para exponer la naturaleza y misterio de la Iglesia en este tiempo postconciliar²³. La llamada “eclesiología de comunión”, considerada como *paradigma*, está articulada por estos elementos: su punto de partida son las afirmaciones que explican la entraña íntima de la Iglesia en la clave de *communio* a imagen de la Trinidad; esta visión de Iglesia encuentra su referente y realización básica en la eucaristía; su despliegue como eclesiología eucarística reagrupa de forma coherente los conceptos de cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía.

La teología sistemática debe dar razón de los términos que emplea. Es cierto que nunca el NT utiliza esta expresión aplicada a la Iglesia, pero integra elementos básicos que posibilitan una descripción sintética compendiada en la fórmula: “la Iglesia es una comunión”. Su unidad le viene ante todo del hecho de que sus miembros participan de los mismos bienes espirituales trascendentes. Hay comunión o *koinonía* entre ellos (1 Jn 1, 3. 7), porque también hay una comunión o participación en el mismo Evangelio (Flp 1, 5), en la misma fe (Flm 6), en Cristo (1 Cor 1, 9; 10, 16; Flp 3, 10), en el Espíritu Santo (2 Cor 13, 13; Flp 21, 1). La afirmación del misterio de la Iglesia desfonda un planteamiento eclesiológico de la *societas perfecta inaequalis* fuertemente jurídico. Dejamos de hablar de la “naturaleza” de la Iglesia para hablar del misterio de la Iglesia, es decir, de una Iglesia que procede de la Trinidad. Por otro lado, esta categoría evoca la eclesiología de la Iglesia antigua, de fuerte impronta eucarística; de su mano emerge la realidad de la Iglesia local y abre a una

23. Véase: «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en: S. MADRIGAL: *Vaticano II: remembranza y actualización* (pp. 245-270). J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (París 1997).

consideración de la Iglesia universal como comunión de Iglesias, que sirve de soporte a la reflexión conciliar sobre la colegialidad episcopal y pone sólidas bases para un planteamiento ecuménico. En suma: esta noción de *koinonía* permite nuevas modalidades a la hora de repensar la propiedad *simbólica* de la “unidad” que confesamos en el Credo: unidad de las Iglesias particulares en el seno de la Iglesia universal y la unidad en el plano ecuménico. Desde ahí se tratará de ofrecer la descripción más fundante de la Iglesia, nacida de la Trinidad, icono de la Trinidad, en camino hacia la Trinidad. Se trata de describir la Iglesia en su calidad de *misterio de comunión* y en su signatura trinitaria como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu²⁴. En otros términos: desde el arranque trinitario de *Lumen gentium* respondemos a esta pregunta: ¿qué es la Iglesia?

b) El principio de la misión: diakonía de la salvación y sacramentalidad de la Iglesia

Ahora bien, difícilmente se dará una respuesta adecuada a esta cuestión si no se plantea inmediatamente esta otra no menos significativa: ¿qué hace o qué debe hacer la Iglesia?, ¿cuál es su papel en la historia humana? Según el plan trazado para el Concilio Vaticano II por el cardenal Suenens y sancionado por Juan XXIII, la consideración de la Iglesia *ad intra* y su consideración *ad extra* resultan indisolubles. En esta segunda longitud de onda se mueve la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que nos permite presentar a la Iglesia en su relación con el mundo en la clave genérica de la *diakonía*²⁵. A. Dulles dedicó un capítulo a la dimensión o cualidad “servidora” de la Iglesia en su estudio *Modelos de*

24. N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Salamanca 1981). B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión* (Salamanca 1996). A. BIRMERLÉ, *La communio ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques* (París 2000).

25. S. MADRIGAL, *Diaconía de la Iglesia y diaconías en la Iglesia. El lugar de Caritas en la misión eclesial: Corintios XIII 95* (2000) 115-143. En esta perspectiva, véase: S. SABUGAL, *La Chiesa serve di Dio. Per una ecclesiologia di servizio* (Roma 1992); P. FIETTA, *Chiesa. Diakonia della salvezza. Lineamenti di Ecclesiologia* (Padova 1993).

la Iglesia. Allí presentaba estas objeciones: el NT no se plantea el problema de cuál ha de ser la tarea de la Iglesia en cuanto servidora ni habla de que la Iglesia esté llamada a realizar una “diakonía” hacia el mundo, de modo que tuviera un mandato de transformar las realidades y situaciones sociales existentes, como la esclavitud, la guerra o tuviera que dar normas sobre Palestina. *Diakonía* es una palabra fundamental del NT para expresar la idea de servicio, que se aplica al ministerio de la Palabra, de los sacramentos y de la ayuda material. *Diakonía* regula la conducta de los cristianos entre sí y designa toda forma de ministerios. Por ello, concluía el teólogo norteamericano: “La noción moderna de Iglesia servidora parece tener cierta falta de fundamento bíblico. Con todo, no está fuera de lugar hablar de los fundamentos indirectos”²⁶. Una “eclesiología de servicio” siempre podrá remitirse al concepto paulino de “kénosis”: Cristo “se vació de sí mismo”, “tomando forma de siervo” (Flp 2, 6-8); o, de manera eminente, a las palabras sobre el servicio que Lucas inserta en medio del relato de la última cena: “yo estoy en medio de vosotros como quien sirve” (22, 24). En otro lugar de la Escritura se dice que el Hijo del hombre no ha venido a ser objeto de *diakonía*, sino para ejercer la *diakonía* (Mc 10, 42-45). LG I, 8 habla de una Iglesia servidora y pobre a imagen de su Fundador. En esta clave se ha movido una teología previa al Concilio que propugnaba que la Iglesia debe participar en los problemas seculares de la vida humana, no intentando dominar, sino ayudando y sirviendo, a la manera de Jesús. Esta perspectiva fue cultivada después por la llamada teología política y por la teología de la liberación²⁷. La Relación final del Sínodo de Obispos de 1985, hablando de la misión salvífica de la Iglesia, hace esta importante observación: “Las falsas e inútiles oposiciones entre la misión espiritual y la diakonía a favor del mundo deben ser superadas” (n. 31).

26. A. DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975), pp. 95-109: “La Iglesia como servidora”; aquí: 106.

27. S. DIANICH, *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea* (Salamanca 1991); Id., *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica* (Salamanca 1988).

La misión evangelizadora de la Iglesia puede ser descrita en términos de un servicio al Reino o diaconía de la salvación, que se recubre perfectamente con esa fórmula en la que convergen la constitución dogmática y la constitución pastoral: la Iglesia es “sacramento universal de salvación”²⁸. Por eso, me parece pertinente hablar de *diaconía de la salvación*. Así lo sugiere este pasaje de la constitución pastoral: “La Iglesia, al prestar su ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana... deriva del hecho de que la Iglesia es el sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio de amor de Dios al hombre” (GS 45; cf. LG 48; AG 1). Habría que añadir una dimensión ulterior a esta relectura de la propiedad de la catolicidad. Hoy somos cada vez más conscientes y sensibles a la problemática de la oferta de salvación de la que son mediadoras otras religiones. La reflexión vertida en *Redemptoris missio* es un buen exponente de la tensión experimentada entre el anuncio misionero de Cristo, a la manera de la tradicional *missio ad gentes*, y las demandas del diálogo interreligioso. A la hora de plantear el problema de la universalidad y de la eclesialidad de la salvación se muestra muy válida la comprensión sacramental de la Iglesia, que la constituye en “signo e instrumento” de la salvación que se ofrece en las otras tradiciones religiosas²⁹.

c) *El fundamento cristológico de la martyría, leitourgía y diakonía*

En el marco de esta breve eclesiología de misión, podemos declarar el sentido profundo que anida en la secuencia *martyría-leitourgía-diakonía*, que nos sitúa ante el concepto más abar-

28. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Freiburg 1992).

29. S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción de *Ecclesia ab Abeli*», en: P. RODRÍGUEZ PANIZO-X. QUINZÁ, *Cristianismo y religiones* (Bilbao 2002), pp. 271-322.

cante de “evangelización”. En realidad, todas las actividades que despliega la Iglesia (oración, celebración de los sacramentos, atención a los refugiados, emigrantes, parados, la predicación o la catequesis, atención sanitaria, obras educativas, la celebración eucarística, etc.) se reconcentran en torno a estos tres ejes: 1) anuncio y testimonio; 2) sacramentos, oración y vida litúrgica en general; 3) servicio de amor y comunión fraterna. Se trata de tres realizaciones básicas de la única misión de la Iglesia servidora del reino que permiten desgranar la diaconía de la salvación en torno a tres categorías neotestamentarias: *martyría*, *leitourgía*, *diakonía*. La Comisión Teológica Internacional lo expresa de forma bella y sintética en su documento sobre “El cristianismo y las religiones” (1996):

“La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la *μαρτυρία*, *λειτουργία* y *διακονία*”. “A través de la *μαρτυρία* del Evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo”. “En la *λειτουργία*, la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. En un modo que, según la voluntad de Dios, es eficaz para todos los hombres, hace presente la representación de Cristo que «se hizo pecado» por nosotros (2 Cor 5, 21) y en nuestro lugar «colgó del madero» (Gál 3, 13) para librarnos del pecado”. “Finalmente, en la *διακονία* la Iglesia da testimonio de la donación amorosa de Dios a los hombres y de la irrupción del reino de la justicia, del amor y de la paz”³⁰.

El potencial interpretativo de estas tres categorías radica en el hecho de que reflejan los aspectos fundamentales de la misión de Jesús de Nazaret, cuya obra mesiánica se articula conforme a estos tres ejes (o triple *munus*): función profética, función sacerdotal, función regia. El Hijo viene al mundo para la salvación del mundo. La carta a los Hebreos atribuye a su venida el dicho pro-

30. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, l. c., «El cristianismo y las religiones», p. 586.

gramático del salmo 40: “He aquí que vengo –según está escrito de mí en el rollo del libro– para hacer, oh Dios, tu voluntad” (Heb 10, 7).

1. *Martyría*: Jesús es, en primer lugar, el heraldo de la buena noticia esperada para los tiempos escatológicos. Recorría las ciudades y aldeas, “predicando y anunciando el Evangelio del Reino de Dios” (Lc 8, 1). El es el Maestro (Mt 26, 18) por antonomasia, que enseña con autoridad la voluntad del Padre; es el “testigo fidedigno y veraz” (Ap 3, 14; 1, 5) que ha venido al mundo para “testificar en pro de la verdad” (Jn 18, 37).

2. *Leitourgía*: La carta a los Hebreos declara, en segundo lugar, que los cristianos tenemos un “sumo sacerdote”, “probado en todo”, igual en todo a nosotros, menos en el pecado (4, 15), que en la obediencia de sus padecimientos “se convirtió en autor de la salvación eterna” (5, 9). Jesús “obtuvo un ministerio litúrgico tanto más diferente” ya que es el mediador de una “nueva alianza” (8, 6). A esta nueva liturgia corresponde una forma especial de oración dirigida confiadamente a su Padre que es nuestro Padre (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). La entrega a la voluntad de Dios sin condiciones quiere manifestar el amor de Dios y quedó plasmado en toda una serie de acciones y de signos (purificación del templo, comidas con pecadores, constitución del grupo de los Doce, curaciones, expulsión de demonios) que alcanzan su momento cumbre en la última Cena.

3. *Diakonía* y *agape*: En tercer lugar, esa comida pascual –preludio de la futura eucaristía de la Iglesia– compendia en los signos del pan y del vino el sentido de la vida y de la muerte de Jesús. En las palabras sobre el pan (este es mi cuerpo entregado por vosotros) y sobre el vino (esta es la nueva alianza en mi sangre) no dejan de resonar aquellas palabras que compendian la vida de Jesús y explicitan el sentido de su muerte como servicio al reino de Dios: “Yo estoy en medio de vosotros como quien sirve” (Lc 22, 27), pues “el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10, 45). Esta diaconía queda modulada por el único y gran mandamien-

to que asocia indisolublemente el amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12, 28-34). Juan ha renovado este mandamiento en una dirección bien precisa: “que os améis mutuamente, como yo os he amado” (Jn 13, 34; cf. 11, 5; 13, 1); Jesús ha amado “como el Padre le amó” (Jn 15, 9). Nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos. Por ello, quien guarda los mandamientos y, en especial, este mandamiento nuevo es amado por Dios y permanece en su amor. El distintivo de los discípulos es el amor (Jn 13, 35); el *agape* se configura como *diaconía*; y la caridad se realiza en el servicio.

Estos son aspectos fundamentales de la historia y de la misión de Jesús de Nazaret. Por eso, esos rasgos son igualmente constitutivos de la comunidad cristiana de todos los tiempos. La radical diaconía de la salvación o servicio del Reino se diversifica en estas tres diaconías matrices que articulan la misión integral de una Iglesia que es “sacramento universal de salvación”: servicio de la Palabra, servicio del culto divino, servicio del amor caritativo.

d) Pueblo de Dios y participación en la función profética, sacerdotal y regia

El valor interpretativo de estas tres categorías se percibe desde otro ángulo, al hilo de las indicaciones hechas en el documento ecuménico titulado “El ministerio espiritual en la Iglesia” (1981): “*Martyría leitourgía* y *diakonía* (testimonio, culto y servicio a los demás hombres) son tareas que competen a la totalidad del pueblo de Dios. Todo cristiano tiene su propio carisma tanto para servir a Dios y al mundo como para la edificación del único cuerpo de Cristo (Rom 12, 4-8; 1 Cor 12, 4-31)”³¹. Me parece que de este modo queda integrada la noción básica de pueblo de Dios, como sujeto histórico y eclesial del anuncio evangelizador, de la celebración litúrgica, de la transformación de la realidad humana. Esta es, por otro lado, la intención básica del capítulo II de *Lumen gentium* que habla del “pueblo mesiánico” en razón de su participación en el triple ministerio de Cristo: en

31. A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion oecumenicum*, I, p. 364.

virtud del sacerdocio común de los creyentes, el pueblo de Dios “ofrece sacrificios espirituales” (1 Pe 2, 9), participando así del sacerdocio existencial de Cristo con la ofrenda de la propia vida (Rom 12, 1); “anuncia las grandezas de Dios” (1 Pe 2, 5), participa así del único profetismo de Cristo (cf. LG 12); y actúa en la renovación de las estructuras de este mundo a la manera de Cristo, cuyo reinado se verifica en la forma del servicio (LG IV, 36).

Una consideración ulterior avala la utilización de estos núcleos de sistematización. En los textos del Vaticano II los tres ejes cristológicos (Profeta, Sacerdote, Rey), que subyacen a la secuencia *martyría-leitourgía-diakonía*, han sido reconvertidos en una trilogía eclesiológica que sirve de estructura organizativa para hablar –como acabamos de indicar– del pueblo de Dios en su totalidad (LG II, 10-11-12), para explicar el ministerio del episcopado (LG III, 25-26-27), es decir, en su triple función de enseñar-santificar-regir. Y este mismo principio explicativo se aplica, en su tanto, al presbiterado (PO 4-5-6). Esta misma estructura lógica, es decir, la afirmación de su participación en la función profética, sacerdotal y regia de Cristo (LG IV, 34-35-36), preside la reflexión sobre el laicado. Así lo ejemplifica un conocido pasaje del decreto sobre la actividad pastoral del laicado: “Hay en la Iglesia pluralidad de ministerios, pero unidad de misión. A los Apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su nombre propio y autoridad. Los seglares, por su parte, participan del ministerio sacerdotal, profético y regio de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe en la misión del pueblo de Dios” (AA 2).

Recapitemos brevemente los resultados alcanzados y saquemos algunas conclusiones. Los tres ejes cristológicos (profetismo, sacerdocio, señorío) constituyen una importantísima clave interpretativa de los textos del Concilio a la hora de situar tanto a los pastores como a los laicos en el corazón de la Iglesia y en la misión de la Iglesia. Entiendo que este punto teológico de intersección constituye el mejor impulso para hacer “eclesiológica”, es decir, “teología de la Iglesia”, y desfondar desde dentro el carácter jercológico que ha aprisionado durante varios siglos a esta

disciplina. Volviendo a las palabras de Juan Pablo II con las que abríamos esta sección: es importante subrayar la participación de todo el pueblo de Dios en el triple *munus* de Cristo profeta, sacerdote, rey, *suo peculiari modo*, para descubrir la entraña de la Iglesia como pueblo de Dios y que, en consecuencia, la autoridad jerárquica es un *servicio* a la comunión. La teología de la comunidad (LG II) precede a la teología del ministerio (LG III). *Magisterium-ministerium-regimen* son, sin duda, funciones constitutivas de la Iglesia, pero hay que pensar un “ministerio eclesial” que no es anterior ni exterior a la realidad de la *ekklesía*, sino que se sitúa en la urdimbre del cuerpo de Cristo, en ese entramado de carismas y ministerios suscitados por el Espíritu del Resucitado. Estas reflexiones señalan con toda nitidez uno de los temas más debatidos de la eclesiología: el ministerio jerárquico de la Iglesia. Es un tema que aflora, y así lo vamos a indicar finalmente, tanto en el espejo de la vida litúrgica como en el ámbito del anuncio y testimonio. En el caso de la *leitourgía* adopta la forma de la relación recíproca entre el sacerdocio común o bautismal y el sacerdocio ministerial o jerárquico (LG II, 10). En el caso de la *martyría* la tensión se expresa en el binomio *sensus fidei fidelium* y magisterio auténtico (LG II, 12; III, 25).

e) El principio comunidad-ministerios en el espejo de la leitourgía y de la martyría

Como punto de partida podemos asumir los resultados sancionados por el *Documento de Lima* (1982) cuando afirma: “El Nuevo Testamento no describe un modelo único de ministerio que pudiera servir de proyecto original o norma constante para todos los futuros ministerios en la Iglesia. Lo que aparece en el Nuevo Testamento más bien es una variedad de formas que se daban en diferentes lugares y tiempos. Conforme el Espíritu Santo fue dirigiendo la vida, culto y misión de la Iglesia, ciertos elementos de esta primitiva variedad adquirieron mayor desarrollo y fijación, dando lugar a modelos más universales de ministerios. A lo largo de los siglos II y III se estableció el triple modelo de obispo, presbítero y diácono como ministerios ordenados en toda la

Iglesia” (n. 19)³². A partir del reconocimiento de los cambios sufridos por esta tripleta ministerial a lo largo de la historia, el Documento hace la siguiente propuesta ecuménica y de futuro: “Aunque no hay un modelo único en el Nuevo Testamento, aunque el Espíritu ha conducido a la Iglesia muchas veces a una adaptación de sus ministros a las necesidades concretas, y aunque han sido bendecidas otras formas del ministerio ordenado con los dones del Espíritu Santo; sin embargo, el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono puede servir hoy como expresión de la unidad que buscamos, e incluso como un medio para conseguirla. Hay que decir que, históricamente, el triple ministerio llegó a ser el modelo aceptado generalmente en la Iglesia en los primeros siglos y que aún permanece hoy en muchas Iglesias. Para cumplir su misión y servicio, las Iglesias necesitan gente que, de diferentes formas, expresen y lleven a cabo las tareas del ministerio ordenado en los aspectos y funciones del diácono, presbítero y obispo” (n. 22).

Bajo los auspicios del espíritu de la liturgia podemos presentar algunas cuestiones implicadas en lo que antes denominábamos servicio al culto y servicio a la palabra³³. En el fondo late el interés por describir teológicamente la condición propia del sujeto eclesial. En la carta a los Hebreos aparecen hermanadas las dimensiones de la comunión, de la diaconía y de la liturgia: “Ofrezcamos, pues, continuamente a Dios a través de él un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de unos labios que aclaman su nombre. Y de la beneficencia y de compartir los bienes no os olvidéis, pues Dios se agrada en semejantes sacrificios” (Heb 13, 15). ¿Cuál es la naturaleza profunda del culto cristiano? A partir de algunos textos del NT que aluden a la toma de postura de Jesús de Nazaret frente al templo, la primera reflexión cristiana pudo llegar a la convicción de la necesaria destrucción teológica del templo, de manera que son los brazos extendidos en la cruz los que trazan los límites universales del templo del resucitado.

32. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, I, pp. 912-930.
33. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (Madrid 2001).

La liturgia cristiana adquiere dimensiones cósmicas. ¿Hay otro espacio sagrado fuera del amor al prójimo? También Jesús, “para santificar al pueblo mediante su propia sangre padeció fuera de la puerta de la ciudad”, dice la carta a los Hebreos y nos insta en esta dirección: “salgamos hacia él fuera del campamento, cargando con su oprobio” (Heb 13, 14). ¿Hay otra sacralidad que la del seguimiento de Cristo en la vida cotidiana? Estas preguntas nos sitúan ante una dimensión del culto cristiano importante, pero no es la única. Es la dimensión del “una vez para siempre”, que introduce la dimensión escatológica del “ya, pero todavía no”. La Jerusalén celeste aún no ha llegado; entretanto, la Iglesia lleva en las instituciones que pertenecen a este tiempo la imagen de este mundo que pasa (LG VII; 48).

El templo cristiano, que no prolonga la sinagoga judía, sino la basílica, como lugar de encuentro de la asamblea, de la *ecclesia*, tendrá dos lugares fundamentales: el lugar del Evangelio y la cátedra del obispo y el altar, a menudo, erigido en el cristianismo primitivo sobre la tumba de un mártir, expresión palpable a través del tiempo del único sacrificio de Cristo. Palabra y sacramento son los dos elementos constitutivos primarios de la Iglesia, no derivados. La palabra se convierte en *kerygma* y el símbolo en *signo sacramental* de la gracia de Dios. En torno a la sede del Evangelio y en torno al altar se congrega la *ecclesia*, que se construye de piedras vivas: “vosotros sois raza elegida, sacerdocio regio, nación santa, pueblo para ser patrimonio de Dios, con el fin de que anunciéis las grandezas del que os llamó de la oscuridad a su luz admirable quienes en otro tiempo no eráis un pueblo pero ahora sois pueblo de Dios” (1 Pe 2, 9-10).

Este culto abierto al mundo, de dimensión cósmica y cotidiana (cf. Rom 12, 1), y circunscrito empero al lugar sacro de la reunión de la asamblea nos plantea la cuestión del sacerdocio específico de un pueblo todo él sacerdotal. La categoría de pueblo de Dios, antepuesta a la constitución jerárquica de la Iglesia, pone las bases para la consideración de la unicidad orgánica entre comunidad y ministro. El texto conciliar sitúa así en primer plano los elementos sacramentales, proféticos y místicos de la vida

cristiana, que son primarios, esenciales y comunes a todos. Son las afirmaciones sobre el sacerdocio común de los creyentes. Ninguna diferencia posterior podrá anular la fundamental fraternidad cristiana, que nace de la idéntica vocación, del idéntico Espíritu, de los mismos sacramentos, de la misma llamada a la santidad. De ahí derivan importantes consecuencias para una teología del *laicado*³⁴. La Constitución sobre la liturgia (SC), que fue aprobada antes que LG, presenta a la comunidad cristiana como el sujeto de la vida litúrgica de la Iglesia, tratando de poner en marcha una *actuosa participatio* en los misterios que se celebran.

La liturgia ilumina algunos elementos sustanciales que nos ayudan a identificar qué es la Iglesia, como nuevo pueblo de Dios en la nueva alianza, como cuerpo de Cristo, como templo y edificación del Espíritu Santo. En el seno de la relación recíproca entre sacerdocio común, bautismal o existencial y el sacerdocio ministerial o jerárquico, la pregunta decisiva será: ¿qué clase de sacerdocio es el sacerdocio cristiano, esto es, el ministerio sacerdotal de un pueblo sacerdotal? Hay que desvelarlo a la luz del dato revelado y de la vida litúrgica, en particular de la celebración eucarística (cf. LG II, 10). A. Vanhoye nos ha ofrecido, desde su lectura de la carta a los Hebreos un importante apoyo explicativo: el NT testimonia una distinción entre dos aspectos del sacerdocio de Cristo: el aspecto de ofrenda existencial y el aspecto de la mediación. Si la primera dimensión se prolonga en el sacerdocio común de todos los bautizados; el aspecto de la mediación que, en sentido estricto, sólo está presente en Cristo, es transferido en algunos textos a los ministros de la Iglesia, que actúan en representación del único Mediador. De ahí surgirá una comprensión sacerdotal del ministerio, en el sentido preciso de servir a la única mediación de Cristo³⁵. Por aquí se ha de buscar asimismo una fundamentación sacramental de la razón funcional del ministerio, en su doble calidad de *representatio Christi-repre-*

34. Véase: «Jalones para una teología del laicado», en: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización*, pp. 298-322.

35. S. MADRIGAL, «Los ministerios de la Iglesia hoy», en: AA.VV, *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio* (Madrid 2001), pp. 137-173; esp. pp. 150-162.

sentatio Ecclesiae, en nombre de Cristo y en nombre de la Iglesia. El ministerio ordenado es reflejo sacramental del doble principio constitutivo de la Iglesia, de su dimensión cristológica (*auctoritas*) y de su dimensión pneumatológica (*communio*). De la articulación entre comunidad y ministerios, entre cristología y pneumatología, depende asimismo un adecuado planteamiento de la *apostolicidad* de la Iglesia confesada en el Símbolo.

Sobre los presupuestos indicados hagamos, en paralelo, unas consideraciones finales sobre la dimensión de la *martyría*, esto es, del anuncio y del testimonio del Evangelio. La cuestión de fondo, desde la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, es la permanente actualización de la revelación. Partiendo del texto ya citado (1 Pe 2, 4-9), hay que notar que la condición sacerdotal del pueblo de Dios incluye la función profética, pues entre los “sacrificios espirituales” se halla “el anuncio de las grandezas del que os llamó de la oscuridad a su luz admirable” (v. 9). En otras palabras: el encargo de anunciar el Evangelio forma parte del servicio sacerdotal de toda la Iglesia (1 Pe 3, 15). El texto de LG II, 12 acoge esta temática al afirmar la doctrina del *sensus fidei/sensus fidelium* “bajo la guía del magisterio”. La totalidad de los fieles no puede errar en su creer; esta promesa de la indefectibilidad, que reposa sobre el sentido sobrenatural de la fe (*sensus fidei*) del pueblo de Dios, abarca desde los obispos hasta el último de los fieles laicos. En otras palabras: que los creyentes en la Iglesia, laicos, presbíteros y obispos, están en búsqueda común de la verdad, que están en ese mismo camino cuando pretenden anunciar y vivir el Evangelio (cf. LG IV, 35).

En ello se juega una visión de Iglesia que bien se puede poner en relación con el ignaciano “sentir en la Iglesia”. En su estudio titulado *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, el dominico Y. Congar reparaba en la famosa formulación *sentire cum ecclesia*: “Esta fórmula, un poco vaga, tiene siempre un gran poder de atracción; se presiente que encierra algo profundo” (p. 199). Rechaza que de ahí se derive una obediencia sin relieve, porque “no se reduce a una pura obediencia a las determinaciones de la autoridad, porque el mismo nombre de Iglesia no designa jerar-

quía sola, aislada del cuerpo de los fieles”. El verdadero *sentire cum ecclesia* reposa sobre la convicción de que “es toda la Iglesia la que vive de la verdad y en la verdad; en condiciones, por lo demás, que respetan integralmente las prerrogativas de la jerarquía”. Pero S. Ignacio –recalcaba Congar– “no escribió *sentire cum ecclesia*, lo cual orientaría las mentes hacia el conformismo con una regla por completo exterior, sino *sentire vere in ecclesia militante*, lo que restituye al miembro de la Iglesia su parte de vida en el cuerpo” (p. 200)³⁶.

En esta visión de Iglesia hay que repensar en su radicalidad el significado eclesiológico del *sensus fidei fidelium* y sacar las consecuencias relativas a la corresponsabilidad y participación de todos los bautizados en la vida y misión de la Iglesia, tal y como se pone de relieve en el funcionamiento de las estructuras sinodales de la Iglesia³⁷. Ese *sensus fidei* puede ser descrito “como una capacidad activa para el discernimiento espiritual, una intuición que se ha formado mediante el culto y la vida en comunión (...) Por el *sensus fidelium* el cuerpo entero contribuye con, recibe de y atesora, el ministerio de aquellos que dentro de la comunidad ejercen la *episcopopé*, velando por la memoria viva de la Iglesia”³⁸. Efectivamente, como también señala LG II, 12– el *sensus fidei/sensus fidelium* se halla bajo la guía del magisterio. Ello no excluye, sino que presupone –conforme a la obrita del Cardenal Newman–, la consulta a los fieles en materia doctrinal. La relación entre la infalibilidad en el creer y la infalibilidad en el enseñar (cf. LG III, 25) está contemplada en la misma definición de la infalibilidad dada por el Concilio Vaticano I. Otros problemas que se plantean en esta aproximación sumaria a la dimensión de la *martyría* de la Iglesia son la relación –a veces, tensa– entre

36. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana* (Madrid-Bilbao 2002), pp. 13-16. Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid 1953).

37. Véase: «Plädoyer por una Iglesia sinodal: corresponsabilidad, autoridad, participación», en: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización*, pp. 323-337.

38. ARCIC II, *El don de la autoridad (La autoridad en la Iglesia, III)*: Diálogo Euménico XXXIV, n. 108 (1999), pp. 67-102; aquí: n. 29.

Teología y Magisterio y la problemática de la “recepción”, que guarda una estrecha relación con la “indefectibilidad” de la Iglesia, una propiedad que la tradición teológica ha interpretado en la clave del atributo *simbólico* de la santidad.

4. Conclusión: el Concilio Vaticano II, como instrumento de recepción

La eclesiología sistemática, que de estos presupuestos se desprende, deberá tratar sucesivamente del misterio de comunión (*koinonía*) y de la Iglesia como sacramento universal de salvación (*diakonía*). De esta manera puede dar razón de la naturaleza y de la misión de Iglesia, al socaire de *Lumen gentium* y de *Gaudium et spes*. El carácter sacerdotal del ministerio eclesial en un pueblo sacerdotal es el tema de fondo del núcleo que, puesto bajo el lema de *leitourgía*, asume las líneas de fondo de la constitución *Sacrosanctum Concilium* para analizar, desde el corazón de la celebración litúrgica, la relación entre sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial o jerárquico. Desde los ministerios y carismas del pueblo de Dios sacerdotal que, en orden a la construcción del cuerpo de Cristo, ha recibido la unción del Santo para “anunciar las grandezas del que nos llamó de la oscuridad a su luz admirable” (*martyría*), hay que tratar del sujeto eclesial que, en la unidad orgánica entre la comunidad-ministerio, actualiza con su fe y su testimonio personal el mensaje permanente de la Revelación acaecida en Cristo (*Dei Verbum*).

Al final de este recorrido por la teología de la Iglesia, que quiere edificarse sobre el principio y fundamento de la doctrina del Concilio Vaticano II, adquiere relieve propio la categoría de *recepción*, a la que ya hace algunos años Congar había conferido el rango de “realidad eclesiológica”, puesto que es la ley profunda que está a la base de todos los procesos eclesiales. Se ha llegado en consecuencia a definir la Iglesia como una “comunidad de recepción”. Un concilio abre siempre un proceso de recepción. Los concilios, desde muy pronto en la historia de la Iglesia, han sido actos privilegiados y una expresión excepcio-

nalmente autorizada de la *vida* de la Iglesia. Traducen la ley profunda de esta vida que es, como hemos dicho, comunión y unanimidad. Por eso, los concilios se han reunido cuando la conciencia de la Iglesia está profundamente turbada, en particular por la herejías, o cuando una gran determinación que afecta a toda la Iglesia debe ser tratada de manera unánime. De ahí la historicidad de los concilios, es decir, que las condiciones concretas en las que han sido realizados han podido variar y lo han hecho a los largo de la historia. Su ley no es la de la mayoría, sino la de la unanimidad, pues se trata de reconocer la tradición o sentir de la Iglesia.

Será, pues, importante finalmente –desde nuestra perspectiva inicial de una *eclesiología en devenir*– señalar aquellos aspectos en los que el Vaticano II ha hecho de caja de resonancia de la tradición, es decir, ha operado como órgano de recepción, y aquellos aspectos innovadores con los que ha dejado abiertas una serie de líneas llamadas a renovar la estructura y la conciencia eclesial y cuya puesta en práctica y aplicación ya está en marcha. Merece la pena recordar, en este sentido, el principio de la libertad religiosa como un derecho fundado en la dignidad de la persona (*Dignitatis humanae* 1-4), que presupone que el acto de fe es totalmente libre e inmune a toda coacción, de modo que no puede reducirse a un mero acto de obediencia. En segundo lugar hay que mencionar, desde la comprensión sacramental de la Iglesia, la relectura del axioma tradicional *extra ecclesiam nulla salus* (LG II, 14-16), que contempla la unidad católica del pueblo de Dios en un esquema de círculos concéntricos que prevé diversos grados de pertenencia, dentro de la Iglesia católica (n. 14), en las otras comunidades o Iglesias cristianas (n. 15), así como la ordenación al pueblo de Dios de los hombres en general llamados a la salvación por la gracia divina, a saber, judíos, musulmanes, y “quienes buscan a Dios con sincero corazón” (n. 16). Finalmente, el reconocimiento de los elementos de verdad y de gracia salvífica presentes en las religiones no cristianas (AG 11; NA 2-3), no valorados suficientemente en el magisterio pontificio anterior. A juicio de J. M. Rovira, el Vaticano II ha iniciado

una transición que está pendiente de desarrollos futuros en estos temas precisos: el ecumenismo, el diálogo interreligioso, la remodelación del ministerio petrino, la articulación de la colegialidad y de la sinodalidad en la Iglesia comunión, la Iglesia de los laicos, la opción preferencial por los pobres. De esta manera, el proyecto de Iglesia trazado por el Vaticano II es un proyecto para el tercer milenio³⁹.

Un concilio es, por ello, un instrumento excepcional de *recepción* de la tradición eclesial, que actúa como catalizador de líneas eclesiológicas en curso y en devenir. Por eso, a los cuarenta años de la inauguración del Vaticano II, estemos quizás más capacitados para entender aquellas palabras premonitorias de Monseñor Elchinger pronunciadas durante la primera sesión conciliar: “Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior”⁴⁰.

39. J. M. ROVIRA, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio* (Madrid 1997), p. 99.

40. Citado en G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen gentium”*, I (Barcelona 1968), p. 24.

CAPÍTULO 5

EL TRATADO DE SACRAMENTOS: Algunas opciones teológico-pedagógicas

Fernando Millán, O. Carm.

En este seminario interdepartamental llevado a cabo por los profesores de teología de la Universidad Pontificia Comillas, nos proponemos presentar las líneas básicas e inspiradoras de cada uno de los tratados fundamentales que conforman los estudios de teología. En el caso de la asignatura de “Sacramentos”, conviene señalar de principio que en nuestra facultad se ha optado por agrupar en una única asignatura, tanto la introducción general a los sacramentos (la sacramentología fundamental) como el estudio de cada uno de los sacramentos (la sacramentología particular). Esta opción de nuestra Facultad (que coincide con la tendencia de los estudios civiles a crear asignaturas *troncales*) conlleva ciertas ventajas innegables: ahorro de introducciones y de repeticiones innecesarias, visión unitaria de conjunto de todos los sacramentos, etc. Pero, evidentemente, también supone ciertas dificultades de orden práctico, derivadas del hecho de que la asignatura resultante viene a ser una asignatura enorme que engloba dos tratados clásicos (el *De Sacramentis in Genere* y el *De Sacramentis in Specie*) o varios cursos en los planes modernos de otros seminarios y facultades de teología. No obstante, creemos que esta agrupación de los sacramentos en un único tratado es positiva y puede ayudar a una visión integradora y armónica de la economía sacramental de la Iglesia.

Además, conviene tener en cuenta que esta asignatura tiene en nuestra Facultad un enfoque fundamental y exclusivamente

dogmático positivo. Se estudian los sacramentos en cuanto a su origen bíblico, en su evolución histórica (Padres, Concilios, controversias, magisterio actual, etc) y en cuanto a su significado teológico esencial. Pero este punto de vista queda complementado, al menos con otras tres asignaturas en las que los sacramentos son uno de los objetos principales de estudio. Nos referimos a la *Teología Pastoral*, *Liturgia* y *Derecho Canónico y matrimonial*. Estas tres asignaturas enfocan la realidad sacramental desde puntos de vista diversos y desde sensibilidades complementarias, de modo que los sacramentos quedan bien abordados y tratados con amplitud y profundidad más que suficientes. Al mismo tiempo el alumno puede captar la variedad interdisciplinar con la que puede ser tratada la realidad sacramental de la Iglesia, variedad que se corresponde con la riqueza, complejidad y hondura que realmente tiene “lo sacramental” en la vivencia de nuestra fe.

En esta presentación nos proponemos solamente aportar algunas intuiciones básicas que puedan iluminar (o al menos cuestionar) la estructuración y elaboración de un curso de sacramentos. No pretendemos dar un criterio preciso e inamovible, ni decir cómo se debe estructurar un curso de este tipo (lo cual sería bastante temerario e improcedente), sino más bien ofrecer unas pistas y claves que puedan ayudar a enfocar (incluso de diversa manera y con una estructuración diversa) un estudio universitario de los sacramentos de la Iglesia.

Una última observación previa se hace imprescindible. Dado que pretendemos abordar el tratado en cuanto a su orientación fundamental y en cuanto a las líneas de fuerza que lo articulan, no entraremos en el estudio de los diversos sacramentos en particular. El estudio de cada uno de ellos suele ser más fácil, puesto que –sin negar que pueda haber planteamientos muy diversos– los temas fundamentales son bastante conocidos y comunes a todos los manuales. Analizar los diversos sacramentos nos llevaría muy lejos y se saldría totalmente de las pretensiones y de las dimensiones de un trabajo de este tipo.

1. La ubicación del tratado *De Sacramentis*.

Una cuestión previa al análisis de la estructuración del tratado *De Sacramentis* es la de su ubicación dentro del *corpus* de la teología dogmática. Se comprenderá fácilmente de principio que esta cuestión rebasa ampliamente los márgenes de lo pedagógico o de lo académico y que encierra una serie de opciones teológicas de fondo de bastante calado. Situar el estudio de los sacramentos antes o después de otros tratados fundamentales de la teología dogmática dice mucho acerca de la concepción de los mismos que se tenga, así como de la comprensión de su papel en la economía de salvación, en la vida eclesial y en la vida de fe del creyente. Veamos en primer lugar cómo se ha ubicado este tratado en diversos momentos de la historia de la teología.

Como es bien sabido el tratado *De Sacramentis* nace como tal en el siglo XII. Se disputan el mérito de haber escrito el primer tratado *De Sacramentis* autores como Pedro Abelardo, Hugo De San Víctor o el autor anónimo de la *Summa Sententiarum*¹, si bien, ya un siglo antes, en medio de la polémica eucarística suscitada por Berengario de Tours, se llevaron a cabo una serie de reflexiones sobre el signo sacramental que iban más allá de la cuestión eucarística específica y que podrían encuadrarse en una reflexión general sobre los sacramentos, aunque todavía no sistematizada ni estructurada como un tratado. En cualquier caso, es a partir de los autores citados cuando surge una verdadera reflexión sistemática acerca de los sacramentos en general. Lógicamente, en el primer milenio de la historia de la teología se había escrito mucho y con profundidad acerca de los sacramentos, como no podía ser de otro modo. Baste recordar las controversias de la teología monástica sobre la presencia de Cristo en la eucaristía (entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro, etc) o las excelentes obras de los Padres sobre sacramentos como

1. Aunque tradicionalmente se haya pensado que la *Summa sententiarum* era también obra de Hugo de San Víctor –y de hecho aparece incluida en la *Patrología Latina* entre las obras de éste– hoy se tiende a pensar que no es suya.

el bautismo, la eucaristía o la penitencia, obras, muchas de ellas, que son punto de referencia obligado para una teología de los sacramentos en cuestión. Lo que ocurre en el siglo XII es que la teología toma conciencia de la necesidad de definir la noción de sacramento; más aún, en este período se toma conciencia de esta noción y se empieza a describir teológicamente. Surge así el tratado *De Sacramentis* como tal.

Pues bien, el siguiente paso va a ser el de ubicar ese tratado dentro del *corpus* teológico. Destacaremos, en primer lugar, a tres autores de un primer período (siglo XII) de la historia de la sacramentología². Pedro Abelardo, en su obra *Introductio ad Theologiam*, señala que son tres las cosas necesarias para la salvación: la fe, la caridad y los sacramentos³ y en torno a éstas intenta articular su obra, si bien la parte sacramental es muy breve, todavía poco original y muy dependiente de la concepción agustinista.

Hugo de San Víctor –autor de intuiciones sacramentales muy sutiles y de gran valor, incluso para una teología actual– dedica ya una obra completa a los sacramentos, bajo el título *De Sacramentis Christianae Fidei*. En esta obra, y es un tema clásico en la historia de la sacramentología, Hugo de San Víctor (siguiendo la concepción de la antropología teológica de la época) divide la historia de salvación en dos etapas, en dos momentos, a los que denomina *opus conditionis* y *opus restorationis*. Entre ambas etapas se sitúa el pecado original. Pues bien, los sacramentos forman parte de la segunda etapa, de modo que tienen una intención fundamentalmente sanante, la de curar y elevar a la naturaleza caída por el pecado. Es cierto que el planteamiento de Hugo vinculó en exceso el efecto sacramental a la reparación del pecado (algo que marcaría la evolución de la teología sacramental hasta Lutero), pero no es menos cierto que ello le llevó a elaborar toda una historia de la salvación de talante sacramental, muy

2. Para un estudio más detallado de este período incipiente, cf. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) 83-127; C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale* (Bologna 1989) 285-334.

3. *Tria sunt, ut arbitrator, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charitas et sacramentum* (PL 178, 981).

adelantada a su tiempo y en la que se pone de manifiesto la pedagogía de la salvación. En esa historia (que nace del momento siguiente al pecado de Adán y Eva) nuestro autor destaca fundamentalmente tres etapas: la de los sacramentos de la ley natural, la de los sacramentos de la ley escrita y la de los sacramentos de la gracia, los sacramentos cristianos. Todos ellos apuntan hacia la salvación en Cristo, si bien, entre los sacramentos naturales y los de la ley escrita y los sacramentos de la gracia hay una diferencia de tipo cualitativo y no sólo cuantitativo, ya que aquellos tienen valor solamente en cuanto están en función de estos. No es necesario insistir en las posibles repercusiones que una teoría así puede tener en el marco hodierno de una sana teología de las religiones.

Por último, Pedro Lombardo, en sus *Libri quattuor Sententiarum*, ubica el estudio de los sacramentos en el cuarto libro, inmediatamente antes de los novísimos que cierran esta obra que fue libro de texto hasta el final de la Edad Media. En los tres primeros libros, Pedro Lombardo había estudiado el Dios trinitario (en el libro primero), la creación y el pecado (en el segundo) y la encarnación y la gracia (en el tercero). Solamente cuando esta historia de salvación –que va desde la creación a la gracia, pasando por el pecado y la redención– ha sido suficientemente trazada aparece la realidad sacramental.

Podemos afirmar, por tanto, que ya desde estos primerísimos tanteos de la teología sacramental (en cuanto al estudio del sacramento como concepto general se refiere), se observa que la realidad sacramental tiende a ubicarse en un segundo momento, es decir, que lo sacramental presupone otras realidades de fe (en el caso de la vida) y otras disciplinas y tratados (en el caso de la teología y de la reflexión) que, en principio, aparecen como más básicas y fundamentales y, desde el punto de vista académico, como imprescindibles para poder entender el sentido último de los sacramentos.

También Santo Tomás en la *Summa Theologiae* –y toda la literatura escolástica posterior dependiente de esta magna obra– ubica el estudio de los sacramentos en un segundo estadio de lo

teológico, concretamente como prolongación del tratado *De Verbo incarnato*⁴. Tras analizar en la *Prima pars* la cuestión de Dios (Dios en sí mismo como principio de todas las cosas); en la *Prima Secundae* la actividad humana hacia Dios y en la *Secunda secundae* las virtudes, el Aquinate deja para la *Tertia pars* (que quedaría inconclusa) el tratado *De Verbo Incarnato* (qq. 1-59); los sacramentos en general (qq. 60-65); el estudio de cada uno de los sacramentos y el tratado *De Novissimis*. Esta ubicación de los sacramentos ha sido seguida en líneas generales por los manuales y tratados posttridentinos. Pensemos, sin detenernos en detalles, en las colecciones de manuales clásicos y muy extendidos de L. Billot (†1931) o de A. Tanquerey (†1932), entre otros muchos.

Esta articulación tomista de los tratados partía de una intuición muy válida y sugerente y, en último término, imprescindible para entender el sentido de los sacramentos en la historia de salvación. Los sacramentos –y el mismo Santo Tomás lo dice expresamente– vienen a ser como la prolongación de la encarnación, reciben del misterio del Verbo encarnado su eficacia⁵.

De hecho, esta intuición estaba también en la famosa teoría de la causalidad eficiente instrumental que desarrolla Santo Tomás, aplicando, no sin cierta libertad, la teoría de las causas de Aristóteles⁶. Los sacramentos forman parte de la dinámica encarnatoria del Verbo, que alcanza su máxima plenitud e intensidad en la Pascua de Cristo. A través de ellos –dicho ya en un lenguaje personalista más actual– Jesucristo vivo sigue encontrándose con cada hombre y mujer que abre su corazón a la gracia de Dios. La gracia de Dios sigue “encarnándose” (haciéndose historia,

4. No podemos detenernos aquí en las importantes diferencias existentes entre el *Comentario a las Sentencias* y la *Summa*. Cf. H.F. DONDAINE, *La définition des sacraments de la Somme Théologique*: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 31 (1947) 213-228; K. RAHNER, *Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramentenlehre bei Thomas von Aquin*, en: *Schriften zur Theologie X* (Freiburg 1972) 392-404.

5. *Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae Sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent* (S.Th. III, q.60, introducción).

6. S. Th. III, q.62, a.1; a.5.

vida, presencia, fragilidad...) en los sacramentos. De una forma muy sugerente lo ha señalado Ratzinger, cuando afirma:

*la materialidad y la historicidad de la liturgia sacramental es también siempre, a la vez, una confesión cristológica: una referencia al Dios que no ha vacilado en hacerse carne y ha llevado así, sobre su corazón, en la miseria histórica de una vida humana terrena, la carga y la esperanza de la historia como carga y esperanza del cosmos*⁷.

Los sacramentos, por tanto, no son actos aislados, mágicos, sino que forman parte de la misma historia de salvación que tiene como eje a Cristo. Por ello, Santo Tomás hablará del sacramento como *signum rememorativum* (porque conmemora y evoca la pasión de Jesucristo); *signum demonstrativum* (porque manifiesta la gracia); y *signum prognosticum* (porque preanuncia la gloria futura)⁸. Aunque el Aquinate no usara este lenguaje (redescubierto en el siglo XX por el movimiento litúrgico), podemos afirmar que en esta concepción de la economía sacramental⁹ se encuentran latentes elementos tan importantes en la sacramentología actual como pueden ser la *anamnesis*, esto es, la conmemoración celebrativa que actualiza un pasado y lo proyecta hacia el futuro (tanto escatológico como inmediato); la tensión escatológica (el célebre *ya pero todavía no*), que como todas las paradojas cristianas se vive también y se expresa en los sacramentos; e incluso, podemos encontrar en esta presentación una especie de vacuna contra ciertas deformaciones exclusivistas de los sacramentos, que tienden a concebirlos, o bien como meras celebraciones pseudopentecostalistas de la salvación ya realizada en Cristo (olvidando por tanto el *todavía no* que arrastra –a veces muy dolorosamente– nuestra historia); o

7. J. RATZINGER, *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia*, en: AA.VV., *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona 1985) 33.

8. S.Th. III, q. 60, a.3.

9. Fue valorada muy positivamente por Rahner en el artículo citado anteriormente (*Einleitende Bemerkungen*), quien ve en esta explicación grandes posibilidades para la sacramentología actual.

bien como meras asambleas de transformación de la realidad, de compromiso social e histórico (olvidando que la salvación está *ya* presente en medio de nosotros como don y gratuidad).

En definitiva, el situar, como lo hace Santo Tomás, los sacramentos inmediatamente después de la cristología y profunda y esencialmente vinculados con el misterio del Verbo encarnado, tiene una serie de ventajas importantes para una correcta ubicación de los sacramentos en la historia de la salvación. Es cierto que –sobre todo después de Trento y como reacción contra los planteamientos protestantes– esta vinculación Cristo-sacramentos ha sido muchas veces reducida (y empobrecida) al tema de la “institución”. Para demostrar la sacramentalidad de los siete sacramentos era imprescindible demostrar la institución explícita de todos ellos por Cristo. En no pocos casos, esa institución (basada en una exégesis muy pobre o inexistente) quedaba reducida a algo puntual, con tintes más juricistas que teológicos, y con la impresión de que se trataba de algo extrínseco, desvirtuando así el hondo vínculo ontológico salvífico que establecía Santo Tomás entre el misterio de Cristo y los sacramentos.

Pero, aparte de la posible reducción y empobrecimiento del planteamiento de Santo Tomás que se ha podido dar en ciertos momentos de la sacramentología posterior, el mismo planteamiento de Santo Tomás tenía ciertas deficiencias que, de alguna manera, influyen en la articulación del tratado *De Sacramentis* con relación al resto de la dogmática¹⁰. Cabe destacar como ausencias fundamentales (aunque estas nociones estén de forma más o menos implícita, tanto en Santo Tomás como en la manualística posterior) la relación con la Palabra, tema fundamental en la Reforma; el papel del Espíritu Santo; una concepción antropológica más amplia que tuviera más en cuenta –entre otros elementos– la función esencial de lo corporal y de lo litúrgico; y el puesto esencial que ocupa en la dinámica sacramental lo ecle-

10. Cf. J. ESPEJA, *Introducción al Tratado de los Sacramentos*, en: SANTO TOMÁS, *Suma de Teología V (Parte III e Índices)* (Madrid 1994) 505-507; así como K. RAHNER, *Einleitende Bemerkungen*, 392-404.

sial. Como se puede comprender, no todas estas ausencias son imputables a Santo Tomás o a la Escolástica, pues corresponden a concepciones teológicas o filosóficas muy posteriores, pero en cualquier caso, todo ello supuso, en lo que afecta a nuestro tema, que la sacramentología, bien vinculada con la cristología, de la que se convierte casi en prolongación, aparezca muy desvinculada de la eclesiología¹¹, tratado que, como tal, no existía en tiempos de Santo Tomás¹².

Va a ser el llamado movimiento eclesiológico, ya en el siglo XX, el que va a insistir en la necesidad de redescubrir la dimensión eclesial de los sacramentos y casi simultáneamente la dimensión sacramental de la Iglesia¹³. Los sacramentos son la expresión más importante de la eclesialidad. Más aún, la sacramentalidad de los sacramentos viene derivada de la sacramentalidad fontal o *protosacramentalidad* de la Iglesia que se convierte así, usando la expresión alemana ya clásica, en *Ursakrament*¹⁴. Iglesia y sacramentos son dos realidades inseparables. Evidentemente hablamos de dos niveles de sacramentalidad distintos. No situamos a la Iglesia al nivel de cualquiera de los siete sacramentos, ni colocamos a ninguno de estos al nivel de la Iglesia. Tampoco se trata de ampliar el septenario frente a la condena tajante del canon primero de la Sesión VII de Trento

-
11. Un caso especial lo constituye R. Bellarmino quien, en sus *Disputationes de controversiis christianae fidei*, ubica el tratado *De Sacramentis* tras la eclesiología a la que lo vincula directamente.
 12. Autores como C. Ernst creen que la eclesiología de Santo Tomás aparece como un *a priori*, como una dimensión esencial y previa a toda la Suma. Cf. C. ERNST, *The significance for ecclesiology of the declaration on non Christian religions*: Angelicum 43 (1966) 365-367.
 13. Por citar dos obras básicas de referencia en este sentido, cf. J. ALFARO, *Cristo, sacramento de Dios Padre; la Iglesia, sacramento de Cristo glorificado*: Gregorianum 48 (1967) 5-27; A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia II* (Madrid/Toledo 1987) 760-831.
 14. Generalmente traducido como *Sacramento radical*, *Sacramento original* o incluso *Sacramento primordial*. W. Kasper, como veremos más adelante, insistió en que se reservaran estos términos para Cristo y que, para la Iglesia, se utilizara mejor la expresión del Concilio *Sacramento universal de salvación*.

(*vel plura vel pauciora*). El Concilio Vaticano II lo dejó muy claro cuando, en el comienzo solemne de la Constitución *Lumen Gentium* (LG 1), al hablar de la Iglesia como sacramento, introduce la partícula *veluti* (*la Iglesia es en Cristo como un sacramento*). Ciertamente la inclusión de esta partícula –que no aparece en las demás afirmaciones del Concilio– pudo deberse a un cierto temor, quizás injustificado¹⁵, pero, tomado positivamente, sitúa la sacramentalidad de la Iglesia a la que hacemos referencia en un nivel superior; es una sacramentalidad de otro orden (de la que, eso sí, emana la sacramentalidad de los sacramentos). Ello tiene también, aunque indirectamente, una muy positiva repercusión ecuménica, ya que nos permite hablar de niveles de sacramentalidad y, por tanto, usar el término con mayor flexibilidad (que no falta de rigor ni de precisión). Con ello, no resulta tan difícil el concebir diversas densidades de sacramentalidad que nos permitieran hablar (recuperando, por otra parte, una idea común en la Escolástica) de *sacramenta maiora et minora*, lo que, bien entendido, puede ser un buen puente ecuménico en la cuestión sacramental.

Autores como K. Rahner¹⁶, O. Semmelroth¹⁷ o H. De Lubac¹⁸ han insistido mucho en la urgencia de redescubrir (incluso litúrgica y pastoralmente) esta dimensión esencial del sacramento, que no responde a una especie de moda teológica sino más bien a la necesidad de poner de manifiesto lo más genuino y esencial del sacramento cristiano. Además, esta idea fundamental no se halla desvinculada o aislada de otros aspectos elementales del dogma o de una articulación orgánica de la historia de salvación. Decir que la sacramentalidad de los siete sacramentos nace de

15. De hecho no introduce este adverbio en las demás referencias a la Iglesia Sacramento (LG 9, 48; GS 42; SC 5, 26) a no ser que cite expresamente LG 1. Al respecto, cf. L. MALDONADO, *Sacramentalidad evangélica. Signos de la presencia para el camino* (Santander 1987) 69-72.

16. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964).

17. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1963).

18. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del Dogma* (Barcelona 1963).

una sacramentalidad fontal y superior que es la de la Iglesia supone concebir la economía salvífica como –esencialmente– eclesial. Además, esta idea básica tiene (como no podría ser de otro modo) fuertes repercusiones pastorales y litúrgicas que quizás no hayan sido extraídas totalmente en nuestro ya largo período posconciliar.

En cuanto a la ubicación académica del tratado *De Sacramentis* se refiere, todo ello supone que éste deba ser vinculado de algún modo a la eclesiología, lo cual no debería suponer una pérdida de vinculación con la cristología ni con la antropología teológica (los dos polos entre los que Santo Tomás y la Escolástica situaban los sacramentos como su fuente y su fin respectivamente) sino, más bien, perfilar mejor esa relación entre Cristo y el ser humano necesitado de salvación, resaltando que esa salvación se manifiesta y se realiza en una historia que es esencialmente eclesial y sacramental (en el sentido más amplio y más hermoso de ambos términos).

De una forma lúcida y equilibrada lo ha expuesto A. Antón¹⁹ cuando, al intentar perfilar el puesto de la eclesiología en el *corpus theologicum*, siguiendo la inspiración histórico-salvífica del Concilio, crea un sistema de círculos concéntricos, en el que el primer círculo estaría constituido por el misterio de Cristo revelador del Padre y del Espíritu, culminación y centro de la historia de salvación (en la que se establece un antes y un después del evento Cristo). El segundo círculo correspondería a la eclesiología, es decir, al estudio de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, continuadora en el espacio y el tiempo de su acción salvífica y, por tanto, constituida como comunidad y ámbito de salvación. El tercer círculo corresponde a teología de los sacramentos en clave cristo-eclesiológica, superando así, según Antón, un cierto *extrinsecismo estéril* entre estas tres realidades Cristo-iglesia-sacramentos²⁰. El esquema se completaría con el cuarto círculo correspondiente a la antropología teológica que asumiría

19. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia II* (Madrid/Toledo 1987) 855-865.

20. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia II*, 862-863.

así las dimensiones comunitaria e histórica del ser humano (tan importantes en las antropologías filosóficas de nuestro tiempo), iluminadas también desde el misterio de Cristo. Cerraría el esquema el último círculo correspondiente a la escatología, consumación definitiva y plenificación de toda esta *historia salutis*. En esta síntesis de Antón²¹, la sacramentología no pierde su vinculación esencial con Cristo y, por tanto, los sacramentos no pierden su dimensión teologal esencial, pero aparecen vinculados (también esencial y no accidentalmente) con la realidad eclesial de la que, en cierto modo, nacen y con el ser humano necesitado de redención, al que introducen en el misterio salvífico de la Iglesia, prenda y signo de la consumación y salvación definitiva.

Creemos que, en este sentido, la sacramentología ha encontrado su puesto dentro del *corpus* dogmático, un puesto que permite entender en profundidad y en relación a los grandes misterios de nuestra fe, el sentido último de los sacramentos en la vida de la Iglesia. No obstante, en el período posconciliar han surgido tres nuevos puntos de interés, en relación a la ubicación de “lo sacramental” en el marco de los estudios teológicos. Haremos referencia a ellos muy brevemente.

a. El primer tema es el de la relación existente entre el estudio dogmático de los sacramentos (desde la teología positiva) y su estudio litúrgico. Evidentemente, desde que a principios del siglo XX los autores del llamado “movimiento litúrgico” (como O. Casel o R. Guardini, entre otros) pusieron de manifiesto la necesidad de redescubrir el sentido profundo de “lo litúrgico” en la vida de la Iglesia, sentido muy deteriorado, tanto por una errónea concepción de la eficacia sacramental (que reducía los sacramentos a un eficacismo casi mágico y a una atrofia litúrgica),

21. Nos atreveríamos a señalar la posible influencia de esta concepción (que, por otra parte, nace directamente de lo más genuino del Concilio) en el plan de estudios de la Facultad de Teología de la Gregoriana de Roma, estructurado en torno a tres ejes sucesivos: *Christus plenitudo revelationis* (primer año); *Ecclesia, sacramentum Christi* (segundo año); *Homo in Christo* (tercer año).

como por una identificación de la liturgia con algo barroco, ornamental, rubricista o protocolario (etiquetas de las que todavía la liturgia no se ha librado del todo), no se puede ignorar que, en un cierto sentido, la esencia de lo sacramental es lo litúrgico, que los sacramentos son signos (símbolos/ritos) de carácter litúrgico, que son liturgia²². Por ello, algunos autores (A. Triacca, E. Lodi, H. Vorgrimler) han sugerido de diversas maneras que el estudio de los sacramentos debe ubicarse en el marco del estudio de la liturgia. Fuera de ahí, los sacramentos se convierten, como de hecho se han convertido en ciertos momentos de la historia de la teología, en entelequias abstractas (si no abstrusas) y artificiosas. Seguir hablando del carácter teologal de los sacramentos (que causan la gracia, santifican, introducen en la Iglesia, etc) olvidando que básica y antropológicamente son ritos simbólicos, aboca necesariamente a una mala comprensión, o al menos a una comprensión muy parcial de la realidad sacramental. Más aún, este planteamiento “dogmático” lleva a olvidar la prioridad que tenía en la Iglesia primitiva la *lex orandi* sobre la *lex credendi*, prioridad que llegaba hasta el punto de que muchos de los libros del Nuevo Testamento surgen como libros litúrgicos, para ser proclamados y escuchados en una asamblea que celebra el misterio pascual de Cristo.

Por otra parte, sería absurdo el suscitar una especie de rivalidad entre liturgia y dogmática en cuanto al estudio de los sacramentos se refiere. Ambas disciplinas (entre otras que abordan la cuestión más indirectamente) convergen y se enriquecen mutuamente. Sin entrar en el supuesto dilema, podemos ofrecer dos consideraciones –provisionales si se quiere– que puedan ayudar a plantear mejor la cuestión.

22. Afirma A. Grillo al respecto: *Che i sacramenti siano «in genere ritus» resta oggi la provocazione più grande per riaprire con successo la sensibilità alla loro dimensione di segni*: A. GRILLO, *Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale verso una convergenza*, en: AA.VV., *Corso di Teologia Sacramentaria* [A. GRILLO, M. PERRONI Y P.R. TRAGÁN, eds] (Brescia 2000) 126.

En primer lugar hay que destacar que dentro del tratado de sacramentos debe ocupar un puesto importante el estudio de la realidad antropológica básica que los constituye como tales, esto es, el signo sacramental, que englobaría (digámoslo sin precisar como sería conveniente), las categorías de símbolo y rito. Un estudio de los sacramentos que no tocara este tema, por una pretendida pureza o asepsia teológica, traicionaría no sólo la esencia del sacramento sino el sentido último de la dinámica encarnatoria de la que los sacramentos forman parte. Durante muchos períodos de la historia de este tratado se ha caído en ese error: el estudiar los sacramentos sin tener en cuenta el símbolo-rito, lo que provocaba que el tratado se escorase hacia un cierto monofisismo sacramental. Quizás la tentación de la sacramentología actual puede ir por la línea contraria, esto es, abusar del estudio de las dinámicas simbólicas y rituales y de su papel en la fenomenología religiosa, reduciendo el tratado *De Sacramentis* a una especie de epistemología o de antropología religiosa, cayendo así en un monofisismo de signo contrario. Por ello, la tarea de incluir (no como apéndice, sino como elemento fundamental) el estudio de lo simbólico-ritual en nuestros tratados de sacramentos y, al mismo tiempo, de no ignorar las cuestiones teológicas (valga la expresión) vehiculadas y expresadas simbólicamente, se hace indispensable.

En segundo lugar, defendemos la posibilidad de estudiar los sacramentos “teológicamente”, pero siendo conscientes de que la separación entre liturgia y dogmática no es sino provisional y convencional (metodológica). Los sacramentos son y no pueden dejar de ser liturgia si no queremos convertirlos en entes de ficción. Esto llevará a la sacramentología dogmática a una mayor humildad hermenéutica que además, como suele ocurrir, es sinónimo de rigor teológico. La dogmática es consciente de que estudia un “objeto” que no es esencial ni primariamente conceptual y teórico, sino litúrgico. Con ello se superaría esa cierta “soberbia” que se desprende de ciertos escritos teológicos cuando se piensa que es ahí, en el laboratorio especulativo de la dogmáti-

ca, donde se generan los grandes conceptos que luego deben ser (valgan los términos) representados, divulgados, expresados por la liturgia como ciencia menor, como mera aplicación de los principios teológicos teóricos, bien elaborados previamente. Basta con conocer la historia de la teología en los primeros siglos para darnos cuenta de lo irreal y ficticio de ese supuesto proceso que iría desde la teología hasta la liturgia y la pastoral y que convertiría a éstas en anexos y apéndices del proceso teológico.

Dicho todo esto, no creemos que sea ilegítimo, contraproducente o negativo el elaborar todo un estudio de los sacramentos desde el marco (y desde la metodología) de la teología dogmático-positiva.

b. En segundo lugar, y es éste un tema menos controvertido, conviene destacar que en los últimos decenios se ha tomado una mayor conciencia, no ya de la importancia de lo sacramental en el marco de la teología, sino del talante sacramental que tiene la revelación misma. Es decir, lo sacramental no forma parte solamente de los contenidos teológicos, sino que se encuentra ya (como modo de expresión, como lenguaje) en la revelación. Se trataría, por tanto, de una sacramentología fundamental implícita y presupuesta en toda la dogmática y en cierto modo previa a la dogmática misma. La revelación y la historia de salvación tienen una estructura básica que es sacramental. De forma implícita lo ha expresado el número 2 de la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación, del Concilio Vaticano II:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte,

*proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación*²³.

c. Todo lo que hemos visto hasta ahora nos ha llevado a la conclusión (que era también punto de partida ya desde tiempos de la Escolástica cuando surge este tratado) de que el estudio de los sacramentos es un “momento segundo”, es decir, que requiere el conocimiento previo de otros tratados más nucleares, más esenciales, más básicos, de los que, en cierto modo, depende el tratado de sacramentos y sin los cuales éste no se entiende ni adquiere su verdadero y pleno sentido. Por ello, muchos problemas teológicos y controversias de todo tipo se han manifestado en una cuestión sacramental (que actúa como detector de una problemática más honda). El estudio de los sacramentos (por todo lo que presupone) toca y pone en cuestión muchas cuestiones fundamentales (desde la revelación o la encarnación hasta la concepción de la gracia o de la justificación, por ejemplo). Pues bien, esta “posterioridad” académica (lo que a algunos les puede parecer una cuestión más bien “academicista”, si no baladí) se corresponde —o se debería corresponder— con una cierta “posterioridad” pastoral. En nuestra iglesia celebramos muchas veces sacramentos (y sacramentos muy decisivos en la vida del creyente como el bautismo, la confirmación, el matrimonio...) sin unos niveles mínimos de evangelización. Así, el mismo desajuste que se produciría en un estudio de los sacramentos que no partiera de un conocimiento previo del misterio de Cristo, de la gracia, de la Iglesia o de la revelación, se produce pastoralmente cuando se sacramentaliza lo que no está evangelizado.

Ello no quiere decir ni que haga falta un conocimiento teológico teórico para celebrar los sacramentos, ni que los mismos

23. De forma aún más explícita queda recogida esta sacramentalidad en la formulación de la tesis 2ª de nuestro programa para la obtención del Bachillerato en Teología que comienza así: *La revelación divina, entendida como autocomunicación del Dios trino en Jesucristo, tiene carácter sacramental: se realiza mediante palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí.*

sacramentos –sanamente celebrados– no tengan una gran fuerza evangelizadora. Lo que queremos decir es que el sacramento debe estar inserto en un proceso catequético (del que forma parte importante), en el que marca, solemniza, celebra los acontecimientos de la vida desde la fe que va creciendo y madurando. De ese modo, entre sacramentos y vida, así como entre sacramentos y fe se produciría una doble cadena de transmisión, de modo que los sacramentos no separarían de la vida real, sino que la fecundarían y la enriquecerían y al mismo tiempo, los sacramentos ayudarían a la fe a crecer y a madurar, mientras que se alimentarían de una fe cada vez más madura y más vital. Con ello se superarían algunos de los binomios disyuntivos que, como veremos más adelante, tanto daño han hecho a lo sacramental en la Iglesia (sacramentos o vida, sacramentos o fe).

2. La articulación del tratado *De Sacramentis*.

Una segunda cuestión importante a la hora de plantear el curso de sacramentos es la de la posible prioridad del tratado *De Sacramentis in genere* sobre el *De Sacramentis in Specie* o viceversa. Lógicamente, por el hecho de que en nuestra Facultad ambos tratados formen una única asignatura, esta duda se acenúa y, por el contrario, en aquellas facultades de teología o seminarios en los que haya diversas asignaturas sobre sacramentos, la cuestión se atenúa, si bien no desaparece, ya que la prioridad de la teología fundamental de los sacramentos (en una única asignatura o como asignatura previa) o bien la posterioridad (en una única asignatura o como asignatura posterior) permanece. Esta cuestión que, si bien suscitó una cierta polémica en los años posteriores al Concilio Vaticano II, hoy se halla un tanto descuidada, no deja de tener cierta importancia y, al igual que decíamos sobre la cuestión anterior, no se reduce a algo meramente académico o pedagógico (una u otra organización de los planes de estudio) sino que tiene hondas repercusiones teológicas de diverso tipo.

Tradicionalmente el tratado *De Sacramentis* se subdividía en dos tratados: el *De Sacramentis in genere*, en el que se estudiaba

el concepto general de sacramento (*de natura sacramentorum*), la institución por Cristo, sus elementos integrantes (materia y forma, *res et sacramentum*, condiciones de validez –a veces no sin cierto tono juricista-, otros elementos), el ministro y el sujeto o recipiente, el tema de la causalidad y los efectos del sacramento, etc. Y el *De Sacramentis in specie*, en el que se iban aplicando todas estas categorías a cada uno de los siete sacramentos, creándose así una especie de plantilla fija que se iba rellenando según el sacramento del que se tratase²⁴.

En los años previos al Concilio Vaticano II y, sobre todo, en los posteriores al mismo, algunos teólogos comienzan a cuestionar esta estructuración. Se empieza a sugerir que el tratado *De Sacramentis in genere* debía posponerse al estudio de cada uno de los siete sacramentos, de modo que la *sacramentología fundamental* –como ya se empieza a denominar en este período– vendría a ser una conclusión y no un punto de partida del estudio de lo sacramental. Más aún, estas opiniones denotaban que esa reflexión general sobre el concepto de sacramento era una conclusión posible pero no evidente, es decir, cuestionaban, no ya el puesto, sino la conveniencia –si no la posibilidad– de un tratado *De Sacramentis in genere*²⁵. Los argumentos para defender esta inversión se pueden resumir en tres: un argumento histórico, un argumento pedagógico y un argumento ecuménico.

En primer lugar esta nueva estructuración que antepone el *De Sacramentis in specie* al *De Sacramentis in genere* estaría más de acuerdo con la evolución histórica que ha sufrido el estudio de los sacramentos a lo largo de los siglos. La teología no conoce, no ya un tratado, sino incluso un concepto general de sacramento hasta bien entrado el segundo milenio. En el primer milenio, la teología patristica y monástica reflexionan sobre algunos sacramentos y sólo muy adelante aparece la noción o la categoría de sacramento *in genere*. Por ello sería bueno que la sacra-

24. Por citar solamente un ejemplo, véase el manual de H. NOLDIN, *De Sacramentis* (Oeniponte 1933) que fue muy utilizado a mediados del siglo XX.

25. Se hace eco, entre otros, de estas opiniones: C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale* (Bologna 1989) 11-14.

mentología actual siguiera el orden histórico con el que ha aparecido y se ha desarrollado este tratado.

En segundo lugar –lo que podríamos denominar argumento pedagógico– se aduce que la preponderancia excesiva y la prioridad atribuidas al tratado *De Sacramentis in genere* lleva a un frío deductivismo en la cuestión sacramental. Se parte de una definición de sacramento y ésta se aplica de forma deductiva y fría a cada uno de los sacramentos concretos, dañando seriamente la especificidad y la peculiaridad de cada uno de ellos²⁶. Más aún, este esquema tradicional tiende a convertir a los sacramentos en canales paralelos de gracia, olvidando un dato esencial de la economía sacramental: que los sacramentos responden a situaciones humanas y existenciales concretas, que no son situaciones neutras, o encuentros asépticos con la gracia de Dios, sino encuentros encarnados en un *humus* existencial y antropológico que los posibilita. En este sentido, no está de más recordar el famoso argumento antropológico que utilizaba Santo Tomás para justificar la existencia de los siete sacramentos²⁷. Partir del estudio de los sacramentos en particular permite tener más en cuenta esa peculiaridad existencial de cada uno de los sacramentos. K. Rahner –más bien partidario de la articulación clásica, como veremos más adelante– reconoce que:

*Esta es la desgracia de nuestra teología sacramental corriente: como hay precisamente siete sacramentos, los mide a todos con el mismo rasoero, tanto por lo que atañe a la demostración de su existencia, como al modo de tratar su esencia*²⁸.

En tercer lugar, habría también un argumento de tipo ecuménico. La Reforma protestante, en términos generales, redujo el

26. Rocchetta llega incluso a detectar esta argumentación de sabor “nominalista”: *non esistono d'altronde «sacramenti in genere»; esistono i singoli sacramenti; ciò che si deve studiare, dunque, sono i sacramenti, uno per uno, non una loro astratta formulazione* (C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 11).

27. S.Th. III, q.65, a.1.

28. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, 55.

número de los sacramentos de siete a dos (el bautismo y la cena). No obstante, los “otros sacramentos” han seguido celebrándose y valorándose en mayor o menor medida, en muchas confesiones reformadas. En muchos casos –y no podemos detenernos en ello con la precisión que el tema requiere– estos ritos siguen considerándose “bendiciones”, ritos que ayudan al creyente en su fe, pero no sacramentos. Trento, en el canon primero de su Sesión VII dedicada a los sacramentos, condena solemnemente y sin paliativos a quienes cuestionen en cualquier sentido el septenario sacramental:

*Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva Ley no fueron todos instituidos por Cristo; o que son más de siete o menos de siete (...) o también que alguno de estos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema*²⁹.

Sin embargo, el mismo Concilio de Trento, en el canon tercero de la misma sesión VII condena también a quienes afirmen que los sacramentos son tan iguales entre sí (*ita esse inter se paria*) que no existen diferencias de dignidad entre ellos (*ut nulla ratione aliud sit alio dignius*). Con esta condena, Trento, por una parte, recuperaba una vieja tradición escolástica: los sacramentos se dividen en *sacramenta maiora* y *sacramenta minora* (si bien no todos los escolásticos coincidían en cuáles de ellos pertenecen a un grupo o otro) y, por otra parte, lanzaba un interesantísimo puente ecuménico que no siempre se ha sabido ver al analizar la sacramentología tridentina: dentro del septenario existe una diferencia de dignidad, de grado, o quizás diríamos hoy de intensidad sacramental o de centralidad. La afirmación (incluso bajo la forma de anatema) permite una cierta flexibilidad en la concepción de la sacramentalidad.

Pues bien, según los autores que defienden la prioridad del tratado *De Sacramentis in specie* sobre el *De Sacramentis in gene-*

29. *Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta aut esse plura vel pauciora quam septem (...) aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit* (FIC 947; DZ 1601).

re, esta articulación de ambos tratados muestra mucho mejor esas diferencias de dignidad o de grado existentes entre los siete sacramentos, mientras que la articulación clásica de los tratados (por el hecho de partir de una definición común) tendería a uniformar el septenario, ignorando las tonalidades o intensidades que se dan en el seno del mismo y subrayando sobremanera y excesivamente la diferencia cualitativa e insalvable entre los siete sacramentos y otras realidades eclesiales que también tienen una cierta sacramentalidad, incluso en sentido débil o difuso.

Esta forma de pensar tuvo cierta influencia, no sólo en ambientes teológicos, sino incluso en ciertos ámbitos jerárquicos y en los planes de estudio. Por ejemplo –tal y como señala Rocchetta³⁰– la importante *Conferenza Episcopale Italiana (CEI)* en su *Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori d'Italia* de 1984 llegó a sugerir que se estudiaran los sacramentos en general después de estudiar los sacramentos en particular.

Indudablemente, no es desdeñable esta opinión que, no solamente ofrece ciertas posibilidades ecuménicas (lo que constituye ya por sí un valor) sino que además recoge muchos de los avances de la sacramentología posconciliar. No obstante, en nuestra estructuración del curso hemos optado por la articulación tradicional, es decir, dando prioridad a la reflexión sobre los sacramentos en general, para pasar después al estudio de los sacramentos en particular. Las razones que nos han llevado a tomar esta opción –y, repitámoslo, sin negar los valores de la propuesta anterior– pueden resumirse también en tres.

En primer lugar, hemos optado por el sistema tradicional porque hoy en día nos parece muy difícil, si no imposible, estudiar cada uno de los sacramentos en particular sin un cierto “lenguaje común”, sin una serie de nociones que ya, querámoslo o no, pertenecen no sólo al léxico de la sacramentología fundamental, sino incluso al de cada uno de los sacramentos. Dicho de otro modo, si estudiásemos previamente cada uno de los sacramen-

30. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 13.

tos en particular, deberíamos con frecuencia detenernos y remitirnos a una sacramentología, si no se quiere fundamental ni previa, sí al menos común, que diera razón del empleo de ciertas nociones. Este problema se daría ya desde la misma noción de sacramento (y por tanto de todas las nociones subsiguientes) y nos obligaría a remitirnos constantemente a un supuesto acerbo de nociones y de conocimientos (que el alumno no ha visto todavía) y que creemos son inevitables incluso para quienes quieran reducir el concepto de “sacramento en general” a su mínima expresión. Ignorar esa sacramentología fundamental supondría, en nuestra modesta opinión, reducir la sacramentología a una especie de fenomenología descriptiva, más cercana a la antropología cultural o a la historia de las religiones que a la teología dogmática o sistemática. Se correría así el riesgo de convertir el tratado en una especie de descripción fenomenológica de cada sacramento que tendería a evitar las cuestiones más trascendentales y espinosas de lo sacramental.

Ello no debe suponer (aunque sea ciertamente un riesgo que conviene tener en cuenta) que se anulen ni la especificidad ni las peculiaridades de cada sacramento. Tampoco debería suponer que nuestra sacramentología dependa excesivamente de los moldes y de las categorías escolásticas, puesto que fue en este período en el que se fraguaron los grandes conceptos sacramentales. La sacramentología actual debe, sin renunciar a una concepción general de los sacramentos, elaborar su propio lenguaje más acorde con las sensibilidades de nuestro tiempo y llegar así a una concepción de lo sacramental más personalista, más existencial, que tenga más en cuenta los avances de la antropología –tanto filosófica como teológica–, que profundice en las posibilidades de lo simbólico, que asuma el concepto de “inculturación”, que tenga muy en cuenta lo ecuménico (no sólo como acercamiento a otras confesiones, sino incluso como redescubrimiento de lo más genuino de nuestra propia tradición o de una tradición común), que integre los avances que se han dado en otros ámbitos teológicos conectados con el nuestro. Pero, en cualquier caso, es ineludible la reflexión general, previa en cuanto fundamento, y básica acerca de lo sacramental.

En segundo lugar, y muy relacionado con lo anterior, creemos que el estudiar primero la sacramentología fundamental conlleva una serie de ventajas de tipo práctico en cuanto a la enseñanza de los sacramentos se refiere: se evitan repeticiones innecesarias e introducciones continuas y, por lo tanto, se agiliza notablemente el estudio de la economía sacramental de la Iglesia. Pese a ser un motivo de orden meramente práctico o pedagógico si se quiere, debería ser tenido en cuenta a la hora de elaborar un programa de estudio.

Por último, y quizás sea la razón teológicamente más importante, autores como Rahner han añadido un nuevo argumento a favor de la estructuración clásica del tratado (que da prioridad al *De Sacramentis in genere*): esta articulación expresa mejor, refleja más claramente o plasma de forma más significativa la dependencia de los siete sacramentos de una sacramentalidad fontal, esto es, la sacramentalidad de la Iglesia y, en último término, la de Cristo. Los siete sacramentos no son elementos aislados e inconexos (canales paralelos de gracia) sino que dependen y reciben su fuerza de un misterio común, esencial, radical: el misterio pascual de Cristo, del que la Iglesia es prolongación no sólo cronológica o jurídica, sino ontológica. En este sentido han sido decisivos los estudios de los autores que generalmente se suelen encuadrar en el “movimiento” o “despertar” eclesiológico de la teología del siglo XX, tales como O. Semmelroth o K. Rahner. Para ambos (con elementos diversos en los que no podemos entrar aquí) la sacramentalidad específica de los siete sacramentos depende y nace de la sacramentalidad fontal de la Iglesia de la que vienen a ser su expresión privilegiada y más intensa. Todo ello –como ya señalábamos en el apartado anterior– no debe ser visto como una pérdida del sentido cristológico de los sacramentos, sino como un intento de ubicar mejor la eficacia sacramental en el marco de la eclesialidad inherente a toda la historia de salvación. Es en este sentido en el que Semmelroth utiliza la expresión *Die Kirche als Ursakrament* que da título a su obra más conocida (Frankfurt 1953)³¹ o en el que Rahner habla de la

31. Existe traducción española. Véase nota 17.

protosacramentalidad de la Iglesia, desde la cual lee todas las grandes cuestiones clásicas relacionadas con el tratado de sacramentos (causalidad, carácter, eficacia *ex opere operato*, reviviscencia, etc)³² y, más aún, analiza la realidad de cada uno de ellos³³. Es también conocida la precisión de W. Kasper a esta terminología. Para el ilustre teólogo alemán es preferible hablar de Iglesia como *sacramento universal de salvación* (en sintonía con las expresiones utilizadas por el Concilio Vaticano II) y no como *sacramento radical*, ya que este término se debería aplicar sólo a Cristo y su uso eclesial puede dar lugar a confusión³⁴. En cualquier caso, queda clara la necesidad de reflejar esa sacramentalidad básica, previa, fontal, de la que nace la sacramentalidad del septenario. Pues bien, esa dependencia quedaría mejor reflejada en una articulación del tratado que dé prioridad a la sacramentología fundamental o, en términos más tradicionales, al tratado *De Sacramentis in genere*. Valga para finalizar la opinión de Rahner, quien, aún reconociendo –como veíamos más arriba– los riesgos de una sacramentología en general que tendiera a uniformar los siete sacramentos, opta por esta articulación que acabamos de exponer:

La institución de un sacramento puede también –lo cual no quiere decir que deba siempre– ocurrir por el simple hecho de que Cristo fundó la Iglesia con su carácter de protosacramento. Por donde se ve también que el tratado «De Sacramentis in Genere», bien comprendido, no es una formalización abstracta de la esencia de los sacramentos en particular, sino que forma parte del tratado de la

32. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, 11-81.

33. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, 82-127.

34. W. KASPER, *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 336-342. Siguiendo el rastro de algunos títulos de la extensa obra de Kasper, captamos perfectamente su precisión; así, por ejemplo: *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, en: AA.VV., *Kirche –Ort des Geistes* [W. KASPER Y G. SAUTER, eds.] (Freiburg 1976) 11-55; *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, en: AA.VV., *Glaube im Prozeß* [E. KLINGER Y K. WITTSTADT, eds.] (Freiburg 1984) 33-55; *Die Kirche als Sakrament der Einheit*: *Communio* (D) 16 (1987) 2-8; *Die Kirche als Ort der Sündenvergebung*: *Communio* (D) 18 (1989) 1-10. No han faltado otras críticas a este modelo. Cf. M. MUÑOZ DURÁN, *El model «Església-Sacrament» és creïble avui?* (Barcelona 1988).

Iglesia, que precede realmente a la doctrina de los sacramentos en particular, en lugar de seguirlos como una generalización «a posteriori», dado que sólo partiendo del tratado del «protosacramento» se puede reconocer la sacramentalidad de más de un sacramento»³⁵.

3. La orientación fundamental del tratado *De Sacramentis*

Una vez que hemos visto el lugar del tratado en el marco de la teología sistemática y nuestra opción en cuanto a la articulación del tratado se refiere, pasaremos a continuación a reflexionar acerca de la orientación fundamental que pretendemos dar a nuestro curso de sacramentología. Podemos afirmar ya de principio que intentamos darle una orientación “integradora”. Esta orientación vendría inspirada fundamentalmente por dos textos que, aun siendo de diverso nivel y entidad, apuntan ambos hacia una concepción amplia de lo sacramental, concepción que integra y supera ciertos binomios antagónicos (y en nuestra opinión ficticios) que se han ido creando a lo largo de la historia de la teología de los sacramentos. Nos referimos, por una parte, a *Sacrosanctum Concilium* 59 (SC 59), uno de los textos más importantes del Concilio y del que quizás todavía no hayamos extraído todas sus consecuencias teológicas, litúrgicas y pastorales y, por otra parte, al documento *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements* (1979) del grupo ecuménico de *Les Dombes*³⁶.

Para valorar debidamente el alcance de estos dos documentos, debemos tener en cuenta que en el tema de los sacramentos se percibe –más quizás que en otros campos de la teología–

35. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, 45. Más adelante, Rahner se pregunta acerca de la relación entre la gracia común y la gracia específica de cada sacramento. Podemos hablar *de una gracia común a todos los sacramentos, sin que por ello se crea atentar contra la pluralidad de los sacramentos* (pág. 56).

36. *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements* (1979), en: *Pour la Communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes (1937-1987)* (Paris 1988) 115-156. Nos referiremos siempre a la edición española: *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos*, en: *Enchiridion Oecumenicum* [A. GONZÁLEZ MONTES, ed.] (Salamanca 1986) 688-719, con la sigla ESIS y el número correspondiente.

una cierta tendencia a la disgregación, a veces con cierto carácter de superficialidad, y a la “etiquetación”, al uso de tópicos –si no de descalificaciones– que oscurecen el verdadero sentido de los sacramentos y la importancia teológica de los mismos. Como ejemplos de esa disgregación podríamos citar los siguientes: en primer lugar, la disgregación en la valoración y estudio de los elementos que “componen” el sacramento: lo antropológico, lo simbólico, lo bíblico, lo estrictamente teológico, lo pastoral, lo litúrgico, etc. como elementos y dimensiones no siempre bien integrados o articulados. No es infrecuente la queja de los estudiantes de teología acerca de este tratado en el sentido de que el mismo viene a ser una especie de “cajón de sastre” en el que se habla de todo sin llegar a obtenerse una visión que, sin tener que ser unitaria o uniformadora, sí debería ser más global, armónica y articulada. Es cierto que, de forma provisional y metodológica, se pueden separar estas dimensiones para estudiarlas con más detenimiento, pero siempre el estudio del sacramento debe al menos apuntar hacia la globalidad de los elementos y dimensiones que lo configuran.

En segundo lugar, se deja sentir ese peligro de disgregación en lo referente a las tendencias teológicas desde las que se aborda y se analiza la realidad sacramental: desde una teología conservadora-apologética, desde el movimiento eclesiológico, desde el movimiento litúrgico, desde la teología de la liberación, etc.

En tercer lugar, la teología sacramental constituye uno de los campos de la teología sistemática donde más se ha sentido el desgarramiento de la separación de las iglesias reformadas en el siglo XVI, hasta tal punto que el tema sacramental fue una cuestión fundamentalísima en los debates teológicos y en el rechazo mutuo de las iglesias. Más aún, no faltan ámbitos ecuménicos en los que se evita elegantemente este tema por la conciencia de que muchas cuestiones sacramentales (desde la misma noción de lo que es un sacramento) suponen un escollo grande en el diálogo ecuménico. Los principales desacuerdos se centran en dos de estos binomios o dicotomías: signo-causalidad y sacramento-Palabra.

Por último, en el seno de la Iglesia católica, y quizás como resultado de todo un proceso largo y complejo, se han ido creando una serie de falacias en forma de binomios o dicotomías con cierto tono de exclusividad y de incompatibilidad entre sus términos. Estos binomios (que actúan muchas veces a nivel inconsciente en nuestras teologías y pastorales) han hecho un daño enorme a una concepción sana, auténtica y global de lo que es y significa un sacramento. Podríamos destacar, entre otros ejemplos, la dicotomía que se establece entre sacramentos y vida (sagrado/profano), sacramentos y fe, sacramentos y Palabra, sacramentos y transformación de la realidad, clérigos y pueblo (actores/espectadores)...

Pues bien, el hecho de que hayamos optado por una tendencia que podríamos calificar de integradora³⁷, no responde solamente a una toma de postura personal, sino que responde –en mi opinión– a la esencia misma de los sacramentos, que integran muy diversos elementos de la vida cristiana y los aglutinan y expresan en una unidad de sentido. Tomar conciencia de ello nos ayudará ya de principio a superar estas falsas dicotomías, por desgracia tan extendidas.

Por otra parte, el magisterio de la Iglesia no ha dado nunca una definición cerrada, definitiva o excluyente de lo que es un sacramento. Se han dado aproximaciones y descripciones, pero nunca una definición como tal. Incluso la teología ha trabajado a lo largo de la historia con nociones diversas que, confluyendo en lo esencial, subrayaban determinados aspectos y dimensiones del sacramento según la sensibilidad del momento. Y es que realmente es muy difícil dar una definición de lo que es un sacramento. R. Arnau concluye su *Tratado general de los sacramentos* aplicando a estos el poema de P. Salinas: *Una piedra, lenta flor/ que le ha costado a esta tierra/ el esmero de mil años*³⁸. O incluso podríamos aplicar a los sacramentos cristianos la frase con la que

37. D. Salado, en un comentario al documento de *Les Dombes* lo ha calificado como: *Un modelo de sacramentología "integral": «El Espíritu Santo, la Iglesia y los Sacramentos»*. La Ciencia Tomista 108 (1981) 469-501; 109 (1982) 3-40.

38. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) 367-368.

Bárbol, extraño personaje de la novela de Tolkien *El Señor de los anillos*, reprende a los *hobbits* por su forma apresurada de hablar y por usar palabras cortas para hablar de las montañas y las colinas: ... *pero es una palabra apresurada para algo que ha estado siempre aquí desde que se formó esta parte del mundo*³⁹. En definitiva, nos encontramos ante una realidad rica y pluridimensional en la que se manifiesta la hondura y la grandeza de la vida cristiana. Todo ello no supone una falta de rigor o una indefinición imprecisa en el estudio de los sacramentos sino, más bien, la necesidad de un acercamiento “integral”, sinónimo, por el contrario, de rigor intelectual en el estudio de los mismos.

Por todo lo dicho, optamos por tomar como punto de partida (o, si se quiere, punto de llegada) el texto de SC 59. Este texto, que tuvo un *iter* muy complejo en su elaboración, ofrece –más que una definición de “sacramento”– una descripción sugerente que, por su carácter de síntesis, tiene un fuerte valor ecuménico en el sentido más amplio de la palabra. Lo utilizamos también como texto base de la tesis correspondiente del examen de bachiller. No está de más recordar el texto en cuestión:

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

Por consiguiente, es de suma importancia que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y reciban con la mayor frecuencia posible aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana.

No es éste el lugar para analizar en profundidad y en detalle el texto conciliar, pero sí podemos usarlo como *catalizador* (una vez más, la aproximación integral) de seis “teologías” sacramenta-

39. J.R.R. TOLKIEN, *El Señor de los anillos II* (Barcelona 1988) 85.

les. Cuatro de ellas aparecen de forma explícita (teología tradicional, teología reformada y teologías de los movimientos eclesiológico y litúrgico) y dos sólo de forma implícita (teologías del encuentro y de la liberación). Lo resumimos de forma muy breve.

a. Planteamiento escolástico-tridentino y teología luterana: en primer lugar el texto conciliar recoge lo que podríamos denominar “sacramentología tradicional” que hunde sus raíces últimas en la Escritura. Con la posible salvedad a la que apuntábamos más arriba, en cuanto al nacimiento tardío de la noción “general” de sacramento, y sin negar reduccionismos, dependencias de filosofías concretas y concepciones un tanto abstractas (si no abstrusas) de lo sacramental, hay que destacar que la teología fundamental de los sacramentos (el *De Sacramentis in genere*) ha evolucionado a lo largo de los siglos creando un *corpus* teológico y doctrinal rico y profundo en el que, por una parte, se han recogido y proyectado los avances de otras disciplinas teológicas más básicas y, por otra, se han suscitado cuestiones y se han elaborado teorías y nociones que han hecho avanzar a la teología sistemática en general. La teología sacramental ha sido en este sentido bastante fecunda. Pensemos, por poner solamente un ejemplo, en la aportación que ha supuesto a la eclesiología del siglo XX la aplicación de la noción de sacramento a la Iglesia misma. En definitiva, existe una tradición teológica sacramental amplia, rica y suficientemente fecunda como para generar nuevas aportaciones y seguir siendo significativa y como para ser reinterpretada y releída desde contextos, sensibilidades y lenguajes diversos.

En este sentido, hacemos en nuestro curso un recorrido más o menos detallado desde la teología del *mysterion*⁴⁰ en la patrística griega (los sacramentos vendrían a ser las diversas celebraciones del misterio de salvación) y desde la noción de signo en la Patrís-

40. Analizamos previamente el *mysterion* griego, tanto en sus diversos sentidos etimológicos, en su uso por la Biblia griega (especialmente Sab 6,22 y Dn 2), por los sinópticos (Mc 4,11 y paralelos) y, sobre todo, en el *corpus paulinum* que ofrece una verdadera sinfonía del *mysterion* como voluntad, historia y despliegue de salvación en Cristo.

tica latina, especialmente en San Agustín (lo que generalmente se denomina *el paso del mysterion al sacramentum*), hasta llegar a las diversas concepciones de la causalidad en la Escolástica.

Es bien sabido que a veces el lenguaje utilizado por algunos escolásticos (sobre todo ya en un período tardío y “nominalista”) para explicar la causalidad de los sacramentos y su eficacia *ex opere operato* pudo dar la impresión de que esa causalidad se deslizaba peligrosamente hacia una especie de magia, de mecanicismo sacramental. Por otra parte, la descripción del sacramento lograda progresivamente por las escuelas medievales –materia (remota y próxima) y forma; *sacramentum tantum, res et sacramentum* (identificado fundamentalmente, pero no sólo, con el *character sacramentalis*), *res tantum*; remoción del *obex* y reviviscencia, etc– constituía una explicación tan lograda, tan elaborada, tan coherente de la dinámica sacramental, que se corría el riesgo de perder la dimensión misteriosa, teologal y trascendental de los sacramentos, su referencia última al misterio del que reciben su fuerza y al Espíritu Santo que los posibilita. No es necesario indicar que esos defectos no fueron explícitos (al menos en los grandes escolásticos, incluso de escuelas muy diferentes), pero tampoco faltaron excesos. El sacramento, algo desligado de su dimensión esencial pneumática, de su contexto eclesial litúrgico (en el que encontraba sentido su *virtus* para San Agustín), de la fe y de la Palabra, era fácilmente identificado con una obra humana que de forma mecánica (si no sacrílega) se atribuía la facultad de conseguir la gracia divina.

En este contexto surge la respuesta luterana. El sacramento “por sí solo” (una de las traducciones impropias del *ex opere operato*) no causa la gracia, sino que es un signo que alimenta la fe del creyente y la fe (*sola fides*) es la que causa la gracia. El exclusivismo luterano en esta cuestión⁴¹ (reacción frente a otros

41. Conviene, no obstante, tener en cuenta las diversas etapas del pensamiento de Lutero y su desarrollo interno, no reduciéndonos a sus obras de juventud (las más virulentas) como la que dedica a lo sacramental: *De captivitate babilonica Ecclesiae praeludium* (1520).

exclusivismos de signo contrario) provocó la respuesta de Trento en su Sesión VII. El anatema tridentino (canon 5) es harto significativo:

*Si alguno dijere que estos sacramentos fueron instituidos sólo para alimentar la fe, sea anatema*⁴².

En los sacramentos existe una eficacia objetiva, pero el término “objetivo” debe ser identificado, no tanto con los sacramentos mismos como “objetos” (cosas, ritos, obras) que causan la gracia por sí mismos, por sí solos, por una potencialidad inherente a ellos, sino más bien como opuesto a “subjetivo”, es decir, a un logro humano, a la idea de que el creyente puede por su santidad, por sus méritos, o por la santidad y los méritos del ministro adquirir la gracia divina. Bien planteada, por tanto, la noción de eficacia *ex opere operato* sintoniza muy bien con la idea de gratuidad inherente en términos generales a la teología reformada, pero para que esa sintonía pueda darse –como muy ha sabido ver K. Rahner⁴³– es necesario que esa eficacia se ponga en función no de determinadas concepciones filosóficas, ni de una concepción del sacramento como obra y mérito humano⁴⁴, sino de la fidelidad de Dios tal y como planteaba el propio Lutero –pese a su bien conocida repulsión por el término *ex opere operato* como tal– y por tanto en la institución y en la promesa (que concretan su referencia cristológica fundamental).

Visto desde aquí se explica mucho mejor que Lutero, negando expresamente la eficacia objetiva del sacramento y sus consecuencias (el *ex opere operato* y la doctrina del carácter sacra-

42. *Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse: anathema sit* (FIC 951; DZ 1605).

43. Por ejemplo en: *Devoción personal y sacramental*, en: K. RAHNER, *Escritos de teología II* (Madrid 31967) 119-145.

44. Esta es la desviación rechazada por Lutero. Entre otros muchos lugares, afirma en el *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*. *Esto se explica porque ponen su confianza en el valor de la obra realizada (in opere operato), virtualidad que, naturalmente, no atribuyen a la oración...* Cf. M. LUTERO, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en: LUTERO, *Obras* (Salamanca 22001) 107.

mental), apunte hacia esa eficacia –al menos de forma implícita– en otras cuestiones más puntuales como pueden ser su defensa del bautismo de niños frente a los anabaptistas; la idea de que el ordenado lo es para siempre, tal y como defendió al final de su obra; y su rechazo de la sacramentalidad de la penitencia (sacramento por el que Lutero sentía una atracción especial) por considerar que esa supuesta sacramentalidad iría en detrimento de la permanencia de la oferta de salvación hecha por Dios en el bautismo y por tanto de su fidelidad.

En cualquier caso, la teología católica postridentina, para salvaguardar la eficacia objetiva del sacramento (negada de forma más o menos explícita por los reformadores), tendió a descuidar otros elementos importantes (y constitutivos) del sacramento como tal y las consecuencias teológicas, litúrgicas y pastorales de este déficit las estamos padeciendo todavía. El sacramento tiende así en el período postridentino a desconectarse del signo-símbolo y por tanto de lo litúrgico; a reducir el papel y la centralidad de la Palabra (alimentando así el tópico de la “doble economía”); a descuidar la importancia de la fe (pese a que no lo fue en el Concilio de Trento); y, por último, a olvidar la esencia comunitaria y eclesial de los sacramentos. Más aún, el sacramento corre el riesgo de perder su carácter “pedagógico”, como signo que significa, que expresa, que simboliza, que teatraliza (en el mejor sentido de la palabra) aquella gracia que confiere⁴⁵.

Por todo lo dicho resulta ya fácil entrever el talante integrador del texto de SC 59. Por una parte, se respeta y asume la teología tradicional de los sacramentos (que *están ordenados a la santificación de los hombres y confieren ciertamente la gracia*⁴⁶), pero al mismo tiempo se señala que:

45. No es necesario señalar que simplificamos muchísimo la cuestión y el desarrollo histórico de la teología postridentina. De hecho omitimos grandes y no pocas excepciones a este reduccionismo teológico, entre las que destacan autores como J.A. Möhler (†1838), H. Klee (†1840) o M.J. Scheeben (†1838).

46. *Sacramenta ordinantur ad sanctificationem hominum (...) Gratiam fidem conferunt (...).*

...en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe⁴⁷.

No deja de resultar sorprendente (al menos en una lectura rápida o superficial) que el Concilio Vaticano II casi utilice una expresión muy cercana al pensamiento luterano y casi exactamente igual a la condenada en el canon de la sesión VII de Trento. Pero, leído con atención el texto, lo que se viene a recuperar es aquella parte de verdad que se nos fue o que, al menos, se descuidó, con la condena de Trento, es decir, el Vaticano II recupera (sin negar la eficacia objetiva) el carácter esencial de signo que tiene el sacramento y la relación intrínseca de éste con la fe que, por una parte, antecede al sacramento mismo y lo dota de sentido y, por otra, queda expresada, enriquecida, alimentada y robustecida por la celebración sacramental. Dicho de otro modo —y siendo conscientes de que empleamos expresiones que necesitarían una mayor matización— los sacramentos no sólo alimentan la fe, pero alimentan la fe.

Más aún, hoy no nos atreveríamos a afirmar tajantemente que Lutero negara totalmente una cierta eficacia objetiva del sacramento (en base a la institución y a la promesa). Tampoco nos atreveríamos a hablar de una eficacia objetiva independiente de otros elementos como la fe, la promesa, la Palabra, la Iglesia, etc.

b. La aportación del movimiento eclesiológico: no nos detenemos demasiado en esta tercera “teología” que confluye en el texto del Concilio que hemos tomado como base, ya que más arriba hemos hecho ya una larga referencia a esta dimensión eclesial de los sacramentos cuando hemos analizado el lugar que debe ocupar este tratado en el conjunto de la teología sistemáti-

47. *Ut signa vero etiam ad instructionem pertinent. Fidem non solum supponunt, sed verbis et rebus etiam alunt, roborant, exprimunt; quare fidei sacramenta dicuntur.*

ca, vinculado estrechamente a la eclesiología de la que depende y de la que, en cierto modo, nace la economía sacramental.

Por ello, nos limitamos a señalar que, tras los avances teológicos que supusieron el movimiento eclesiológico y, de forma más indirecta pero no menos importante, el movimiento litúrgico, es ineludible destacar la dimensión eclesial de los sacramentos. En los sacramentos la Iglesia se encuentra a sí misma, se expresa, se reconoce, se congrega, se hace, o dicho con un neologismo de sabor existencialista “se es”. Los sacramentos vienen a ser la condensación de la sacramentalidad fontal de la Iglesia. La gracia sacramental viene dada en una economía eclesial. Lo sacramental y lo eclesial son inseparables. Más aún, por los sacramentos nos introducimos en la Iglesia y así recreamos y renovamos continuamente la comunidad eclesial⁴⁸.

En este sentido, Rahner cree que el primer efecto de todos los sacramentos (lo que los escolásticos llamaban *res et sacramentum*) es siempre eclesial⁴⁹; los sacramentos crean comunión, introducen en la comunión, restauran la comunión herida por el pecado, fortalecen la comunión amenazada por la tentación del desánimo ante el mal y la muerte. Se crea así una articulación orgánica de los sacramentos que apuntan y orientan la vida cristiana hacia la eucaristía, que vendría a ser, parafraseando a M. Gesteira, misterio de comunión⁵⁰, máxima expresión de la comunión y anticipo escatológico de la plena comunión⁵¹.

48. Lógicamente, para llegar a esta idea, la eclesiología misma ha debido superar un planteamiento excesivamente centrado en la noción de Iglesia como “sociedad perfecta” (ya hecha, construida, estática) y pasar a una concepción más dinámica, vital, existencial de la realidad eclesial.

49. En el desarrollo de esta idea de Rahner influyó notablemente la tesis de B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae* (Romae 1922), en la que defendía que la *res et sacramentum* de la penitencia era la *reconciliatio cum Ecclesia*.

50. M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión* (Salamanca 21992).

51. Como se puede intuir, esta concepción eclesiológico sacramental supone y depende de otras opciones teológicas previas de gran calado como, por poner solamente un ejemplo, la concepción de la gracia y la salvación misma en clave de comunión. Una obra clásica en esta línea es H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del Dogma* (Barcelona 1963).

Dejemos simplemente la palabra al texto conciliar: *Los sacramentos están ordenados (...) a la edificación del Cuerpo de Cristo*⁵². El texto del grupo ecuménico de *Les Dombes* es también harto significativo:

*El Pueblo de Dios, convertido en Pentecostés en Templo del Espíritu y Cuerpo de Cristo, es signo y realidad*⁵³ *del don de Dios a los hombres, signo y realidad anticipada del Reino, memorial y espera del Señor en la acción de gracias, comunidad bautismal y eucarística* (ESIS 78).

En este sentido se puede llamar a la Iglesia reunida por la Palabra y edificada por los sacramentos signo vivo de salvación para el mundo. Pues la Iglesia no es primero una organización social, sino un acontecimiento institucional, una comunión real establecida entre Dios y los hombres. Es el lugar de la Alianza en el cual los sacramentos se reciben y se dan a la vez (ESIS 79).

Por último, conviene señalar que esta ampliación de horizontes que supuso el despertar eclesiológico en cuanto a la concepción del sacramento se refiere tuvo otro efecto importante, aplicable también a las teologías que veremos a continuación. Dicho brevemente se trata de lo siguiente. En la primera Escolástica el sacramento tiene un carácter esencialmente sanante. Los sacramentos curan, sanan la naturaleza caída, perdonan los pecados. Evidentemente esta concepción dependía muy directamente de una antropología teológica concreta que presentaba la gracia fundamentalmente como gracia sanante, antropología que hundía sus raíces en San Agustín y que, en cierto modo, marcó el desarrollo, no sólo del tratado de sacramentos, sino también de otros ámbitos de la teología dogmática⁵⁴. Los sacramentos, según Hugo de San Víctor, nacen después del pecado original para ele-

52. *Sacramenta ordinantur (...) ad aedificationem Corporis Christi...*

53. No debería pasar desapercibido el fuerte sabor sacramental de esta expresión.

54. No podemos matizar debidamente esta afirmación, ni desarrollar las implicaciones entre una determinada concepción de la gracia y de los sacramentos. Cf. CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1969) 296-320; L. LADARIA, *Antropología Teológica* (Madrid/Roma 1987) 269-362.

var la naturaleza caída (lo que le llevó a defender una evolución sacramental de la historia de salvación muy curiosa). Pedro Lombardo, aun reconociendo la existencia de otros efectos, identifica los sacramentos con los bálsamos que el buen samaritano aplica al hombre caído en el camino. El mismo Lutero, en una de sus definiciones de sacramento, pone éste en función del pecado:

Así, si queremos hablar con todo rigor, sólo hay dos sacramentos en la Iglesia: el bautismo y el pan. Sólo en ellos se encuentra el signo instituido por Dios y la promesa del perdón de los pecados⁵⁵.

El movimiento eclesiológico, al introducir (o quizás mejor, redescubrir) el efecto eclesial de los sacramentos, ha recordado que los efectos del sacramento son varios y no se limitan a ese aspecto sanante. Los sacramentos no sólo curan la naturaleza herida por el pecado, sino que también crean Iglesia, consagran al creyente, lo introducen más íntimamente en el misterio de salvación y en la intimidad divina, lo envían a la transformación de la historia y a la construcción del reino, le hacen descubrir el sentido festivo de la vida que es don y gracia, etc. No obstante, no deberíamos en nuestra teología sacramental hodierna caer en el error contrario, es decir, ignorar ese efecto sanante. En un mundo lacerado, herido, atravesado por el pecado (y quítese a esta afirmación todo posible tono alarmista o apocalíptico) los sacramentos por su misma esencia no dejan de ser bálsamo, sanación, encuentro con el Cristo vivo del que, con Fray Luis de León en *Los Nombres de Cristo*, podemos afirmar que es *el médico que cura mil llagas*⁵⁶.

c. El movimiento litúrgico: una cuarta teología que confluye en el texto conciliar que tomamos como base es la del llamado movimiento litúrgico, expresión con la que se designa a un amplio grupo de teólogos, generalmente relacionados con las grandes abadías benedictinas de Europa, que desde finales del

55. M. LUTERO, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, 153.

56. FR. LUIS DE LEÓN, *Los nombres de Cristo I*, en: *Obras Completas castellanas* (Madrid 1951) 745.

siglo XIX hasta el Vaticano II fueron sugiriendo claves para una renovación *litúrgica* de la vida sacramental de la Iglesia⁵⁷. Podemos afirmar, sin temor a exagerar, que el movimiento litúrgico fue uno de los inspiradores principales del Concilio Vaticano II. Junto al redescubrimiento del sentido último de la liturgia demostraba también una fuerte sensibilidad bíblica y patristica, un espíritu de verdadera “vuelta a las fuentes” para redescubrir lo más esencial del cristianismo.

El texto de SC recuerda que los sacramentos, además de santificar a los hombres y de construir la Iglesia, *están ordenados (...) en definitiva, a dar culto a Dios*⁵⁸. Más adelante, el texto conciliar saca una primera consecuencia de esta afirmación: *Por consiguiente, es de suma importancia que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales*⁵⁹.

En nuestro curso destacamos en primer lugar algunos conceptos y nociones redescubiertos por los autores del movimiento litúrgico para después llamar la atención sobre una aparente evidencia, una tautología, que vendría a ser la conclusión de este despertar litúrgico. Entre los conceptos destacamos solamente tres de forma muy somera:

1. El movimiento litúrgico nos ha recordado el carácter anamnético de los sacramentos. En los sacramentos se manifiesta de una forma especial ese “encuentro” entre el tiempo real (físico, cronológico) y el tiempo de salvación, que se entrelaza con aquél⁶⁰. La *anamnesis* hunde sus raíces en el *zikkaron* escriturístico, en la memoria celebrativa, la conmemoración litúrgica, que

57. Obras clásicas en este sentido son: R. GUARDINI, *El Espíritu de la Liturgia* (Barcelona 1945) (el original alemán es de 1918); IDEM, *El movimiento litúrgico* (Madrid 1960); O. CASEL, *Los misterios del culto cristiano* (San Sebastián 1953). Recientemente habría que destacar: J. RATZINGER, *El Espíritu de la Liturgia* (Madrid 2001).

58. *Sacramenta ordinantur (...) ad cultum denique Deo reddendum.*

59. *Máxime proinde interest ut fideles signa Sacramentorum facile intellegant...*

60. Lo expresa muy bien el título de una obra de B. Forte en la que se analiza el sentido de los sacramentos: *L'eternità nel tempo* (Cinisello Balsamo 1993). Hay edición española (Salamanca 2000).

actualiza las grandes intervenciones de Dios en la historia. Hacemos presente un pasado que nos proyecta hacia un futuro. Ese futuro es a la vez futuro escatológico (remoto, final de la historia, *tercer día*) que se anuncia, se anticipa y se degusta en la celebración litúrgica y también futuro próximo, cotidiano, inmediato, ya que al anticipar el futuro escatológico (el sentido último de la historia) inclinamos y dirigimos ésta (de forma muchas veces lenta, imperceptible y dolorosa) hacia su sentido y plenitud final. Esto explica porqué este concepto litúrgico sea tan bien aceptado por la teología política de J.B. Metz (con su idea de la *memoria subversiva*) y por ciertos autores de la teología de la liberación. Con ello (una vez más la superación de dicotomías falaces) el sacramento se convierte en transformador de vida y de historia, en germen de los valores del reino, en creador de sentido, en semilla de comunión.

La fecundidad –teológica y pastoral– de esta idea resulta evidente. La teología posconciliar ha reflexionado bastante acerca de la *anamnesis* eucarística, que responde al mandato expreso del Señor (aunque haya sido interpretado de formas muy diversas⁶¹) y que es muy evidente en cuanto que la eucaristía expresa y anticipa el banquete de comunión definitivo, pero quizás no se haya reflexionado tanto acerca del sentido anamnético (y, en último término, escatológico) de otros sacramentos. Pongamos solamente un ejemplo. En el caso de la penitencia recordamos (actualizamos, presenciamos eficazmente) la actuación de Jesús con los pecadores y su llamada radical a la conversión. Con ello anticipamos y degustamos el juicio de Dios, juicio de misericordia y perdón para todo el que se vuelve hacia El y acepta su abrazo misericordioso; pero con ello también se trae al presente la potencialidad de ese futuro, su *virtus*, su capacidad de transformación de modo que (imperceptible, misteriosa, sutilmente) nos convierte en semilla de perdón y de reconciliación.

61. Pensemos, por ejemplo, en la curiosa y cada vez más aceptada explicación de J. Jeremías para quien las palabras de Jesús en la última cena podrían ser interpretadas así: *baced esto para que Dios se acuerde de mí*. Cf. J. JEREMÍAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980) 261-281.

2. Recordar que los sacramentos son celebraciones del *mysterion*, nos introducen en el misterio, en la historia de salvación, en el plan salvífico de Dios⁶². Una vez más, aunque no podemos detenernos en ello, se trata de una idea de gran calado teológico que asume toda una tradición y una sensibilidad sacramental muy acorde con la teología de los Padres. Tanto la teología sacramental, como la liturgia han intentado recuperar esa dimensión histórico salvífica, misteriosa de los sacramentos en el ya largo período posconciliar. Remitámonos de nuevo a la penitencia, donde encontramos un buen ejemplo en la nueva fórmula de absolución, verdadero resumen de la historia de salvación (del *mysterion*) que parte de la voluntad salvífica del Padre misericordioso, de la pascua del Hijo (epicentro del *mysterion*) y de la fuerza del Espíritu Santo y que, prolongada ontológicamente en la Iglesia, transmite el perdón y la reconciliación que se viven y celebran en el sacramento. Así, el sacramento nos introduce en esa historia y nos convierte en protagonistas de la misma (tanto como lo puedan ser Abraham o Moisés), en destinatarios de su designio salvífico.

3. Por último, destaquemos también cómo el movimiento litúrgico insistió en la necesidad de redescubrir la dimensión pneumática de los sacramentos, su referencia esencial (indispensable) al Espíritu que actúa, opera, dinamiza, hace presente la gracia de Dios y, sobre todo, la encarna en una dinámica eclesial y sacramental. Esta importancia del Espíritu (y el hablar de ello denota cierto déficit en este sentido) se ha plasmado posteriormente en la liturgia en la importancia concedida por los ritos posconciliares a la *epiclesis*.

El documento de Les Dombes hace también hincapié en este sentido. Es el Espíritu el que hace que el sacramento sea sacramento; el que preserva a éste de convertirse en un instrumento humano, en un ídolo; el que los hace fecundos y salvíficos; el que hace que el sacramento se convierta en una situación nueva, o más incluso:

62. Solamente destacamos dos obras cuyos títulos son ya bastante significativos por sí mismos: M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (edición española: Barcelona 1953); O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium* (edición española: San Sebastián 1953).

*Gracias al Espíritu la acción sacramental de la Iglesia realiza lo que significa. Las palabras que la constituyen no son simples enunciados de hechos realizados o de promesas; en la oración y en la fe de la Iglesia crean una situación nueva. Pues si los sacramentos tienen a hombres por ministros, tienen por principio al Espíritu Santo*⁶³.

En definitiva, el movimiento litúrgico (y con estas breves pinceladas puede entenderse porqué influyó tanto en el Concilio) nos recuerda que los sacramentos son actos de culto, celebraciones. Más aún –y ésta es la tautología a la que hacíamos referencia antes– nos ha recordado que celebrar es celebrar o, si se prefiere, que el signo es signo. De ahí el intento de superación de la terminología (con toda la teología que conlleva) centrada en torno a “administrar sacramentos” para pasar a la terminología centrada en torno a “celebrar misterios”. Las consecuencias de este cambio de terminología son enormes. Fijémonos muy brevemente en dos. La primera viene dada ya en el cambio de sujeto de ambas frases: ¿quién administra los sacramentos? ¿y quien celebra los misterios? La primera terminología tiende a acentuar uno de los binomios a redimensionar: clérigos (activos, actores, administradores) y laicos (pasivos, recipientes, espectadores), mientras que la segunda tiene a subrayar que es toda la asamblea litúrgica (que no es una asamblea inarticulada, uniforme, acéfala, democrática, improvisada) la que celebra el misterio de salvación. En esa asamblea eclesial y celebrativa tienen sentido pleno los diversos ministerios. Las consecuencias y connotaciones eclesiológicas son evidentes.

En segundo lugar, si hablamos verdaderamente de celebración, ello nos lleva a redescubrir la dimensión festiva de los sacramentos. Es éste uno de los temas en los que la reflexión teológica exige (aunque pueda parecer paradójico) más seriedad. A veces se ha abusado, algo superficialmente, de ciertos tópicos y lugares comunes⁶⁴. Se hace necesaria toda una antropología de la

63. Cf. ESIS, 90-102.

64. Se pregunta Ratzinger acerca de la liturgia como juego: *Todo esto tiene algo de verdad, pero una explicación así no es suficiente, porque en ese caso, lo importante no sería a qué jugamos* (J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 33).

fiesta, del rito, de la celebración. No podemos detenernos en ello, pero debemos ser conscientes de que el término *celebrar* nos pone en contacto con la fiesta, con alabanza, con el culto, con la gracia, incluso con la inutilidad⁶⁵... Hay que poner de manifiesto (para que la fiesta no se convierta en algo banal, desencarnado y, en último tiempo, frívolo) el carácter pascual y teológico de la fiesta. Dejemos la palabra a Romano Guardini que, en su obra *El Espíritu de la liturgia* dedica un capítulo a *la liturgia como juego*, cuando afirma:

Hay, además, una razón más estricta y convincente para demostrar que la Liturgia no persigue una finalidad utilitaria y práctica, y es que su razón y fundamento de ser es Dios y no el hombre. En la Liturgia el hombre no vuelve sobre sí mismo, no se interioriza en su propio espíritu; es a Dios a quien dirige todas sus miradas y hacia El que vuelan todas sus aspiraciones⁶⁶.

d. Una concepción liberadora: cuando se elaboró el texto conciliar que hemos tomado como eje de nuestro curso, todavía no estaba en boga la llamada teología de la liberación (y usamos el término en un sentido muy amplio). No obstante, en ciertos ámbitos de la teología centroeuropea se había comenzado ya a llamar la atención sobre las dimensiones sociales y políticas de la fe y sobre otros temas afines que resultaban todavía bastante novedosos para la mayoría de los creyentes. Toda esta reflexión se ha desarrollado enormemente en el período posconciliar y ha alcanzado una amplia difusión con la llamada (ahora sí en sentido más preciso) teología de la liberación. Pues bien, esta teología —que se presenta a sí misma no como una “teología regional” (de genitivo), sino como un intento de elaborar una teología global desde la liberación— ha reflexionado sobre el sentido y la importancia de los sacramentos en la vida cristiana. No deja de resultar sorprendente (sobre todo para planteamientos más superficiales del tema) e interesante que estos teólogos hayan redescubierto desde sus puntos de vista la importancia, la riqueza

65. Cf. J. LLOPIS, *La inútil liturgia* (Madrid 1972).

66. R. GUARDINI, *El Espíritu de la Liturgia* (Barcelona 1945) 149.

za y la fuerza de los sacramentos. Por su carácter anamnético y escatológico, los sacramentos se convierten en semillas del reino, en expresiones de la dinámica pascual que marca la lenta y dolorosa marcha de la humanidad hacia la plenitud del reino, que es escatológico (va más allá de la historia) pero no ahistórico ni desencarnado.

En este sentido, algunos teólogos han recordado que el célebre *mysterion*, al que hemos hecho alusión más arriba, se identifica (ya desde Dn 2 y desde Mc 4,11) con un reino. Por ello se puede hablar de un verdadero efecto *basiléico* de los sacramentos, efecto que no excluye ni minusvalora otros efectos, previos si se quiere, como pueden ser el efecto personal (acentuado en la teología tradicional) y el efecto eclesial (acentuado en la teología centroeuropea del siglo XX y en el Concilio Vaticano II).

Tímidamente (si atendemos solamente a SC 59), pero más explícito (si tenemos en cuenta otros textos conciliares), este efecto aparece también en nuestro texto base cuando se afirma que la celebración de los sacramentos no sólo apunta hacia la gracia y hacia el culto sino que *prepara perfectamente a los fieles (...) para practicar la caridad*⁶⁷. Y más adelante se señala que es importante que los fieles comprendan y celebren asiduamente *aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana*⁶⁸.

Esta referencia existencial, vital, misional, profética o liberadora de los sacramentos es hoy ya algo irrenunciable en una sana teología sacramental o en una teología integral de los sacramentos. Ello nos lleva a superar –una vez más– ciertos binomios simplificadores, si no deformantes de lo que es la realidad sacramental, el binomio sagrado-profano, entendido como algo meramente “religioso”, cultural (como sinónimo de desencarnado), íntimamente vinculado a categorías revisables como puro-

67. ... *sed eorum [sacramental] celebratio fideles optime etiam disponit ad (...) caritatem exercendam.*

68. *et ea sacramenta impensissime frequentent, quae ad vitam christianam alendam sunt instituta.*

impuro, contaminación, segregación, etc. Dicho en positivo, desde una teología honda, seria, tradicional (ahora sí en el mejor sentido de la palabra), no se puede no descubrir la fuerza liberadora de los sacramentos, que no es sino la fuerza liberadora, provocativa, subversiva de la gracia de Dios⁶⁹.

e. El sacramento como encuentro: por último, quisiéramos hacer una breve mención a otra corriente teológica que, de algún modo, ha influido sobremanera en la concepción actual de los sacramentos y que implícitamente está también en los textos conciliares. Nos referimos la llamada teología del encuentro que a su vez hunde sus raíces en una previa filosofía del encuentro, en la que habría que destacar a varios autores judíos del siglo XX como E. Levinas o M. Buber y también, aun con lenguajes y categorías distintas, a los personalistas franceses. No es éste el lugar para detenernos en el *background* filosófico de esta corriente teológica, pero sí debemos poner al menos de manifiesto esa dependencia. Entre los autores que han hecho algún tipo de lectura teológica de esta categoría habría que destacar a E. Brunner⁷⁰ (que crea una especie de epistemología cristiana en torno al encuentro), a E. Schillebeeckx⁷¹ (que hace una interpretación de la historia de salvación y de los principales contenidos de la fe cristiana –Iglesia, sacramentos, gracia– en clave de encuentro), a P. Lain Entralgo⁷² (que considera que el encuentro es el supuesto de la proximidad) y a J. Martín Velasco⁷³ (quien ha advertido del posible abuso del término, tomado a veces de forma algo imprecisa y ha señalado las condiciones para que se dé verdaderamente el *encuentro interpersonal y afectante*). Más aún, para Martín Velasco, este tipo de encuentro vendría a ser *la realidad humana y mundana menos inadecuada para simbolizar la ori-*

69. También alude a ello en alguna ocasión, con términos quizás más modestos, el documento del grupo de *Les Dombes*. Cf. ESIS, 112, 131.

70. E. BRUNNER, *La verdad como encuentro* (Barcelona 1967).

71. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966).

72. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro* (Madrid 1961).

73. M. VELASCO, *El encuentro con Dios* (Madrid 21995).

*ginalísima relación del hombre con el Misterio que constituye el centro bipolar del fenómeno religioso*⁷⁴.

Sea como fuere, son muchos los teólogos que consideran, por una parte, que los sacramentos vendrían a ser los momentos privilegiados de ese encuentro interpersonal con Cristo resucitado o las mediaciones simbólico-rituales del encuentro con el Misterio, y por otra parte, que la estructura del encuentro interpersonal puede servir de plantilla hermenéutica para interpretar de forma más acorde con ciertas sensibilidades de nuestro tiempo los grandes temas y nociones de la sacramentología clásica, tales como la dimensión eclesial, la necesidad de intención por parte del ministro, el carácter, la eficacia *ex opere operato*, etc.

Para Schillebeeckx el fundamento de los sacramentos como encuentro se halla en una necesidad tanto cristológica como antropológica. La necesidad cristológica viene dada por la misma dinámica encarnatoria y en la prolongación ontológica de esa dinámica (en la Iglesia, en los sacramentos). La necesidad antropológica viene dada por la misma estructura del ser humano, que necesita de la mediación visible, simbólica, corporal (en lo que se deja sentir cierta influencia de M. Merleau-Ponty y su valoración de la corporeidad y del símbolo como posibilitadores del encuentro)⁷⁵. Por ello, concluye Schillebeeckx:

*Esta necesidad, a la vez cristológica y antropológica, de los sacramentos como prolongación terrestre de la Humanidad glorificada de Cristo, muestra de manera inmediata que los sacramentos de la Iglesia no son “cosas” sino “encuentros” de los hombres que viven en la tierra con el hombre glorificado, Jesús, por medio de una forma visible. Los sacramentos son, en la dimensión de la visibilidad histórica una manifestación concreta del acto salvífico celestial de Cristo. Son este mismo acto salvífico en cuanto se dirige a nosotros acto personal del Señor en visibilidad y manifestación terrestre*⁷⁶.

74. M. VELASCO, *El encuentro con Dios*, 8.

75. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945).

76. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro*, 58.

Como hemos afirmado más arriba, esta teología del encuentro que alcanzó su máximo desarrollo después del Concilio, no está presente de forma expresa en SC 59, pero sí aparece con fuerza en otro número de la misma Constitución. Nos referimos a SC 7, lugar ya clásico, en el que se insiste en la presencia multiforme de Cristo en la liturgia, de modo que, a través de la mediación simbólica (*per signa sensibilia*), el Cristo resucitado se hace presente en su Iglesia.

También en la definición de sacramento que ofrece el grupo ecuménico de *Les Dombes* –y pese a ciertas dificultades que esta noción puede provocar desde posturas reformadas en las que no nos podemos detener aquí– se incluye la noción de encuentro:

Los sacramentos son acciones por medio de las cuales el Dios de Jesucristo se compromete y garantiza su Palabra y sus promesas en el seno de una Alianza Nueva que ha contraído con su pueblo por el acontecimiento pascual de su Hijo. Por medio de los sacramentos, su pueblo toca una vez más esta realidad misteriosa, donde el mismo Dios, que intervino una vez en la historia de los hombres, viene a ellos velado por los signos, pero visible a través de su transparencia para testimoniarles su presencia y vivir en y con ellos como su aliado. Son celebrados en la comunidad, compañera esencial que obedece en la fe a la palabra del Salvador, como encuentros efectivos con Dios que se entrega a nosotros por la presencia de su Hijo y el poder de su Espíritu (ESIS 25).

4. Nota final

Esta estupenda síntesis sacramental del grupo de *Les Dombes* puede servir como colofón a todo lo afirmado en este intento de aproximación a las líneas fundamentales que pueden servir de eje para un curso de sacramentología fundamental. No obstante, no queremos terminar este trabajo sin destacar muy brevemente tres cosas. En primer lugar debemos señalar que estas teologías o sensibilidades que hacen referencia a diversas dimensiones básicas del sacramento resultan hoy ineludibles, no ya en una teología integral de los sacramentos, sino en una teología

que aspire a un cierto rigor en la presentación de los mismos y en su comprensión teológica. No se trata de caer en un falso irenismo, o en una visión que, más que integral o integradora, acabe siendo una mezcla ingenua, acrítica y desarticulada de nociones, conceptos, elementos varios, etc. Es lógico que cada tendencia teológica, cada grupo, cada comunidad cristiana, movimiento, etc. acentúe más una línea teológica o una dimensión de lo sacramental, por la misma idiosincrasia de ese grupo o comunidad, pero ello no debería suponer nunca el caer en exclusivismos deformantes que llevarían a una presentación parcial de los sacramentos en cuanto a la teología y en una praxis mutilada en cuanto a la pastoral.

En segundo lugar, no debemos dejar de señalar que, a pesar de las fuertes críticas que ha recibido en los últimos tiempos este tratado, tanto por su configuración tradicional, como incluso por su misma existencia como reflexión previa sobre un concepto apriorístico, creemos plenamente en la vigencia del mismo y en su fecundidad como aglutinador de los elementos esenciales de la fe cristiana y como correa de transmisión de éstas con la vida pastoral litúrgica de las comunidades cristianas. Es posible hacer hoy (muy buenos ejemplos lo avalan) una teología al mismo tiempo sólida, fecunda, inculturada y vigorosa de los sacramentos, una teología humilde (consciente de que en lo sacramental tocamos el misterio inabarcable y último) y, al mismo tiempo, una teología sin complejos. Esperamos que esta presentación no haya fomentado la crítica formulada (entre otros muchos) por autores como E. Schillebeeckx y B. Willens, y a veces no exenta de razón, cuando afirman: *Este tratado, en la mayoría de los libros de texto, no ha pasado de ser por desgracia una construcción a priori donde se presentan las condiciones generales que deben cumplir los siete sacramentos*⁷⁷.

77. E. SCHILLEBEECKX - B. WILLENS, *Presentación*: Concilium 1 (1968) 13-15 (recogido por R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994) 7).

Por último, acudamos a la razón poética, generalmente más expresiva y aguda para llegar a las realidades de las que hablamos. Puesto que hemos hecho referencia a la teología del encuentro, podríamos terminar con un poema de Gloria Fuertes, en el que –con aparente simplicidad y desde la experiencia personal de la autora– se nos describe el sentido más profundo del encuentro-sacramento: interpersonal y afectante (como exigen los estudiosos de esta categoría), encarnado en la realidad existencial del creyente (como quedaba reflejado en el argumento antropológico de Santo Tomás), enriquecedor y eficaz, sanante, provocador, profético y misional... El poema se titula *¡Vaya encuentro!*⁷⁸:

*... Salgo corriendo atolondrada
loca
y tropiezo con Dios.
¿Dónde vas Leocadia? –así suele llamarme–.
Después...me convence en silencio,
me convierte en paloma,
me nombra caballera andante,
me arma de paz y ciencia
y me quita la gana de matarme.*

78. De *Obras Incompletas* (Madrid 1984) 154.

CAPÍTULO 6

VIRTUS FIDEI: La teología como gramática de la fe

Xavier Quinzá, S.J.

“Qué clase de objeto es algo lo dice la gramática. (La teología como gramática) (...) Cómo se comprenden las palabras es algo que no se puede decir sólo con palabras (teología)”

(Ludwig Wittgenstein)

“Hacer hacer la teología a otros es otro modo de producir una obra escrita, escrita en la inteligencia del otro y con él, y consecuentemente, en la cultura común”.

(J. Moingt)

Si la teología constituye una cultura viva y actuante, productiva, en la sociedad de nuestro tiempo, no se debe únicamente a las obras del pasado que consultamos en las bibliotecas (eso sería insuficiente para instaurarla como memoria viva), o a aquellas que acostumbramos a escribir y publicar hoy. Ella lo es principalmente por el hecho de poderse desplegar en un conjunto de personas a través de las cuales la teología se constituye como objeto, instrumento, lengua y medio de comunicación. Es desde esta convicción como se ha desarrollado en estos años mi trabajo teológico, tanto en la investigación como en la docencia.

En concreto el estudio y la transmisión académica sobre la teología de la fe no estuvo enmarcado en mi caso por el ámbito de la elaboración de un trabajo teórico, sino por un preciso estudio de campo: un encargo hecho por la Compañía de Jesús al Instituto Fe y Secularidad en 1993 sobre las formas de experimentar y vivir la fe y la increencia en nuestro país. A esta preocupación respondía el enfoque metodológico del trabajo emprendido,

fundamentalmente cualitativo, ya que nos interesaba sobre todo profundizar en los discursos creyentes, es decir en el modo como la fe es percibida, vivida y transmitida en la interacción.

Así pues, el propósito del estudio que entonces realizamos fue indagar sobre las trayectorias típicas de vida de los que mantienen o abandonan la fe, explorar esos recorridos vitales, esas trayectorias, para poder iluminar sus incidencias, deshacer los nudos, y así, comprender mejor lo que nos pasa. A través del discurso de la persona que nos contaba su trayectoria vital no es a ella a quien queríamos mirar, sino al mundo, o más concretamente a su mundo de fe. Cada persona entrevistada era un canal que nos conectaba con una multiplicidad de experiencias que nos acercaban a los modos como vivimos y sentimos la fe.

Cuando un año después la Facultad de Teología me reclamó como profesor y me hizo el encargo de asumir la herencia del profesor A. Álvarez Bolado en su asignatura *Virtudes*, que en realidad consistía en un desarrollo sistemático-fundamental del tratado de fe, esta perspectiva me marcó definitivamente. Lo que había comenzado como un trabajo de investigación en la práctica tenía que ser organizado y repensado en el marco de una asignatura del ciclo institucional, con todo lo que ello conlleva de adaptación pedagógica y preparación positiva de un tratado académico de teología. Así fue como poco a poco fui profundizando en las primeras intuiciones y enmarcando los problemas que esa tarea me presentaba.

La impostación personal de estas reflexiones queda patente en su propio título. Está marcado desde una mirada semiótica, conforme a la tradición jesuita, que considera el creer como una lectura y desciframiento de las señales salvíficas. He intentado, sin embargo, vehicular la lógica del creer con su densidad salvífica, evitando la pendularización del modelo proposicional al modelo afectivo existencial, que en su versión posmoderna me parece una vulgarización de la fe fiducial.

También quiero señalar que en este trabajo me inclino por seguir la indicación de proponer el “núcleo duro”, es decir, la

apuesta metodológica que organiza el discurso “a la manera wittgensteniana”, implícito en mis clases en todo caso, que presente una nueva lógica del creer deudora de los análisis de este autor sobre la fe y sus desarrollos en la teología católica. De sus intuiciones luminosas fue surgiendo una primera sistemática de la asignatura desde la convicción de que se hace necesario repensar las relaciones entre revelación, fe y signos de Dios en la historia. Era inevitable volver a la semiótica para este replanteamiento y de este modo se nos hace cada vez más patente la intuición wittgensteniana de que la teología es una cierta *gramática de la fe*.

Pero por el momento aún resulta precipitado describir el escenario que estas intuiciones pueden llegar a implicar para pensar una nueva lógica del creer cristiano y se hace necesario volver atrás para recordar el clima teológico en el que discurría el discurso académico de la fe en la teología subsiguiente al Vaticano II. Sólo después podremos abordar el cambio que nos parece percibir para la teología de la fe en el próximo futuro.

1. El discurso “canónico” sobre la fe cristiana

La renovación de la teología después del Vaticano II nos ha proporcionado un cierto discurso “canónico” sobre la fe¹. Hay que recurrir a los diccionarios de esa época para intentar un cierto *corpus* orgánico que nos ilustre en sus líneas significativas. Es este discurso el que vamos a desplegar sumariamente para com-

1. La situación actual de la reflexión sistemática sobre la fe es bastante precaria. Después de J. NEWMANN y su *Grammar of Assent*, R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* y P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, en las primeras décadas del siglo XX, hay que saltar hasta sus últimos años para encontrar manuales: A. DULLES, *The assurance of Things Hoped for*, o F. ARDUSO, *Imparare a credere (le ragioni della fede cristiana)*. Los años que precedieron y siguieron al Vaticano II estuvieron representados en su preparación por L. MALÉVEZ, *Pour une théologie de la foi*, y J. MOUROU, *Je crois en toi*, seguidos por los trabajos de J. ALFARO, H. De LUBAC, D.M. CHÉNU, K. RAHNER y H. U. von BALTHASAR. Todos ellos muy notables, pero que no agotan la problemática de la lógica del creer cristiano.

probar cómo estamos impregnados de lo que podríamos llamar la común y reciente *inculturación* de la teología de la fe y cómo se ha ido formulando la anunciada renovación propuesta por el Concilio. Inevitablemente esta parte del trabajo revela una cierta impostación personal.

Comenzamos señalando la reivindicación que la teología post-conciliar hizo de la *fe creyente* (o *fides qua*) para intentar zanjar la cuestión con los reformados y señalar un cierto punto de partida común para una teología de la fe interconfesional; el recurso a la carta a los Hebreos era necesario para abordar este tema. Después haremos un recorrido por las fuentes bíblicas utilizadas señalando dos aspectos principalmente: el recurso a la teología paulina de la justificación por la fe y ampliando el espectro de fuentes de los sinópticos y de Juan con la categoría de *seguimiento* aplicada a la respuesta adecuada a la revelación de Dios en Jesús. Para concluir con el desarrollo de lo que propiamente hablando se podría llamar “la lógica del creer” que esta teología fue desarrollando desde los presupuestos de cierta filosofía personalista para concluir que cualquier asentimiento razonable debe apoyarse en el testimonio eclesial.

1.1. Virtus fidei: la fe como victoria frente al mundo

Según esta manera “canónica” de decir la teología, ¿qué significa “fe cristiana”? ¿Qué es lo específico de la misma? Como pasa con todas nuestras palabras importantes es difícil dar una respuesta adecuada a esta pregunta. Según Paul Tillich apenas hay otra palabra del lenguaje religioso que esté más expuesta a errores, deformaciones y definiciones discutibles que la palabra *fe* que, no obstante, es imprescindible. Para comprender correctamente el significado teológico de la fe es preciso subordinar el concepto de fe a una comprensión adecuada de la revelación en el horizonte de la cuestión de la salvación.

La fe como acto de acogida de la revelación está marcada profundamente por la comprensión de su objeto. Cuando la revelación se entiende como acercamiento del Dios que se revela a sí

mismo, como redención y juicio del hombre, la fe como conducta de respuesta es dejar espacio a este acontecimiento. No se puede olvidar que la automanifestación de Dios, que de un modo general es coextensiva con toda la historia del mundo (K. Rahner), irrumpe como acontecimiento en la historia de salvación plenificada en Jesús el Cristo. Así, Jesucristo es la perfección, la plenitud y la consumación de la revelación (cf. DV 3,4). Pues bien, este acontecimiento que supera toda la capacidad humana de imaginarlo, exige como respuesta adecuada la fe. Por eso la fe (como germen, al menos, ¡incluso anónima!) es absolutamente necesaria para la salvación².

Este hecho lleva a la teología posconciliar a recuperar la fórmula de la justificación "*sola fide*", que es un concepto conocido desde la patrística y bien entendido quiere decir que únicamente la fe (por tanto ninguna aportación, ni trabajo humano) es causa de la justificación. Siguiendo la doctrina clásica, aunque olvidada, de que la justificación viene de Dios por la fe en Jesucristo, no en el sentido de que nosotros merezcamos por la fe ser justificados, sino en el sentido de que en este acontecimiento de la justificación en el que somos justificados por Dios, nuestro primer movimiento de la mente hacia Dios acontece por la fe³. Como únicamente la fe decide sobre la salvación, todo el ser humano tiene que estar comprometido desde el núcleo más íntimo de la persona, el corazón, donde se unen libertad, amor y conocimiento.

La renovación de la teología de la fe en la época postconciliar bebe profusamente de las fuentes bíblicas. Y así se concluye que lo que en la historia de Israel puede llamarse *fe* se forma a partir de una multitud de experiencias históricas: en la polaridad del juicio vs. la promesa de Dios y en las reacciones que ello provoca en la vida del pueblo. En este acontecimiento se crea una comunidad de alianza en la que la fe es una exigencia fundamental. Tanto el pueblo como cada uno de sus miembros se

2. Cfr. STO. TOMÁS, *Summa Th. I/II, 2,3: "necessitas medii"*.

3. STO. TOMÁS, *In Rom 3,22*.

hallan en una relación dinámica de encuentro y permanencia con una “Fuerza” que les guía y que permanece oculta, que se muestra y se queda, a la vez, invisible.

La confesión central de la fe del Antiguo Testamento está expresada en la fórmula: “Yahvé, el Dios de Israel” (Jue 5; Jos 24,2) que en su contenido puede remontarse hasta el pacto del Sinaí. Por eso, la fe de Abrahán muestra, según este discurso, los elementos auténticos de la misma: la llamada y la provocación vs. la obediencia y la fidelidad, a pesar de lo incomprensible. Los profetas fueron los testigos de la fuerza de la Palabra de Yahvé que, en medio de la idolatría o de la búsqueda humana de seguridad, exigían la confianza en el Dios que no falla, y en el futuro del pueblo desde la fidelidad de los que confían en el Señor.

La referencia obligada a la teología de la carta a los Hebreos es una nota característica de la tradición de nuestra facultad en el modo de presentar la fe que exige un apartado especial. El capítulo 11 de este escrito presenta una relectura de la “*fe de nuestros padres*” e interesa especialmente fijarnos en el modo cómo nos habla de la fe. Por medio de tres series de *testigos de la fe* toda la vida social, política y religiosa de Israel desfila ante nuestros ojos y queda abarcada bajo la acción del “poder del creyente”. La fe se traduce en *parresía*, audacia, valentía ante la muerte: milagros, victorias ejemplares, prodigios extraordinarios y, sobre todo, modelos de paciencia en el sufrimiento para mostrar la fe como resistencia, constancia en el combate. Y, sin embargo, todas esas figuras entrañables se quedaron en el umbral de la promesa. La historia antigua sólo es anuncio del nuevo y definitivo “poder” que se ha desplegado en Cristo para el creyente. Ellos no llegaron sin nosotros: somos los herederos, pero a la vez los poseedores de la herencia.

Se descubre que la fe tiene en este texto tres polos de referencia: a) la realidad comprometida desde el pasado histórico; b) puesta a prueba en el presente de la comunidad cristiana y c) anticipada en un provenir de plenitud. Los dos términos claves que aparecen al comienzo de la carta así lo revelan: *hypóstasis*, es decir posesión anticipada, garantía, derecho de propiedad y

elenjós, es decir, argumento, prueba, convicción existencial. La fe se organiza en una constelación histórica. Incide en lo cotidiano, en una historia cualificada como espacio de oposición, lugar de extrañamiento, donde se pone a prueba la constancia y la fidelidad. Pero también como espacio de discernimiento, donde las oportunidades están determinadas por la voluntad de Dios que se acerca en el cumplimiento definitivo. El creyente es el que ve “otra cosa”, y por eso la fe es una “visión de lo que no se ve”, una percepción de realidades ocultas y deseadas, un título de propiedad para lo definitivo. Una pasión de resistencia que se alimenta del Invisible.

1.2. El seguimiento de Cristo, categoría de la fe

Si la carta a los Hebreos es un exponente de la *fe creyente* o *fides qua*, y en ese sentido heredera de la fe veterotestamentaria, en el Nuevo se forma una versión específica del concepto de fe según la teología cristiana. Fe es el concepto central para la aceptación de la Persona de Jesús y de su Mensaje, y para el seguimiento de la salvación; objeto de la fuerza salvífica y contenido de la predicación del Reino por Jesús. Esta fe es la de los pobres (cf. Lc 1, 46-55) que acogen el primer anuncio de la salvación. Todos los demás pueden oír las palabras de Jesús, pero sólo a los discípulos les está dado el oír verdaderamente, en una palabra: *creer*. Es la fe en Jesús, el hecho de reconocerle como “el Cristo” (Mt 16, 13-16), lo que une a los discípulos y a los pequeños, pobres e ignorantes y les hace participar del secreto de su Persona. Es su más preciada riqueza, ya que les convierte en depositarios del Reino y juzgarán a toda la humanidad.

La fe postpascual suscita la pregunta acerca del punto de conexión con la predicación de Jesús, que invita a que se acepte su mensaje y llama a una fe radical en Dios (cf. Mc 11, 22). Es propio de esa fe, pequeña como un grano de mostaza, trasladar montañas, porque en ella irrumpe la fuerza y el poder de Dios en una vida humana. Es la misma fe que reconoce a Jesús vencedor definitivo de la muerte. Por eso es la coloración cristológica-

ca de la fe postpascual la que abre una nueva dimensión de comprensión del camino y destino de Jesús en su conjunto. El drama de la salvación de su venida, de su muerte y de su resurrección, se ve como un acontecimiento decisivo. El portador del mensaje, Jesús, se convierte en su contenido, el predicador se convierte en “el predicado”, el mensajero profético, en el *Kyrios creído*.

En esta lectura renovada de la teología se vuelve a los desarrollos paulinos en los que el concepto de fe se coloca en un sentido dinámico y, por el peso que se le da, en el centro de su pensamiento teológico. La fe se dirige a Dios y a su redención al tiempo que se renuncia a otros poderes salvadores (cf. 1 Tes 1,9) y en una confesión expresa de Jesús, el Hijo de Dios (id. 1,10). En la muerte y resurrección de Jesús se ha revelado la acción salvadora de Dios en la que la fe puede confiar (cf. Rom 5, 2-8ss). En la fe en Cristo acaece la justificación del hombre que se debe a Dios, y no a las propias obras.

Pablo ve el camino de la salvación prefigurado en la fe de Abrahám, pues ésta se dirige a Dios que llama de la nada a la existencia (cf. Gal 3, 6ss). La fe viene del escuchar la palabra (cf. Rom 10, 14-21) que es un escuchar llevado por el Espíritu. Como la fe se basa en la palabra, excluye la visión, pero no un progreso en el conocimiento y asimilación de la causa de la fe. La aceptación de la palabra se realiza en la obediencia (cf. Rom 10, 16) bajo la renuncia a la propia sabiduría y voluntad. A la renuncia a la voluntad propia corresponde la orientación objetiva en el *saber de la fe* (cf. 2 Cor 4,13ss) y la confesión de este saber que se refiere tanto al mensaje como a la situación del ser humano delante de Dios, que en nada puede gloriarse.

La impostación personal de la exigencia de la fe orienta hacia una nueva categoría para leer el sentido de la fe cristiana: la del *seguimiento*. A pesar de su conocimiento de los “misterios del Reino” (cf. Mt 13, 11ss) los discípulos experimentan que creer en Jesús es un camino difícil y que precisamente por la fe se convierten en seguidores del Hijo del Hombre (id. 16, 21-23). En los evangelios la fe se encuentra conectada a la categoría de seguimiento, en orden, no a una elección privilegiada, sino a la cer-

caña y a la proximidad con Jesús. “*El que me sigue tiene la luz de la vida*” (cf. Jn 8, 11). El concepto positivo de la fe es la entrega, la confianza y el abandono en la persona que llama. Ese movimiento de entrega confiada que se condensa en el hecho de tener fe tiene, por tanto, su origen en otro polo, en otra solicitud que atrae, en una fuerza que orienta y seduce los deseos de nuestro corazón. Esa fuerza no puede ser otra que la dinámica del seguimiento de Jesús.

Se suele resaltar más la cualidad de la fe de los evangelios en la confianza ante la fuerza sanadora de Jesús (“*todo es posible si tienes fe*”, etc.) y se vincula el deseo del enfermo al reconocimiento del poder taumatúrgico de Jesús (cf. Jn 11, por ejemplo). Sin embargo no se puede desconocer el caudal teológico de una perspectiva de seguimiento en la configuración de la fe de los discípulos y, por tanto, en la de cualquier creyente. Conocer a Jesús es seguirle (cf. Jn 10, 27) y ello supone entrar en una aventura, en un camino de “entrenamiento del deseo”, que no es otra cosa sino el proceso de la misma experiencia de la fe. Juan conoce distintos grados de intensidad desde el desconocimiento hasta la comprensión plena de la fe: a) la fe del pueblo (cf. Jn 2,23-25); b) la fe inicial de los discípulos (cf. Jn 1, 50 y 2, 11) c) la figura plena de la fe en el Hijo en el que los hombres tienen la vida (Jn 20, 31). Y esos grados de la fe no son sino las etapas creyentes del seguimiento: a) el desconcierto inicial, b) el entrenamiento del deseo en la conversión, c) el reconocimiento de su potencia sanadora, y d) la crisis ante la impotencia del mal y la nueva llamada a seguirle.

El evangelio de Juan se escribió con la intención de llevar a la fe (cf. Jn 19,35; 20,31). La fe se pone como obra de Dios en el lugar de las obras de los judíos. La fe lleva a la luz (cf. Jn 3,21) y es el camino que lleva a la vida (cf. Jn 5, 40 y 6, 40). El carácter concreto y activo de este camino se acentúa por el hecho de que Juan usa casi exclusivamente en vez del sustantivo las formas verbales de creer, *pisteuein*. También se usan formas verbales para los equivalentes lingüísticos de creer: recibir, oírle, ir a él, permanecer en él (cf. Jn 6, 35 y 10, 26-30; 15, 9). La fe se refiere en Juan

al misterio de la salvación manifestado en Jesús. Forman una sola cosa creer al Jesús predicador y a su mensaje y creer personalmente en el Predicado y en su nombre (cf. Jn 3, 16 y 17, 20). En la fe en la persona del *Lógos*, que representa la plenitud de la gracia y de la verdad (cf. Jn 1, 14-16), se abre la revelación de un profundo drama de la salvación: quien ve al Hijo, ve al Padre (cf. Jn 14,9; 12, 45). La fe que hace participar en este drama de la salvación no es un simple conocimiento teórico, sino un reconocimiento, un pasar de la muerte a la vida (cf. Jn 5,24; 11,25-26). El Padre da a los creyentes al Hijo (cf. Jn 9,39; 17,9-26) y nadie viene al Padre, si el Padre no lo atrae (cf. Jn 6, 41-47). Esto no significa que se suprima el carácter de decisión de la fe: a la acción del Espíritu de la Verdad corresponden unas condiciones subjetivas: hay que renunciar al Padre de la mentira (cf. Jn 8,42-47), guardar la palabra de Jesús y así permanecer en su amor. La fe como don es un acontecimiento que se basa en Dios. No obstante la fe y la incredulidad no son simple fatalidad, sino una decisión del hombre que está entre la luz y las tinieblas (cf. Jn 5,24).

1.3. La lógica testimonial del creer: el asentimiento razonable

Todo acto de fe, cualquiera que sea su contenido concreto, tiene como término final el misterio mismo de Cristo. Es pues, evidente, el valor religioso de la fe en su aspecto mismo de conocimiento. La apropiación personal de la salvación se realiza mediante la persuasión interna de que Dios nos ha salvado por Jesucristo. Este asentimiento exige de la persona humana un cierto sacrificio de la razón autónoma (*"obsequium rationabile"*) en receptividad a la gracia, y despliega un universo de discurso capaz de dar cuenta de la experiencia de quien aspira a penetrar en el misterio de la vida misma de Dios.

Desde los tiempos de la Antigüedad tardía, especialmente en Clemente de Alejandría y Orígenes, se plantea que en la fe cristiana el hombre tiene acceso a la "verdadera filosofía" y a la verdadera "doctrina". Esto se lleva a cabo dentro de un proceso

gradual: a) primero se acoge con fe la tradición; b) pero esta *pístis* no es todo, empuja hacia un perfeccionamiento en el conocimiento y el *ethos*; c) y por este perfeccionamiento la fe se convierte en *gnosis* y la obediencia en comprensión espiritual. Así la fe, como primera orientación a la salvación, es prolepsis de lo que puede entenderse luego mejor en un estadio avanzado. El encuentro con el pasado (que supone la aceptación de la tradición) lleva dentro un deseo de conocer, en él, las semejanzas que nos lleven a entender nuestra situación, y pone de manifiesto el carácter de "*sympatheia*" que conlleva la fe. Este fenómeno de simpatía implica el momento más delicado del círculo del conocer.

La verdad buscada por la fe armoniza con la idea gnóstica (y jheideggeriana!) de verdad como desvelamiento; pero no como una renuncia a una progresión en la común búsqueda de sentidos, para aceptar, con ello, una especie de iluminación particular en el ser que le prive de sus capacidades de dialogar con la tradición y con los hermanos. El lugar del conocimiento de la fe es un lugar intermedio entre lo extraño y lo familiar. El concepto de familiaridad ha de contrastarse continuamente con la extrañeza del saber real que la fe recibida supone en espera de una comunión de sentidos y de solidaridad que la estimule. La enseñanza de la fe (catequesis) es un proceso que acaba integrándose en la existencia del cristiano y establece en él sus frutos más fecundos.

La fe como asentimiento razonable plantea a esta teología unos problemas especiales. Por una parte, pretende ser verdadera y válida, y rechaza que se la valore como ficcionismo psicológico. Por otra parte, la certeza de la fe no puede basarse en argumentaciones, porque, si fuera así, la fe ya no se basaría directamente en Dios, sino en la razón que argumenta. Este problema de la certeza de la fe se trata en esta teología bajo el tema del *analysis fidei*. Si el análisis pone en primer término la "*fides quae*" (fe en algo), entonces hay que juzgar sobre una doctrina y sus cualidades. Si se parte de la veracidad de Dios y de la demostración del hecho de la revelación, entonces se pretende llegar a una fe fundada en unos juicios de credibilidad. Pero se ha demos-

trado que este camino no es viable. Por una parte, pone en peligro la libertad de la decisión de la fe y, por otra parte, el carácter absoluto de la certeza de la fe, que no depende del juicio de credibilidad, que no es sino un factor de disposición para creer, pero nunca su fundamento decisivo.

En la teología actual se intenta solucionar el problema del análisis de la fe a partir de la estructura de la fe personal. Según esto, la certeza de la fe sólo puede basarse en una relación personal en la que el creyente se une al “tú” creído. Este “tú creído” es el Dios de la revelación como principio y fin de todo, que se experimenta como un *poder operante* en la existencia, vive en la luz de la verdad, que Él es y comunica, y en la que el creyente participa poniendo en acción toda su persona.

Crear, según la perspectiva teológica clásica, no es un conocer provisional o aproximativo, sino un auténtico conocer; pero es un conocer sobre un ámbito en que no se trata en primer término del mundo, sino del misterio de la persona. Establecer una oposición entre el creer y el saber sólo es posible cuando se carece de ojos para la complejidad de lo que es, y cuando se desconoce que esa complejidad no corresponde a un solo lenguaje, sino a una multitud de caminos de conocimiento. La fe no es un saber inseguro y sin fundamento, sino seguro y fundado. Se funda en la competencia de aquel a quien se cree, en su inteligencia y saber; de aquel que a través de la revelación se comunica a sí mismo y hace partícipe de su mundo interior y abriéndose a una comunidad de relaciones personales.

La fe no es la fuente suprema del saber, sino la fuente del saber supremo. Por la fe conocemos a Dios, su comunicación creadora, el misterio de la salvación, a su Hijo amado, al Espíritu santificador e, incluso, su designio de recapitulación final de todo lo creado. Precisamente en la *virtus fidei* se pone de manifiesto cómo ésta se encuentra bajo el signo del conocimiento, y es conocimiento en un sentido eminente. Creer a Dios significa tener comunión con Él, participar de su interioridad, quedar introducido en el espíritu, en el conocimiento y en la manera de ver de Dios.

El carácter discursivo de la fe alude al hecho de que desde sus mismos orígenes la Iglesia expresó su fe mediante determinados enunciados. La confesión de la fe cristiana tuvo sus primeros “discursos” en la liturgia, sobre todo en la bautismal. Para pertenecer a la Iglesia era necesario confesar la fe, es decir aceptar como verdaderos los enunciados en que se expresaba el misterio de Cristo. No es posible participar en el misterio de Cristo sin la convicción interna de la realidad del mismo. El carácter cognoscitivo de la fe es la expresión del carácter real del misterio de Cristo.

El lenguaje de la fe es un lenguaje conviccional, es decir un lenguaje que no pretende ser verificado científicamente ni presentarse como una demostración fundamentada en bases convencionales (como el discurso matemático por ejemplo). Las proposiciones de la fe aspiran a convencer, pretenden ser creídas. Pero, ¿sobre qué fundamento pueden convencer? Sobre la base de la confianza en alguien que testifique estas verdades. Es sobre otro principio justificativo, sobre otra lógica. Esta lógica es la lógica del testimonio. El camino para admitir verdades que no se demuestran ni se verifican consiste en recibirlas como verdaderas del testigo que ha visto, que sabe. En el cristianismo ese primer testigo es Cristo, a quien de testimonio en testimonio tenemos que remitirnos. El catalizador de la fe es la persona de Jesucristo. Y lo que impulsa a conceder credibilidad a Cristo es su persona histórica, sus hechos y palabras, que nos hacen presente la tradición, el testimonio de los apóstoles.

La fe excluye la constricción de la razón, pues si nos viéramos obligados a creer, la fe como tal se desvanecería. No hay un momento en que, después de los procesos y hechos típicos de la fe como fenómeno humano cualquiera, hubiera de creer incondicionalmente. La razón discursiva no tiene un uso unívoco en el pensar contemporáneo. Además del uso constrictivo (aceptar la lógica racional) se da un uso motivante, que no obliga, pero sí motiva e impulsa al saber. El saber persuasivo es el de los testimonios expuestos, examinados, creíbles en donde interviene un acto volitivo, no irracional, sino sostenido, motivado e impulsado por las “buenas razones” del que persuade.

Nadie obliga a creer, pero ante los testimonios autenticados y filtrados culturalmente, se puede dar el asentimiento como acto humano y sensato, aunque siempre arriesgado. El “si quieres” de la fe es el instante de un equilibrio inestable. El creyente que acepta el testimonio de otro es quien también sabe, y cree sobre la base de ese saber. La fe es puesta en discusión en cada momento del proceso de clarificación, motivación y confrontación con otras posibles formas de fe.

2. Pensar la fe a la manera Wittgensteniana: la fe como forma de vida

Las concepciones de la fe en los análisis wittgenstenianos son una de las aportaciones más relevantes de la filosofía analítica al tema de la fe. A partir de los años 70 una serie de autores anglosajones abordan explícitamente el tema de la fe reaccionando contra la acusación de fideísmo que se había lanzado contra algunos de los trabajos de discípulos del filósofo. Estos autores⁴ ponen de relieve la presencia de certezas básicas en la persona humana, en las que apoya su vida y que no se reducen a su argumentación racional: son certezas vividas, en las que habitamos. Y la fe sólo puede ser comprensible si se la contempla desde la forma de vida a la que da lugar. Estas creencias fundamentales son infundadas (propias de cada fe) y forman un entramado fuera del cual no se puede preguntar ni juzgar. Tienen su propio estatuto lógico (por ello esta posición es tachada de “autonomista”, en la medida en que fuera incomunicable...)

Sólo cabe buscar razones externas para una fe religiosa refiriéndose a la forma de vida en la que creer en Dios es funda-

4. Nos referimos a N. MALCOLM, *The Groundlessness of Belief*; en S.C. BROWN (Ed.), *Reason and Religion*, Ithaca 1977, 143-157; D.Z. PHILLIPS, *Belief, Change and Forms of Life*, London 1986 y P.L. HOLMER, *The Grammar of Faith*, San Francisco 1978, entre otros. También resulta de interés el acertado estudio de F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Pamplona 1994 y, en el ámbito de la filosofía de la religión, R. PITTITO, *La fede come passione*, Milano 1997.

mental. Pero aunque el lenguaje creyente es un juego de lenguaje muy especial, su discurso no está separado de otros, ya que ello supondría vaciarlo de sentido. (Es la forma de responder al ataque que se les hace de “fideístas”). Desde una epistemología contextualizada no todo conocimiento se reduce a lo proposicional. El lenguaje *sobre* la fe es diferente del lenguaje *de* la fe, que es siempre la traducción no cognoscitiva de una nueva posibilidad: se trata de aprender a “ser creyente”, no sólo saber cosas sobre la fe. Un día descubres que todas las certezas de la revelación forman parte de la gramática de la propia vida. La fe es entusiasmo, pasión, entrega y abandono en Dios.

En esta segunda parte vamos a desarrollar una nueva lógica para la fe cristiana a partir de lo que estas ideas de Wittgenstein nos aportan y nos estimulan. Y nos consideramos deudores en gran manera de las intuiciones y desarrollos de A. Tornos. A partir de un sumario de su planteamiento más original, intentaremos desarrollar lo que significa la consistencia del lenguaje de la fe desde su gramática profunda, es decir las formas prácticas de vida a que da lugar. Ahondaremos después en los códigos de lectura de las señales salvíficas en la historia a fin de desarrollar una cierta sistemática de la teología de la fe para concluir en la necesidad de una más acertada contextualización de la *virtus fidei* como tarea para la teología.

2.1. Para articular una nueva lógica del creer cristiano

En los trabajos que A. Tornos ha dedicado al tema que nos ocupa hemos encontrado la clave para una nueva versión de la lógica del creer cristiano. Según este autor⁵ para Wittgenstein, la religión es una forma de vida. Pero, al contrario de los positivistas que afirman que todo aquello de lo que podemos hablar es lo que cuenta en la vida, este filósofo cree apasionadamente que

5. A. TORNOS, *Experiencia, lógica y lenguaje en las filosofías de la Religión: Dos lecturas de Wittgenstein*, Miscelánea Comillas 47 (1989) 391-413; *La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein*, Pensamiento 46 (1990) 23-47.

todo lo que cuenta en la vida es aquello que, según su modo de ver, debemos callar. Por eso la religión es una forma de vida. Hablar un lenguaje es ver el mundo de un modo determinado, participar en una forma de vida. Saber cómo usar el lenguaje religioso significa conocer a Dios. Ser creyente equivale a tomar parte en un juego de lenguaje o universo de discurso y participar en experiencias y actividades que lo caracterizan. Entender un lenguaje significa vivir una determinada vida. Y esto es lo que cuenta. De no ser así todos los discursos giran en el vacío y el lenguaje “se va de vacaciones”.

Sobre la fe básica del cristianismo, lo principal que éste puede decir, tal como lo entiende Wittgenstein, es antes que nada fe en la salvación. En primer lugar, la fe en la salvación pone en juego radicalmente a la totalidad del sujeto, eso lo dice el rito, y esta puesta en juego no admite otra respuesta, si es que la tiene, que un pronunciamiento definitivo y firme sobre la situación total de dicho sujeto. El ya no podrá flotar en las atmósferas de interpretación generadas por rituales que pudieran tomarse y dejarse según los movimientos parciales del ánimo. En segundo lugar, esa fe en la salvación tendrá que determinar una lectura total del mundo, y de un mundo recibido como gracia y don, porque de lo contrario la salvación no está consecuentemente leída ni resuelta hasta su acabamiento. En tercer lugar, esa misma fe implica una peculiar lectura ética del mundo, en la que entren a la par convicciones extremas sobre el deber y el perdón. Porque es una salvación que se nombra desde la experiencia de una miseria radicada en el sujeto mismo, y no meramente causada en él desde fuera.

El cristianismo es, para Wittgenstein, la acogida plena de una fe cuyo centro está en la salvación total recibida de Dios. Pero esa misma fe incluye todo un sistema de referencias para pensar sobre el mundo, así como una forma de vida y una manera de juzgar la vida en las cuales se ha de ser enseñado. Con el corazón, y no sólo con el entendimiento especulativo, ha de acogerse esa fe; mediante un amor por el que la persona se abre a Dios y a los demás. Esto sólo puede realizarse si el ser humano se ha

visto personalmente perdido, se ha sentido redimido y ha empezado a ver todas las cosas de un modo distinto.

Resumamos las ideas principales de A. Tornos. Para este autor la lectura del cristianismo del segundo Wittgenstein se centra en la fe con que la persona vive su salvación por Dios en la miseria extrema, acogiendo entonces además el marco de referencia determinado por las formas de vida en que se practica y se mantiene esa fe. No carece de lógica dar fe a la salvación, a sabiendas de que las vivencias de salvación plena y de miseria total carecen de refrendo universal, porque la demanda de refrendo universal para las significaciones que rigen tomas de posición semejantes carece de sentido. Las experiencias en que tales convencimientos se apoyan no podrían ser nunca experiencias de “hechos duros”, en el sentido que suele darse a esta expresión. Son experiencias de hechos que adquieren perfil propio y se constituyen dentro de las formas de vida propias de los creyentes; éstas serán en todo caso el “hecho duro”. Pero algo parecido ocurriría con toda clase de experiencias, incluso con las de las ciencias tenidas por más rigurosamente positivas. Pues sería ilusorio querer hablar de “hechos duros” sin tener en cuenta los lenguajes con que se codifican y las formas de vida que subyacen a dichos lenguajes.

Wittgenstein, asegura A. Tornos, remitiría al teólogo a la vida real de los cristianos y a las formas concretas de experimentar y hablar enraizadas en esos estilos de vida. Y le invitaría seguramente a preguntarse si la pretensión de validez universal de la fe, con la que habría de contar normalmente como cristiano, no debe concebirse y pensarse de maneras internas a la fe como promesa, como tarea y como proceso remitido a culturas, ciencias y prácticas.

2.2. La gramática profunda del discurso de la fe

Desde estos puntos de vista cabe afirmar en primer lugar que la consistencia de lo religioso no se entiende inmediatamente desde el lenguaje religioso, sino al revés: el hecho de que se confiese la fe es una parte de la acción de creer. En la acción toman

forma las figuras de los hechos que pueden nombrarse y los sentidos que puede adquirir cualquier nombrar. Pero sin olvidar que “nombrable”, incluso ante uno mismo, es sólo lo que se comparte con otros y en la medida en que se comparte. El hecho de compartir es previo al nombrar, y los nombres designan configuraciones compartidas de lo innombrable. Lo que legitima a estas configuraciones es lo que en ellas se juega y el papel que juegan: los lenguajes reflejan juegos de cosas que se perfilan al jugar con otros. Por eso el “decir la fe” es siempre confesión de fe y ésta recibe su consistencia de la acción de creer personalmente, de dar la adhesión a la Persona de Jesús y a su mensaje. La confesión compartida es previa a la confesión proferida y la legitima desde su dimensión de comunión eclesial.

¿Qué significa que “decir la fe es siempre confesión de fe”? Que, dada la gramática profunda del término Dios, carece de sentido decir que Dios habla a la humanidad. El que Dios se presente como sujeto del verbo hablar, según la religiosidad o forma de vida que subyace a este texto, no puede experimentarse o comprobarse sino en el caso de que Dios se dirija a mí; todo lo demás serían especulaciones. En este sentido para Wittgenstein no tendría sentido decir que Dios habló a Jesús como se narra en el Evangelio si no es que a quien lo dice se lo hubiera comunicado Dios mismo. O dicho de otra forma: “Nadie puede comprobar que Dios habla a otro, si Dios mismo no se lo comunica a él.”

Hay una gramática superficial (un conjunto de reglas que describen el uso de los signos) que se percibe “de oído” al hablar, pero ese uso está en la práctica ordinaria antes de que se formule en reglas. Es decir: no puede a nadie constarle que está informado sobre el correcto uso de las palabras si no participa de las formas de vida dentro de cuyo contexto circulan naturalmente esas palabras. Sólo esa participación le asegura a la persona que domina la “gramática profunda” de los términos que se emplean. El acceso a la lógica interna de los hechos depende precisamente de ella, de la gramática desde la que se verbalizan.

Según esto la gramática del lenguaje de la fe se enraíza en sus formas de vida como en su tierra nutricia, en una atmósfera feraz,

y no se deriva de los datos a los que se refiere (¡aunque sean datos revelados!) sino a lo que dichos “datos” aluden, es decir a su categoría de signos reveladores de experiencias de perdón y gracia. La gramática así nutrida determina las modalidades de la experiencia de la fe y su misma lógica: lo que es o no decible. Lo importante es descubrir y explorar la gramática profunda de los conceptos de la fe.

Si aplicamos consecuentemente la noción de gramática que está usando Wittgenstein, entonces la teología es una manera de ordenar los significados crecida en una forma particular de vida y adherida a ella, de modo que sólo resulta inteligible o explicable desde ésta. Efectivamente, la gramática son los modos reconocidos de comprobación de que el uso del lenguaje ha sido correcto, los cuales remiten a prácticas vividas, abiertas sobre la historia organizada de los que usan un determinado lenguaje. La gramática en este sentido preciso, no puede decirse sólo con palabras porque su uso correcto sólo es posible si se domina ya antes de poder empezar a formularla. Incluye, por tanto, siempre perspectivas y enfoques que dan forma a los hechos y que no pueden verbalizarse exhaustivamente. Por ello, al pretender hablar teológicamente de un asunto como el de la fe, nos parece que debemos hacer referencia no solamente a las normas metodológicas que hacen valer a la teología en su estatuto de ciencia, sino que tomamos en cuenta las experiencias vividas que en ella inciden y no podemos dejar de referirnos a ellas. No podemos ignorar las prácticas concretas que le dan carne y sangre, a los modos de estar en la historia y con los otros que posibilitan y aún validan el discurso de la creencia.

Una cierta *gramática* es necesaria para acceder al acto de fe y a la aceptación de la revelación misma. Acceder al hecho de la revelación desde estas prácticas vividas es condición de posibilidad para la opción libre de la fe, porque el ser humano debe poder discernir, por sus propios medios y desde experiencias de salvación, si creer es una ilusión, un acto meramente subjetivo, o no. Debe poder disponer de criterios para conocer y aceptar la fe. Y esos criterios no son solamente un ejercicio conceptual,

sino una determinada forma de vida, aquella que se desprende de haber dado la confianza a Jesús como Señor. Pero se hace necesario distinguir diversos sentidos en el uso de este término. El discurso de la fe comporta el uso de una *gramática modal*. En realidad la posición creyente lo que hace es modalizar el discurso, dotar al sujeto de una serie de competencias para la comunicación de la fe, proporcionarle un estatuto dinámico, un complejo de modalidades compatibles dirigidas al hacer de ese sujeto y organizadas jerárquicamente.

Afirmamos que en el discurso cristiano el “creer” es una modalidad del hacer del sujeto, más que una característica descriptiva en sí misma. Es previamente una posición del sujeto ante lo dicho, una competencia adquirida que le capacita para decir el hacer de la fe. Todo discurso creyente es performativo, es un discurso modalizado para “hacer ser”, es decir transformar la situación en la que se enuncia, dando lugar a una situación comunicativa nueva. Es necesario que se establezca previamente el *contrato fiduciario*, es decir aquella competencia modal que asegure la fluidez del discurso y su coherencia, incluso en situaciones de proclamación de fe con sujetos increyentes. Lo verdaderamente importante es que “se nos pueda creer”, es decir que nuestro discurso dé cuenta de su propia competencia modal.

Por lo tanto, entendida como gramática, la teología en cuanto lógica de la fe debe ser, por un lado, un saber formal: un conjunto de reglas acerca del buen uso de lo que creemos: v. gr., la Trinidad, Dios, la salvación, con sus significados correspondientes. Pero, por otro lado, es mucho más: es una manera de organizar los significados crecida en una forma particular de vida y adherida a ella: es decir, la de la entrega incondicional al Dios de la vida. Las maneras de entender lo creído depende de “algo” a lo que se necesita recurrir para describirlas: un sentido pleno que no se puede nombrar. Y eso “innombrable” sólo se puede mostrar con la propia vida y sus prácticas, es decir con las formas de vida a las que inevitablemente nos remite: a los juegos precisos de su lenguaje, que serían unas formas de “jugarse la vida”. La fe es una forma de vida, un lenguaje incrustado en la acción.

Todo lo dicho hasta ahora nos conduce a una constatación: el discurso creyente es un discurso modalizado, que incluye siempre perspectivas, enfoques y formas de proceder sin las cuales las palabras no dicen nunca del todo su mensaje. Y desde ellas el instruido puede abrazar esa nueva perspectiva y apresar apasionadamente ese sistema de referencias. El sistema es el conjunto de principios básicos que forman un entramado fuera del cual nada se puede juzgar.

2.3. Semiotica salutis: los signos de Dios en la historia humana

Pero también se puede hablar de la revelación como una *semiotica salutis*, como un modo de explicitar cómo los signos salvíficos se hacen posibilidad de articular la inteligencia de la fe. Y defender que su función no es probar el hecho de la revelación, sino hacerla entender como un conjunto de códigos que nos ofrecen la salvación de Dios. Conocer la *gramática de la revelación* es lo que hace a la persona humana capaz de legitimar de algún modo ante su propia razón el porqué de la fe. Los signos salvíficos son también históricos, es decir, corresponden al carácter socio-ecclesial del lenguaje de la revelación. Y aunque rara vez el conocimiento de su sistemática es formulado expresamente, está implícitamente contenido en la percepción del creer que surge bajo su influjo.

La organización jerarquizada de los signos de Dios en la revelación, cuyo signo mayor es Jesús el Cristo, es decir su gramática, no los presenta como datos de un problema objetivo, sino precisamente como verdaderos signos, que deben ser descifrados, de la manifestación de Dios. En sus signos, Dios se hace presente y llama al ser humano. Ahí entra en juego la libertad del hombre y la libertad de Dios en sus designios de gracia. La razón permite leer los signos de Dios, la gracia hace ver en ellos la llamada a la fe. La iluminación interior transforma el conocimiento de los signos en la conciencia de que Dios me llama a creerle. La semiótica nos enseña que los hechos se hacen signos cuando alcanzan significado. En el lenguaje (proceso de interpretación

del significado) las ideas son transmitidas por medio de palabras. Desciframos mensajes cuando captamos el significado de las palabras, discursos, etc., y para entender un lenguaje se necesita aprender un alfabeto y conocer la estructura del idioma (sintaxis). De igual modo en el lenguaje de la fe debemos comprometernos altamente para comprender su significado. Además los significados más complejos son descubiertos progresivamente, acostumbrando el oído a ellos, y esta comprensión progresiva se realiza bajo la influencia de la gracia de Dios.

El lenguaje de la fe es semánticamente innovador porque califica desde los signos salvíficos del perdón y la gracia nuestro comprender el destino de la creación y el futuro de la humanidad. La gramática profunda de los nombres de lo religioso se enlaza por tanto con las acciones religiosas y con la forma cómo se organiza el mundo por relación a ellas. Y es inútil querer explicar las acciones con una gramática que las preceda o las envuelva: antes de una estructuración de acciones no existe la gramática que las explique; fuera de las estructuras creadas por esas acciones no existen leyes de uso del lenguaje que pudieran dar cuenta de lo decible y no decible.

La relación estrecha que se establece entre la forma de recibir la revelación y la manera de creer exigida por la misma incluye un tercer término siempre implícito: la forma de vida desde la que se escucha, se cree y delimita una determinada lectura de la figura del mundo. De manera que más que una relación bipolar es triangular: revelación - fe - figura del mundo. Y además móvil, porque sus relaciones alteran las posiciones y despliegan una dinámica de transformaciones sucesivas que es la que configura los diferentes modelos teológicos. El creer, desde una determinada perspectiva, convierte a la revelación en “lo creído”, es decir, no creemos tal o cual cosa porque se nos ha revelado, sino que creemos que tal cosa se nos ha revelado. La revelación se alumbra por la fe, que a su vez, es una forma de vida que se genera desde la Palabra de Dios escuchada desde una determinada figura del mundo. Y así sucesivamente, desde la fe de los primeros testigos hasta nuestros días.

Esta lógica de la fe se basa en dar importancia a los sistemas de referencia desde los cuales pensamos, en cuyo marco “se ve todo distinto”, no basado en una inteligencia que pretendiera despejar las cosas como podrían verse desde cualquier parte, sino basado en una clase de certeza adquirida en la redención vivida en las miserias y las pasiones. De tal manera que la experiencia de la gracia se alumbrá por la fe, pero de tal modo que ésta se configura a la vez como el núcleo del don recibido.

Teología sería, por tanto, reconducir los lenguajes de la fe a su uso apropiado, enraizado en las correspondientes formas de vida; sacar a la luz la gramática profunda de lo que confiesan los creyentes. Esto nos remite a una peculiar gramática del discurso creyente basada en una narrativa de historias de salvación que son las que engendran un lenguaje anclado en contextos de entrega incondicional gracias a los cuales precisan su significado. Y así no carecen de sentido. De este modo el recurso a la revelación no es ver en ella la cantera de datos de la que se extraen parcelas de verdad, sino más bien la garantía semiótica del creer cristiano, porque alude a un conjunto de signos salvíficos y a la ordenación y estructura interna de dichos signos en unas categorías determinadas (elección, promesa, liberación, alianza, pecado, conversión, juicio de Dios, universalización), ellas mismas remitidas al efecto sémico de un Signo mayor: el reconocimiento del señorío de Cristo sobre la misma estructura del sistema de signos por el que se gobierna. Y además, respecto a la sistemática de los signos, su organización y jerarquización, la revelación nos remite a un sistema de discernimiento en función del reino de Dios. La semiótica de la salvación a que se nos remite no es una semiótica de órdenes estables, sino narrativa. En las tramas salvíficas se hace presente la manifestación de Dios y su oferta de salvación para todos los humanos.

2.4. Contextualizar como tarea de la teología: ¿cuál es la virtud de la fe?

La pregunta sobre cuál es la virtud de la fe nos remite de lo descriptivo a lo modal, es decir: sobre las cualidades del hecho

del creer cristiano. Si es solamente un discurso, una forma de decir, o algo más. Y ese algo más sólo podría explicarse mediante la remisión a otra fuerza mayor, que no puede ser únicamente algo disponible, sino algo regalado. “Tener fe” alude a un don, a una *virtus*, es decir a una capacidad poderosa que discrimina a unos de otros. A los que la tienen de los que no la tienen. Y entonces se puede comprender que el “dar cuenta”, o razón de lo que se cree, no es sólo explicar las articulaciones internas del discurso sino su misma capacidad transformadora: los modos cómo vamos reconociendo y pasando de lo implícito a lo explícito, o de lo dado a lo adquirido.

La clave para entender la narrativa bíblica de las grandes acciones de Dios con su pueblo es, indudablemente, la categoría de la fe. Vivida como lo sólido y consistente del poner en Dios la propia fragilidad y darle confianza. Expresada como fidelidad a la alianza, como obediencia a la Ley y como confianza en la promesa futura, abarca toda la experiencia religiosa del pueblo de la Biblia. Creer en Dios y en sus enviados expresa el punto de partida para un itinerario biográfico que se despliega en las distintas historias narradas y en todos sus personajes. La llamada a la fe y su desvelamiento progresivo a lo largo de la propia biografía hace relevante la categoría de seguimiento como clave definitiva de una teología de la fe. Una fe que, como reconocimiento teologal y adhesión al mensaje de la salvación en sus características constitutivas –fuerza ante el mal y configuración de una identidad nueva–, sólo puede vivirse “fijos los ojos en el pionero y consumidor de la fe, Jesús” (cf. Hb 12,2). Mostrar con signos es propio del conocer interhumano. No podemos olvidar que la iluminación de la fe es el amor, y que no viene de fuera, de razones extrínsecas, sino de dentro, del corazón creyente. Una presencia que se revela a sí misma mediante múltiples señales y que la certeza científica no puede comprender. La vida cristiana anima y estructura la fe, la sostiene y la condiciona, tanto en sus argumentos como en su misma luz. Y todo creyente puede ser un buen testigo de la verdad de su fe, aunque no sea un experto teólogo.

Pero la tarea del teólogo es contextualizar la fe. Y para ello es preciso que redescubra su vocación de *logoteta*, de creador de palabras. Como tal tiene que sacar las palabras de su uso corriente y volverlas a definir contextualizándolas, es decir, dándoles un espacio nuevo donde se pueda operar su transformación. El contexto de la historia es el espacio donde se recodifican las palabras de la salvación, la cuna donde se desvelan los nuevos significados. Contextualizar el discurso de la fe significa discernir los signos de Dios para el presente de la salvación desde una lectura creyente de la revelación. Es reconocer el lugar cultural del contexto, no sólo como marco del sentido, sino como el seno eclesial en donde se produce de nuevo el anuncio de la salvación de Dios. Tener fe es un don, una “*virtus*”, es decir una capacidad poderosa de parte de Dios que vence al mundo.

CAPÍTULO 7

HABITAR EN EL “TIEMPO ESCATOLÓGICO”

Gabino Uríbarri, S.J.

Si bien la escatología puede que haya sido y siga siendo la niña pobre de la catequesis postconciliar¹, sin embargo no cabe duda de que ha sido una de las actrices estelares de la teología a lo largo del siglo XX². En efecto, a lo largo del siglo XX los cristianos hemos ganado la conciencia de que profesamos, como un elemento primordial de nuestra fe, que con Cristo Jesús Mesías se inauguran unos tiempos nuevos, los tiempos mesiánicos, los tiempos del cumplimiento de las promesas (cf. 2 Cor 1,20), en una palabra: los tiempos escatológicos³. De este modo, aquilatar teológicamente en qué consiste precisamente el “tiempo escatológico” resulta un factor nuclear dentro de la escatología cristiana.

En esta contribución precisaré, primero, el lugar de la escatología en el credo, para situar nuestra reflexión en el ámbito

-
1. Así S. del CURA, “Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible”, en: VARIOS, *Teología en el tiempo*, Burgos 1994, 309-358, aquí nota 37, p. 320. En la última asamblea sinodal especial para Europa (1999) los obispos allí reunidos llamaron vivamente la atención sobre este punto; cf. el mensaje final: *Testimoniamos con alegría el «evangelio de la esperanza» en Europa*.
 2. Véase mi escrito: *La escatología en los albores del siglo XXI*, que saldrá publicado en la revista *Estudios Eclesiásticos*, en 2004. El presente trabajo se puede considerar como su continuación o segunda parte.
 3. Parece ser que Erik Peterson, al que me referiré más adelante, fue el primero en acuñar esta expresión. Véase mi escrito: *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: Miscelánea Comillas 58 (2000) 333-357.

más amplio del conjunto de la fe. A continuación, exploraré algunas de las características del tiempo escatológico. Finalmente ofreceré una conclusión, en la que trataré de poner de manifiesto algunas aplicaciones más prácticas del significado del tiempo escatológico.

1. La escatología en el credo

El objeto central del estudio de la teología sistemática en el “bachillerato” teológico o primer ciclo es el credo, de tal manera que una vez superado satisfactoriamente, se supone que los alumnos serán capaces de dar cuenta del mismo, explicarlo, fundamentarlo, mostrar sus conexiones internas y sus aplicaciones. Por ello, resulta pedagógicamente aconsejable como un primer paso ubicar adecuadamente la escatología dentro del símbolo de la fe, que es un resumen solemne y autorizado de la misma. Tomo como referencia el credo nicenoconstantinopolitano (DH 150) por dos razones. La primera, por ser una de las versiones del símbolo sancionadas por la liturgia, con lo que se reconoce como expresión solemne, válida, oficial y vinculante de la fe de la Iglesia. En segundo lugar, porque sigue siendo el factor de unión (*símbolo*) todavía reconocido por las Iglesias que se separaron a raíz de Calcedonia (nestorianos y monofisitas) y, por consiguiente, con una importancia ecuménica de primer rango.

1.1. Tercer artículo

En los ambientes teológicos circula la convicción de que el tercer artículo del credo es precisamente el de contenido más propiamente escatológico o que este artículo es el que recoge la temática escatológica de la fe de la Iglesia⁴. La última frase del tercer artículo reza: “esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”. De esta afirmación, típica de la espe-

4. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum synodi* (17 de mayo de 1979), carta recogida íntegra en la revista *Ecclesia* núm. 1944 (28 julio 1979) p. 7-8 (937-8) y en gran parte en DH 4650 ss.

ranza y la escatología cristiana, podemos recoger claramente que aparece una manifiesta tensión hacia el futuro, hacia lo venidero. Evidentemente, como no puede ser de otro modo en la teología cristiana, esta tensión hacia el futuro se habrá de fundamentar de algún modo en el acontecimiento Cristo-Jesús y en lo que preceda en la formulación del credo, ya que no puede ser algo simplemente "caído del cielo", sin ninguna conexión con lo anterior. De tal manera, que uno de los componentes esenciales de la escatología cristiana consiste en la pregunta por el significado universal de Cristo de cara al futuro: la suerte final de los individuos, la marcha de la historia, el fin de la misma y su consumación final.

Por delimitar aún más, en escatología no nos situamos directa y explícitamente en el ámbito de la protología: ¿qué significa Cristo de cara a la creación y al origen del hombre?; como tampoco en el de la antropología teológica: ¿qué significa Cristo para inteligir teológicamente lo que es el hombre, la persona humana? Sino en la consideración de Cristo de cara al *éschaton*, al futuro definitivo que podemos esperar para los individuos, la humanidad, la historia y el cosmos en su conjunto. No cabe duda de que estas tres cuestiones mencionadas están íntima y armónicamente relacionadas y no son del todo aislables, pues repercuten decisivamente las unas sobre las otras.

Ahora bien, la frase que he entresacado del tercer artículo del credo no posee expresiones exclusivamente relativas al futuro. Comienza diciendo "esperamos"; así, pues, esperamos aquí y ahora, en presente. Por lo tanto, en la escatología cristiana se da una imbricación de presente y futuro. Más aún, el verbo griego del original, *prosdokáo*, se emplea de modo técnico en el lenguaje de los Padres de la Iglesia para expresar específicamente la expectación de la venida de Cristo y para la esperanza escatológica⁵. Así, pues, se reafirma la apertura desde el presente hacia el futuro esperado desde Cristo.

5. Véase la voz correspondiente en G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1989.

Evidentemente, el peso recae sobre el elemento futuro. Pues la resurrección de los muertos, o de la carne según el símbolo llamado de los Apóstoles⁶, queda remitida en esperanza al futuro. Ya se menciona un asunto importante para la escatología cristiana: la resurrección de los muertos o de la carne, pues lo que la fe cristiana profesa, de modo análogo a lo que se afirma de la resurrección de Cristo, es la resurrección de la persona entera, de la que la carne o el cuerpo constituye una dimensión imprescindible. La salvación cristiana se dirige a la persona individual concreta (identidad) y a toda la persona (unidad o integridad), con su dimensión corporal incluida, como constitutivo fundamental de su propio ser.

Y lo que se aguarda es la vida en el mundo futuro o, en otras expresiones, la vida eterna. Así, pues, la esperanza cristiana por su misma dinámica se vuelca hacia un porvenir dichoso y pleno, más allá de las coordenadas espaciotemporales terrenas. Aguardamos algo que nos vendrá de parte de Dios y que nosotros no podemos fabricar ni conquistar. Este elemento, tan consustancialmente antiprometeico –recibir gratuitamente y no autoproducir–, habrá de ser fundamental en los desarrollos propios de la escatología cristiana.

1.2. Segundo artículo

Si ahora pasamos al segundo artículo del credo, el cristológico, resulta que en él encontramos un entramado curioso de tiempos verbales. Yendo a lo que a nosotros nos interesa, observamos lo siguiente. Se combinan afirmaciones en pasado referidas a Cristo: “bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo y María la Virgen y se hizo hombre; por nuestra causa fue crucificado en tiempo de Poncio Pilato y padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras y subió al cielo”; con otras en presente: “y está sentado a la derecha del Padre”, y todavía otras en futuro: “y de nuevo vendrá con gloria para juz-

6. Cf. p. ej. DH 10, recogido de la *Traditio apostolica* adjudicada a Hipólito de Roma.

gar a vivos y a muertos; y su reino no tendrá fin". Aquí se manifiesta con claridad la fundamentación cristológica de la escatología cristiana: desde la realidad que formula el kerigma cristológico fundamental –afirmaciones en pretérito y presente– nos abrimos en esperanza, desde la confianza de la fe, hacia otras realidades futuras.

Las afirmaciones cristológicas del segundo artículo del credo no presentan la obra de Cristo como totalmente clausurada: todavía ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos (parusía, juicio final, consumación de la historia en Cristo). Sin embargo, su reino, que ya ha comenzado, no tendrá fin, será eterno⁷. La realidad del reino es escatológica y no caduca, ni siquiera con la consumación final. Así, pues, de nuevo nos aparece un componente futuro como un elemento fundamental.

Ahora bien, este artículo del credo nos deja entrever que toda la dimensión futura, de este artículo y del tercero, encuentran su fundamentación precisamente en lo ya acontecido: en las afirmaciones en pasado y en presente referidas a Cristo. Así, pues, la escatología cristiana tiene como labor mostrar de modo coherente la articulación de ambas series de afirmaciones. Es decir, cómo se sustenta nuestra esperanza en la resurrección de los muertos y en la vida en el mundo futuro desde el kerigma cristológico, desde la salvación escatológica ya acontecida con Cristo, a pesar de que su obra no haya alcanzado todavía su última culminación.

Curiosamente aquí ya se presenta un desfase fundamental. Pues si bien Cristo ha resucitado (pasado) y está sentado a la derecha del Padre (presente) después de haber ascendido a los cielos (pasado), nosotros todavía esperamos la resurrección como algo por acontecer (futuro). Cristo ya ha resucitado (pasado), siendo éste un componente fundamental del kerigma, mientras que nosotros esperamos la resurrección (futuro). Indagando más, este desfase nuestro con respecto a Cristo se fundamenta cristológicamente en el hecho de que Cristo no haya finalizado su obra

7. Como es sabido, la cláusula "*y su reino no tendrá fin*", es un añadido al símbolo niceno, realizado en Constantinopla. Está dirigida contra la teología de Marcelo de Ancira y Fotino de Esmirna.

salvífica. Según el credo se da un cumplimiento cristológico cierto (encarnación, muerte, resurrección, ascensión, sesión a la diestra de Dios), junto con una apertura escatológica por realizarse de parte del mismo Cristo (venida en poder, juicio final). Esta distancia entre el cumplimiento y la consumación escatológica del lado cristológico se refleja en el modo de la apropiación de las realidades escatológicas por parte del cristiano, como veremos más adelante con más detalle. En el cristiano, como en Cristo, se da a la vez un cumplimiento y una apertura hacia la finalización o la consumación. El cristiano ya participa de la salvación de Cristo, ingresando en el tiempo escatológico que marca la irrupción del reino y la entrada en él que ya es posible aquí y ahora, o la incorporación a Cristo por el bautismo (cf. Rm 6), los típicos “en-Cristo” y “con-Cristo” paulinos de tanta densidad teológica. Es decir, el cumplimiento cristológico lleva consigo una serie de repercusiones de primera magnitud de cara al ingreso del cristiano en una novedad escatológica fundamental, de cuño claramente cristológico (y pneumatológico, porque a estas realidades se accede por el don y la inhabitación del Espíritu de Cristo)⁸. Sin embargo, el cristiano todavía aguarda la resurrección de su cuerpo. Mientras que Cristo ya posee un cuerpo glorioso, nosotros todavía vivimos con un cuerpo carnal, no plenamente pneumatizado (cf. 1 Cor 15,44). Así, pues, se da un paralelismo estrecho entre las realidades cristológicas y las antropológicas. De ambos lados aparece tanto un cumplimiento escatológico fuerte y sustantivo, cuanto una apertura escatológica hacia un futuro consumidor.

Finalmente, el comentario a este artículo del credo nos ha permitido subrayar el centramiento cristológico de la escatología cristiana. La escatología cristiana es, en el fondo, cristología extrapolada hacia la reflexión escatológica⁹.

-
8. El Espíritu es, según el credo, “Señor y dador de vida”. Además, la realidad eclesial (y la comunión de los santos en el símbolo de los Apóstoles) aparece precisamente en el tercer artículo del credo. Con lo cual se manifiesta la conexión entre el Espíritu, la Iglesia, el bautismo y la resurrección.
 9. Así se manifestaba ya K. RAHNER, “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas”, en: *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964 (or. 1960), 411-439, aquí 426.

1.3. Primer artículo

Una vez recorrido el segundo y el tercer artículo del credo, resulta lógico preguntarse por el primero: ¿tiene algo que ver el Padre, el Dios creador, con la escatología? En el fondo se trata de la pregunta por la articulación entre la protología (los comienzos y el designio originario de Dios sobre el hombre) y la escatología, y ya hemos dicho que estos aspectos están relacionados¹⁰.

Si reflexionamos sobre lo que el credo afirma, sin quedarnos ahora en un comentario sobre su mera literalidad verbal, la creencia en un Dios creador expresa de modo radical que Dios es un Dios de vivos y no de muertos (cf. Mc 12,27 y par. Lc 20,38). No deja de ser llamativa y certera la asociación de estas dos realidades por parte de Pablo, quien hablando de la fe de Abrahán dice: "ante Dios, a quien creyó como al que da la vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe" (Rm 4,17). La resurrección, la superación de la muerte, tiene, pues, mucho que ver con la fe en un Dios creador bueno y todopoderoso (cf. tb. 2 Mac 7,23)¹¹.

Por otra parte, el Dios creador crea a los hombres y el cosmos con un destino, con una finalidad, tal y como lo recogía el tercer artículo de modo expreso de cara los hombres. De ahí que la llamada a la comunión con Dios y a la vida eterna esté inscrita en los humanos desde la creación y que la obra de Cristo radique, precisamente, en llevarnos a la consumación de aquello que en el fondo somos más constitutivamente. Dicho en otros términos, y como se apunta ya en el relato sacerdotal de la creación (Gn 1): el *arché* (origen) apunta hacia a un *télos* (fin). La protología cristiana está abierta y reclamando la escatología.

10. Insiste muy acertadamente sobre este aspecto en sus diversas obras J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander ⁵1999 (1988); *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander ³1996 (1988); *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996; *Creación, gracia y salvación*, Sal Terrae, Santander ²1998 (1993).

11. La fe de Israel fue evolucionando en esta cuestión desde esta raíz, cf. p. ej.: R. MARTIN-ACHARD, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Marova, Madrid 1967; A. TORNOS, *Esperanza y más allá en la Biblia*, Verbo divino, Estella (Navarra) 1992; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 57-88.

1.4. Conclusión

Esta primera tentativa nos ha permitido percibir el rico entramado de la escatología. Cabe destacar, primero, que la escatología ocupa un lugar muy central en el credo, en el símbolo de la fe y, consiguientemente, en la fe cristiana. Segundo, la escatología está muy marcada por la apertura al futuro, articulada desde el presente, que se arraiga en el kerigma cristológico, entroncando con la fe en el Dios creador (y con el don del Espíritu). Tercero, la escatología cristiana se vertebra en una relación constante con la cristología, con conexiones frecuentes con la antropología (¿qué significa la finalidad escatológica para el cristiano, cómo le cambia, cómo la puede recibir?). Cuarto, se da un cierto desfase, tanto cristológico como antropológico, entre el estado actual de la escatología cristiana y la consumación definitiva. A continuación, trataré de indagar precisamente algunas de las líneas y consecuencias de este desfase, que marca decisivamente el tenor de la escatología y cuya conceptualización precisa es el caballo de batalla más importante de esta disciplina teológica.

2. El «tiempo escatológico»

2.1. La diástasis escatológica

Así, pues, la escatología cristiana está determinada por una diástasis; es decir, por una separación o una distancia¹². Por una parte, el acontecimiento escatológico de la venida del Mesías

12. Erik Peterson formuló esta distancia con la expresión “*der eschatologische Vorbehalt*”, que posteriormente se ha traducido como “reserva escatológica”, aunque sería mejor “restricción escatológica”. Todavía es poco conocido que Peterson fue quien acuñó este concepto, de importancia indudable en la teología del siglo XX. Sobre el particular, cf. K. ANGLET, “Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons”, en: B. NICHTWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, LIT, Münster 2001, 217-239; *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Schönningh, Paderborn 2001; G. URÍBARRI, *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*: Estudios Eclesiásticos 78 (2003) 29-105.

prometido ya ha acontecido con la encarnación del Verbo, la predicación y el anuncio del reino por medio del Hijo del hombre, su muerte en cruz y su posterior resurrección y ascensión. Esto marca una cesura en el tiempo (cf. Mc 1,15; Gal 4,4), inaugura tiempos nuevos. Los cristianos, por la fe y los sacramentos, participamos de esta realidad gracias al don del Espíritu, de la que la Iglesia forma parte sustancial. Sin embargo, aún aguardamos la venida del Señor en poder en el día final, la resurrección definitiva, y el sometimiento de todos los enemigos. Las angustias y las tribulaciones permanecen y acompañan al discípulo en su vida de seguimiento del Señor crucificado; la historia de la violencia continúa a pesar de la llegada de la salvación¹³. El pecado y la muerte siguen amenazándonos. Nuestra salvación es cierta, pero lo es en esperanza (Rm 8,24). Si bien nos hemos incorporado a Cristo, no hemos resucitado con él, no estamos sentados con él a la derecha de Dios Padre en la gloria (a pesar de Ef 2,6; Col 2,12-13). El combate escatológico continúa y se nos concede un cierto protagonismo en el mismo, como se advierte de modo espectacular en el caso de los mártires.

Si bien el recorrido que hemos hecho a través del credo ya nos ha ambientado, la presentación de esta realidad de la mano de un texto bíblico nos ayudará a aterrizar todavía de un modo más concreto en la diástasis escatológica.

a) La diástasis escatológica según 1 Cor 15

El capítulo quince de la primera carta a los corintios está dedicado por entero a la esperanza en la resurrección de los muertos. Ningún otro texto del Nuevo Testamento realiza un tratamiento tan extenso de esta cuestión. Por eso, no extraña que esté preñado de contenidos muy centrales para la escatología cristiana. Ahora me limitaré a presentar exclusivamente los aspectos más relacionados con la diástasis escatológica.

13. Sobre lo último, cf. Ch. DUQUOC, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Cristiandad, Madrid 1985, 195-225.

1. *Para situarnos*

En este capítulo Pablo sale al paso de la opinión, presente al menos en algunos miembros de la comunidad, según la cual no habría resurrección de los muertos: “¿cómo dicen algunos entre vosotros que no existe la resurrección de los muertos?” (v. 12). Posiblemente responde a una de las cuestiones de conciencia (cf. 1 Cor 7,1 y caps. 7-15) que le enviaron por escrito a Efeso, en otoño del año 53. La carta está escrita antes de Pascua (ese año 12 de abril) del 54, para que allí la leyeran en esa fecha. También es posible que otra de las cuestiones discutidas fuera la posibilidad de una resurrección ya acontecida ahora en su plenitud: “Digo lo siguiente, hermanos: la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción” (v. 50)¹⁴. Esto empalmaría con el carácter gnostizante de las opiniones de la comunidad, en el sentido de rechazar una resurrección postmortal de la carne; sosteniendo, por el contrario, la actual participación en el espíritu en la plenitud de la salvación. Sea como fuere, no cabe duda de que Pablo va a precisar algunos aspectos de la concepción cristiana de la resurrección.

Es de notar la alternancia entre el tema de la resurrección (v. 12) y la herencia del reino (v. 50; cf. tb. v. 24), mostrándose así una conexión estrecha entre ambos según la mentalidad de Pablo en este capítulo. Desde el v. 35 está tratando acerca del tipo de cuerpo que se tendría en la resurrección. Y en mitad de estas explicaciones, sobre el cuerpo resucitado de los cristianos, habla del reino de Dios.

Será más fácil exponer el pensamiento de Pablo siguiendo el hilo de su propio discurso. En el texto se pueden distinguir algunas unidades temáticas, sin necesidad de entrar en un análisis estructural minucioso.

14. Otros textos que parecen apuntar en esa línea serían: Col 3,1; 2,12; Ef 2,6. La sedimentación de la fe de la Iglesia ha preferido ser más cauta, sin insistir en esa línea debido a los excesos a los que puede dar lugar. No se niega, en absoluto, la participación de los cristianos en la resurrección de Cristo, pues quien muere con Cristo nace a una nueva vida en él (cf. Rm 6). Pero se ha de evitar prescindir de la “reserva escatológica” (cf. p. ej. 2 Cor 5,8; Filp 3,20).

2. *El evangelio y sus consecuencias (1 Cor 15,1-19)*

En primer lugar, Pablo no empieza directamente por el tema planteado: la resurrección de los muertos o el cuerpo con el que los muertos resucitarían (v. 35). Antes de ello, ganará un terreno firme, asentando el kerigma cristológico y algunas consecuencias. En esta sección les recuerda el evangelio que predicó (v. 1). Un evangelio que creyeron y gracias al cual, les dice, “sois salvados” (v. 2). Un evangelio que se concentra en el kerigma cristológico: “Pues os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día según las Escrituras” (v. 3-4). Al kerigma cristológico le siguen las apariciones (v. 5-8). Después siguen otras indicaciones, que caen fuera de nuestra consideración.

Tiene su relevancia la insistencia de Pablo en que transmite lo que ha recibido, la fe de la Iglesia. No presenta, en esta ocasión, su teología personal, sino el centro de la fe eclesial, como en el caso de la memoria de la Cena (cf. 1 Cor 11,23).

La recepción de este kerigma, de este evangelio tiene como efecto inmediato la salvación. La consecuencia de haber recibido el evangelio es ser salvado. Esto tiene su importancia para nuestro tema. El verbo que se emplea, *sôdsô*, es el más frecuente para expresar la salvación en el NT¹⁵. Además, el tiempo que aquí se usa es el presente de indicativo de la voz pasiva: *sôdsesthe*. Así, pues, nos encontramos ante una pasiva con contenido teológico: gracias al evangelio somos salvados. Y, además, el presente de indicativo expresa una realidad que sucede ahora, que no queda remitida al futuro. Se formula la vida cristiana, la fe, como una entrada en la vida salvada.

15. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Alfred Töpelmann, Berlin 51963, c. 1579-1581; FOHRER / FOERSTER, “σῶζω, σωτήρ, σωτηρία”, en: KITTEL (ed.), *ThWNT VII* (1966) 966-1024; F. MICHAELI [AT] y P. BONNARD [NT], “Salvación”, en: J.J. von ALLMEN, *Diccionario bíblico*, Marova, Madrid 1973, p. 308-11; VARIOS, “Heil”, en: *TRE XIV* (1985) 605-637; W. RADL, “σῶζω”, en: H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 1998, c. 1635-1641.

Por ello, reviste toda su importancia la mención de los pecados en el kerigma cristológico: “Cristo murió por nuestros pecados”; y nos liberó de ellos con su victoria, con su resurrección. Este aspecto está en relación con otras menciones del pecado (v. 17 y 56) que se hacen más adelante. Al pecado en las tres ocasiones se le denomina *hamartía*. Es decir, Pablo trata del pecado en sentido teológico fuerte, el pecado que lleva a la muerte; no se refiere a las transgresiones individuales (*paraptómata*). El estar salvados supone una victoria de Cristo (v. 57) sobre el pecado. Si Cristo no hubiera resucitado seguiríamos en los pecados (v. 17); es decir, no habríamos ingresado en el estatuto de la vida salvada, que la victoria de Cristo nos concede graciosamente. En ese caso hipotético de ausencia de la victoria de Cristo, entonces “también los que durmieron en Cristo perecieron” (v. 18). Y los cristianos seríamos los más dignos de lástima de todos los hombres (v. 19), nuestra fe sería vana (v. 17), la predicación del evangelio habría sido la propalación de una falsedad (v. 14-15) y no cabría más esperanza que disfrutar hedonísticamente de los placeres de esta vida (v. 32). Negar la resurrección de Cristo arruina la esperanza cristiana.

Sin embargo, todas estas cábalas se deshacen desde el kerigma cristológico: ahí se ha afianzado con rotundidad la resurrección de Cristo (v. 4; cf. tb. 15). El hecho de la resurrección de Cristo desautoriza la tesis general que niega la resurrección de los muertos. Para que esta sentencia fuera cierta, habría que negar en redondo la resurrección de Cristo, cosa harto falsa (v. 20). Si la humanidad de Cristo ha resucitado, implica necesariamente que existe la resurrección de los muertos. Con esto entramos en la siguiente sección que nos interesa comentar.

3. *La resurrección de Cristo y la nuestra (1 Cor 15,20-28)*

Una vez que la resurrección de Cristo ha sido establecida en el kerigma, Pablo comienza a indagar sus repercusiones. En primer lugar, se plantea la relación entre la resurrección de Cristo y nosotros, nuestra resurrección. ¿Es la resurrección de Cristo un hecho exclusivamente crístico, que no nos afecta en nada a los cristianos? O dicho de otro modo: ¿en qué sentido estamos noso-

tros implicados en la resurrección de Cristo?, ¿podemos participar de alguna manera de ella o asociarnos a la misma?

Veamos el pensamiento de Pablo al hilo del texto:

“¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que reposan. Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad.” (v. 20-24).

Ya se ve que la resurrección de Cristo no se reduce a algo que le afecte a él en exclusiva. Según Pablo, Cristo es la primicia (v. 20, 23) de los que murieron. Por lo tanto Cristo es el primero de una serie que él inaugura, pero que no cierra, ni mucho menos. Con Cristo se inaugura, por así decirlo, como una ola de resurrección, cuyo dinamismo se habrá de desplegar hasta que alcance todo su potencial (cf. Filp 3,10).

Pablo baraja aquí la tipología Adán-Cristo, que también aparece en la carta a los romanos (Rm 5), y más adelante vuelve en este mismo capítulo¹⁶. Se trata de un teologúmenon de rico contenido teológico, que no pretendo de ninguna manera explorar ahora en todas sus implicaciones. Con él, Pablo expresa en realidad todo el conjunto de la historia de la salvación, reducida a sus elementos teológicos esenciales¹⁷. Adán inaugura una eco-

16. “An der ersten Stelle [sc. 20-22] soll die Adam-Christus-Typologie die unlös-bare Verbindung der Auferstehung der Toten begründen. Die zweite Stelle [44b-49] soll mit Rückgriff auf Gen 2,7 Licht in die Fragestellung bringen: Was wird aus ihren Leibern?” (R. SCHNAKENBURG, “Ergebnisse und Synthese”, en: L. DE LORENZI (dir.), *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)*, Rome 1985, 283-292, aquí 285).

17. A mi modo de ver, tal lectura paulina está en la base de la elaboración de lo que se ha dado en llamar la narración canónica de la historia de la salvación, que tiende a dejar de lado la historia concreta de la alianza y del pueblo de Israel, con el peligro, cierto, de limitar la importancia teológica del pueblo israelita para el cristianismo. Cf. R.K. SOULEN, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1996.

nomía de pecado y de muerte: “por Adán mueren todos” (v. 22; tiempo verbal en presente). En contraposición, Cristo inaugura una economía de vida: “todos revivirán en Cristo” (v. 22; tiempo verbal en futuro).

Esta dinámica futura contiene una taxonomía, está estructurada según un orden: “cada cual en su rango: Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida. Luego, el fin” (v. 23-24a). Esta sucesión apunta directamente a la diástasis que venimos tratando de presentar. En primer lugar, Cristo es la primicia (*aparchê*). Ya ha resucitado y su resurrección es plena, verdadera, completa. Cristo Jesús, que murió por nuestros pecados, fue sepultado y bajó al lugar de los muertos, ha sido resucitado y está sentado a la derecha de Dios Padre. No afirmamos que la resurrección de Cristo no haya sucedido, que sea incompleta o que le falte algún elemento inherente a la misma. Sin embargo, sus efectos y su fuerza no se han desplegado en su totalidad. Pues la resurrección de Cristo tiene capacidad, fuerza, poder y vocación para hacernos partícipes de la misma. Los de Cristo, los suyos, los que hayan muerto con él y se hayan incorporado a su vida, participarán plenamente de su resurrección en su venida (*parousía*). Es decir, cuando venga en poder a juzgar, en el final de la historia, participaremos plenamente de la resurrección de Cristo. Por último, sucederá el fin de toda la historia y la economía salvífica (cf. v. 25-28): Cristo entregará el reino al Padre, habiendo sometido a todos los enemigos, incluida la destrucción de la Muerte (v. 26), que será el último enemigo en ser aniquilado.

Así, pues, nos encontramos con una economía *in fieri*¹⁸: que se está realizando sin haber culminado. De un lado, como hemos visto, la salvación ya ha llegado mediante la predicación del evangelio, mediante la fe (v. 1-2). Ya hemos sido rescatados de los pecados (v. 17). Aquellos que mueran en Cristo no perecerán (v. 18). Luego se da una presencia activa y real de la salvación. Y sin embargo, la Muerte, como el enemigo escatológico

18. Cf. IRENEO, *Adv. haer.* V,36,2 y el comentario de A. ORBE, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus haereses» III*, BAC, Madrid 1988, 598-611.

principal, todavía no ha sido totalmente aniquilada (v. 26). Cristo no ha entregado el reino al Padre (v. 24), para que Dios sea todo en todos (v. 28); su obra salvífica no ha llegado a término. Él ya ha resucitado, como primicia, pero nosotros lo haremos en su venida (v. 23). Por lo tanto, toda la fe cristiana se halla atravesada por esta **diástasis**: por una parte Cristo ya ha triunfado y nos incorpora real y efectivamente a su triunfo. Sin embargo, todavía no ha sido eliminado por completo el pecado ni vencida del todo la muerte. El triunfo de Cristo no ha desplegado todo su poder ni toda su virtualidad sobre nosotros, sobre la historia y sobre el universo. Es un triunfo verdadero y ya activo, con una realidad y un dinamismo actual y propio, pero no consumado. La economía de salvación está en marcha de modo irrefrenable y definitivo, nosotros ya participamos de ella pero todavía no estamos en el fin, en la consumación.

b) Corolario: implicaciones de la diástasis escatológica para la articulación entre el reino y la resurrección

En los versículos que hemos comentado sumariamente de este denso capítulo de la primera carta a los corintios se ha insinuado una conexión entre el reino y la resurrección. Hemos de advertir, en primer lugar, que esta problemática no es propia de los sinópticos, ni siquiera del evangelio de Juan, pues en ellos se presenta la historia de Jesús hasta la culminación de la pascua con las apariciones del resucitado. De tal manera que el tema de los sinópticos es el reino y la resurrección de Jesús, mucho más que nuestra participación en la resurrección de Cristo. Sin embargo, ya ahí se apunta a la resurrección de Cristo como la garantía total y la ratificación suprema del mensaje, de la predicación, de la pretensión y de la persona del mismo Jesús, de un lado; pero también es la ratificación de que nos encontramos en el tiempo escatológico del sí a las promesas y la garantía de nuestra posibilidad y esperanza de participar efectivamente en el destino de Jesús. La resurrección significa, pues, la confirmación y corroboración de toda la pretensión de Jesús. Por ello, no se puede entender que la pascua no tenga nada que ver con el anuncio jesuánico del reino y sus obras. Al contrario, a partir de la pas-

cua se entenderá que el mismo Jesús de Nazaret se ha convertido en el quicio de todas las bendiciones y, por tanto, que él es la puerta principal de entrada en el reino que predicaba. La praxis de Jesús, sus acciones y palabras, interpretan el significado y el contenido del reino, que la resurrección declara como verdadero, santo y definitivo. De ahí la conexión intrínseca y especialmente significativa entre la praxis de Jesús y su historia (recogida en las narraciones evangélicas) y el significado de su persona y obra salvífica (aspecto sobre el que reflexiona abundantemente la teología paulina) que la primera Iglesia nos ha transmitido conjuntamente como canon para la vida cristiana.

La principal confesión de los cristianos consiste, pues, en la vinculación de la praxis de Jesús, transmitida por las narraciones evangélicas, cuyo contendio es todo él teológicamente significativo y relevante para la comprensión del kerigma, con la confesión de que este mismo Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios, el exaltado y sentado a la derecha de Dios Padre. La relación entre los dos elementos constituye la peculiaridad de la confesión cristiana. Ambos factores se interpretan recíprocamente: al hablar del Mesías de Dios, del Cristo, nos referimos a una historia particular y concreta, a un modo de actuar, de comportarse ante la Ley, el Sábado, el Templo, los leprosos, los discípulos, las mujeres, a un modo de orar a Dios Padre, etc. Y solamente afincados en esa narración y esa praxis podemos entrever quién es verdaderamente el Cristo. Y viceversa, una mirada a la historia de Jesús sin comprender que se trata de la presencia del Hijo de Dios entre nosotros, del Verbo encarnado, del Salvador y el Mesías, de aquel a quien Dios ha resucitado de entre los muertos, del Hijo del hombre que vendrá a juzgar a los vivos y los muertos vacía de contenido específicamente teológico esta historia y desdibuja su significado específicamente cristiano. Cuando el cristianismo se vacía de contenido teológico queda reducido a una ética altruista, a un humanismo de la solidaridad y la buena voluntad¹⁹.

19. De una manera muy significativa esto es lo que le ocurrió a la escatología consecuente de A. Schweitzer que prescindía de la resurrección.

Volviendo a nuestro tema, la llegada del reino rompe totalmente con los moldes judíos que esperaban un cumplimiento político, nacional, guerrero o teocrático del reino; en todo caso clara y fundamentalmente terrenal. Con la resurrección se ratifica el mensaje del reino y, por consiguiente, también su llegada. Sin embargo, la consumación del mismo se difiere al último día (cf. p. ej. 1 Cor 15,23), a la venida en poder y en gloria del Hijo del hombre (cf. p. ej. Mt 16,27; 24,30), cuando juzque a todos los pueblos rodeado por los apóstoles (cf. Mt 19,28). Esto implica un trastueque de las esperanzas, como les ocurrió a los de Emaús (cf. Lc 24,21). La esperanza cristiana se desjudaiza²⁰.

El mismo reino está atravesado por la diástasis escatológica: está presente, pero todavía amenazado por los enemigos; ha llegado, pero no está consumado; a todos se les invita a entrar en él, pero no siempre se acepta este ofrecimiento; se puede participar en él, pero no se le impone a nadie, de suerte que la historia de la violencia continúa. En tanto en cuanto uno queda afectado por la praxis de Jesús y pasa a tener parte con él, entra en el reino.

El reino, pues, se hace presente por la fe y por la adhesión al Señor Jesús. Entonces, al darle el señorío que le corresponde, pasa a reinar sobre todos los que le adoran y le siguen, los que se conforman con su vida y su palabra. Y estos pasarán al ámbito de su dominio, a su gloria, participando de su triunfo y su destino glorioso a través del camino pascual del despojo, el sufrimiento y la muerte. Pero esto exige el discernimiento y la vigilancia (parábolas de la vigilancia), pues no todo se compadece ni es compatible con la pertenencia al reino.

Incluso sin conocer expresamente a Jesús, se puede ingresar en el reino (cf. Mt 25, 31 s.) o formar parte del mismo (Bienaventuranzas), siempre que de alguna manera uno se incorpore a lo que significa la llegada del reino: la irrupción de la fraternidad y la identificación del Señor Jesús con todo tipo de pobreza y sufrimiento.

20. Cf. A. TORNOS, *Escatología I*, UPCo, Madrid 1989, 106-9.

Con la resurrección final, como insinúan los textos de Pablo, el reino se habrá consumado en su plenitud. De ahí que no haya contraposición absoluta de fondo entre esperanza en el reino y esperanza en la resurrección, a pesar del desplazamiento de acentos y la diversidad de matices.

2.2. El tiempo escatológico como incorporación a la realidad en Cristo

La diástasis escatológica que he presentado de la mano de 1 Cor 15 nos sitúa ante una de las realidades centrales de la escatología cristiana y de la misma fe cristiana. Se podían haber buscado otros textos neotestamentarios para presentarla. Erik Peterson formuló la “reserva escatológica” de la mano de la carta a los romanos y, especialmente, de la teología del bautismo que Pablo desarrolla²¹. Ahora trataré de presentar de una manera orgánica las características particulares de esta realidad escatológica, del tiempo escatológico o de la diástasis escatológica resultado del conjunto del acontecimiento Cristo.

a) Insuficiencias de O. Cullmann

Posiblemente el autor que más haya influido a la hora de formular la diástasis escatológica, por lo menos en el ámbito de la teología católica, haya sido O. Cullmann, con su famosísima formulación del “ya sí – pero todavía no”²², que ilustra, en esos momentos, con una analogía tomada de la segunda guerra mundial. La batalla definitiva del día D ya se ha dado, ganar la guerra es mera cuestión de tiempo, así pues, se ha vencido; y, sin embargo, la guerra todavía no ha llegado a su final, a pesar de que la suerte definitiva ya esté echada y sin vuelta atrás. Sin

21. Para más detalles, remito a mi artículo: *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson* (nota 12).

22. “Jene Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, «schon erfüllt» und «noch nicht vollendet», die den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Neuen Testament enthält...” (O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich 1946, 176).

embargo, según Cullmann lo que sucede con Cristo es una nueva división del tiempo (*Zeiteinteilung*) y no un tiempo nuevo²³. Esto tiene su lógica en el esquema de Cullmann, dado que no profundiza en la calidad metafísica o escatológica necesaria para sustentar la constitución de un nuevo orden escatológico.

A mi modo de ver ambos elementos son criticables. Para empezar, la diástasis escatológica supone una novedad radical, un cambio con respecto a la situación anterior y no una mera variación en la división cronológica. Tal cambio implica una revolución en el acontecer histórico y en la marcha del tiempo. Con Cristo se ha inaugurado el sí definitivo de las promesas (cf. 2 Cor 1,19-20); hemos pasado del tiempo de las promesas al tiempo de su cumplimiento, de su realización. Es decir, no se trata de una mera división nueva del tiempo o que se cuente de otro modo, sino que se ha creado una nueva realidad²⁴. En Cristo somos creatura nueva (2 Cor 5,17; Gal 6,15), en el bautismo se alumbra un nuevo ser. De ahí que no se trate simplemente de otra manera de organizar o contar el tiempo, sino de la llegada de una novedad radical, de un tiempo nuevo y distinto. El tiempo antiguo no se sigue dilatando, sino que se entra en un tiempo nuevo. Hay una línea de continuidad, ciertamente, por la articulación entre creación y redención y por la fidelidad de Dios a sus promesas. Pero igual que la caída y el pecado fue capaz de inaugurar una economía de muerte, así también el nuevo Adán inaugura una economía de vida, en la que los santos entran en el reino y la gloria.

Si no se da una mera división u organización diferente del tiempo, si el tiempo escatológico es una novedad radical, esto implica una doble consecuencia. De una parte, tienen que haberse producido cambios de naturaleza escatológica, capaces de

23. *Christus und die Zeit*, 80.

24. El título de la última obra de J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la nueva creación. Escatología* (nota 10), va en esta línea. Se trata posiblemente de la inflexión más importante, en cuanto a contenidos teológicos de fondo, con respecto a su versión anterior: *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander ³1986.

crear realidades escatológicas nuevas. Y, además, estos cambios solamente los puede realizar el portador escatológico, aquél capaz de trastocar la marcha de los eones. Así, pues, nos hallamos ante transmutaciones y elementos de tipo metafísico-escatológico.

b) El tiempo escatológico

1. El hecho fundamental: victoria sobre el pecado y la muerte

Así, el aspecto fundamental de la novedad escatológica radica en la victoria de Cristo sobre la muerte y sobre el pecado. Toda su vida aparece como la llegada del reino de Dios, como la irrupción de la gracia y la verdad (Jn 1,17), como el “hoy” en que se cumplen las promesas (cf. Lc 4,21). Esta situación se afianza de modo definitivo con su muerte, su resurrección y su ascensión y sesión a la diestra de Dios. Esta victoria supone una transmutación cósmica y escatológica radical. Gracias a la muerte y resurrección de Cristo ahora:

- Estamos en paz con Dios (Rm 5,1).
- Ha sido derribado el muro que nos dividía (Ef 2,14).
- Hemos sido reconciliados con Dios y se nos ha encargado el ministerio de la reconciliación (2 Cor 5,18).
- El enemigo, el pecado y la muerte no tienen poder sobre nosotros (1 Cor 15,54-57).
- No pesa condena alguna para los que son en Cristo Jesús (Rm 8,1).
- Hemos sido liberados del pecado por el Cordero (Jn 1,29), pues su sangre ha lavado nuestros pecados (Ap 1,5).
- Nuestra deuda se ha cancelado al haber sido clavado en la cruz el protocolo que nos condenaba (Col 2,14).
- El Príncipe de este mundo ha sido precipitado fuera (Jn 12,31).

El NT expresa esta realidad fundamental de múltiples maneras, muchas más que las que yo he elencado. En el fondo se refieren siempre al establecimiento de una nueva economía, de

un nuevo eón, de un nuevo tiempo y de un nuevo ser. Los cristianos, por la fe y el bautismo, ingresamos en esta nueva realidad. Y en ella se modifica el tipo de relación con Dios, con el prójimo, de presencia en el mundo, de esperanzas y expectativas.

Esta realidad nueva se debe a la victoria del Hijo del hombre sobre la muerte y el pecado. De tal manera que toda la teología centrada en el acontecimiento pascual reclama una definición del ser de Cristo, de tal manera que se explique por qué precisamente su muerte en cruz fue capaz de obrar la salvación. En definitiva, se formule como se quiera, se ha de aterrizar tanto en la condición escatológica de Cristo y en su condición divina. Porque sin estas prerrogativas no es posible adjudicarle la salvación a él en exclusiva y no a cualquier otro gran hombre de la historia. Jesús de Nazaret, pues, es el Cristo de Dios prometido. Y con él entramos en la realidad escatológica que su encarnación, su vida, su muerte y su resurrección generan.

2. Complejidad temporal de las nuevas realidades

La linearidad temporal resulta insuficiente para expresar esta nueva realidad escatológica. Pues no solamente se pasa del antiguo al nuevo eón, como si pasáramos, por así decirlo, de la edad Antigua a la Media, o de la Media a la Moderna. No solamente se modifican una serie de patrones o de paradigmas, sino que, como estamos viendo, se dan una serie de transformaciones escatológicas, que superan el esquema de la linearidad²⁵. Se opera un cambio efectivo en el señorío, que ahora es de Cristo, frente a los poderes de este mundo: "mi reino no es de este mundo" (Jn 18,36), pero irrumpe en él. Se trastoca la ciudadanía, pues nuestra patria y morada está en el cielo mientras peregrinamos por esta historia y esta tierra en búsqueda de nuestro destino definitivo (cf. Heb 13,14; 11,10; 12,22; Ap 21,2). Somos a la vez ciuda-

25. Peterson advierte un cúmulo de transformaciones escatológicas, cf. G. URÍBARRI; *El nuevo eón* (nota 3); y más abundantemente en el trabajo inédito de M.A. GARCÍA-PLAZA, *El nuevo eón y su interacción con el eón presente. La Novedad Escatológica en Erik Peterson*, Memoria de Licenciatura, UPCo, Madrid 2001.

danos de dos ciudades, la terrestre y la celeste. Igualmente, se suceden transformaciones escatológicas en el orden del culto (nuevo templo, frente al templo de Jerusalén; nueva liturgia de la nueva alianza, esp. la eucaristía), y en el cuerpo (muertos al elemento sárquico impregnado de pecado y nacidos al Espíritu, con un inicio de la pneumatización somática).

En segundo lugar, aquellos que no se incorporan a Cristo no han entrado en el nuevo tiempo escatológico. La entrada en este tiempo es gracia que no se impone. Todos pueden acceder a ella. No hay requerimientos de raza o de sexo o de inteligencia. Lo único necesario es creer en el Señor Jesús y entregarle la vida, dejarse configurar por él y dejarse salvar por él. La justificación, en lenguaje paulino, es por la fe, no por obra alguna de la ley o por pertenencia a una determinada estirpe. Ahora bien, el pecado y la muerte, aunque vencidos, no han sido plenamente aniquilados. De ahí que se mantenga una simultaneidad de tiempo escatológico y tiempo adamítico, que una mera consideración de la linealidad, dividiéndola en dos etapas, no consigue expresar. Coexisten el tiempo de Cristo y el tiempo de Adán; el tiempo de la gracia y el del pecado; como coexisten los redimidos en Cristo y los que prefieren dar culto a mamón o al sexo o al vientre en lugar de aceptar el señorío de Jesús y entrar en el reino eterno.

En tercer lugar, con la entrada en el tiempo escatológico de alguna manera hemos sido constituidos en ciudadanos de la Jerusalén celestial (Gal 4,25-26; Heb 12,22; Ap 21,2). En la liturgia nos asociamos a la liturgia celestial (cf. SC 8) y participamos ya de ella, de la alabanza de los coros angélicos²⁶. De tal modo

26. En el Misal Romano se pueden encontrar múltiples ejemplos al final de los prefacios. En la plegaria cuarta rezamos: "Por eso innumerables ángeles en tu presencia, contemplando la gloria de tu rostro, te sirven siempre y te glorifican sin cesar. Y con ellos también nosotros, llenos de alegría, y por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando..." Y sigue el canto del tres veces "santo". Sobre este asunto, cf. E. PETERSON, "Von den Engeln" (1935), ahora en: ID., *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1; Hg. v. B. NICHTWEISS), Echter, Würzburg 1994, 195-243 (trad. *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 159-192).

que la expresión de la carta a los efesios no es del todo rechazable: "Pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos nos vivificó juntamente con Cristo –por gracia habéis sido salvados– y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús" (Ef 2,4-6). Así, pues, saltamos no solamente por encima del tiempo adamítico, sino que además entramos en el tiempo de Dios, en los mismos cielos, pues la salvación acontecida nos conduce a la amistad y el contacto verdadero con Dios, a una filiación que es en el Espíritu de Dios, a la familiaridad con Dios. Ahora bien, la entrada irrestricta en ese tiempo de Dios se dará con la resurrección, tras la muerte y la resurrección corporal.

Aventurando una imagen, podemos decir que con Cristo la realidad del tiempo se difracta y aparecen diferentes elementos, todos ellos de alguna manera simultáneos y, a la vez, con un modo de duración que no es coincidente entre sí. Por una parte tenemos el tiempo de las promesas (en el que de algún modo se mantiene Israel y todos los que no acceden a la gracia de Cristo en el Espíritu). Se trata del tiempo adamítico, configurado por el pecado. Por otra parte, como hemos visto, está el tiempo escatológico, el tiempo de la Iglesia, el tiempo de Cristo, el tiempo del Espíritu, como aquel tiempo de la economía salvífica de Cristo ya presente y actuante. Y, finalmente, nos encontramos con la expectativa del tiempo de la consumación final, bíblicamente expresado con frecuencia como "aquel día" o "el día"; día de Yahvé y de su Ungido. Sin embargo sus modos de duración y de presencia no son unívocos. La realidad del tiempo creado se difracta en su doble polaridad de tiempo adamítico y tiempo de Cristo. Los sacramentos y la Iglesia pertenecen al tiempo de Cristo, y nos ponen directamente en contacto con la gracia y con la salvación, que implican una superación del pecado. Además, también accedemos a la misma alabanza divina de los ángeles, anticipándose así de algún modo la gloria de la consumación. El cristiano entra en relación con estos tres órdenes de realidad, si bien el que más peso tiene es el tiempo escatológico, pero éste no suprime del todo los otros dos. Como se manifiesta en la

liturgia eucarística, donde el sacrificio de Cristo se rememora y se vuelve actualizar, en el tiempo escatológico no nos las habemos con una duración lineal simple y tranquilamente encabalgada sobre el tiempo mundano o creatural; menos aún se trata de una supresión de este tiempo mundano.

3. *El tiempo escatológico como incorporación a Cristo*

En definitiva, el tiempo escatológico es una realidad crística. El tiempo escatológico se contrapone al tiempo adamítico. Al entrar por la fe y el bautismo en el tiempo escatológico, pasamos a participar de la realidad de Cristo. De ahí que, en el fondo, lo que ocurra sea una cristificación²⁷: nos hacemos realidad crística, hijos de Dios que han recibido el Espíritu del Padre y del Hijo. Aquí se ubican y cobran su sentido todas las afirmaciones paulinas del “ser en Cristo” y del “ser con Cristo”; toda la concepción de la vida cristiana como seguimiento, imitación, configuración y conformación con Cristo²⁸.

Cristo genera una realidad escatológica. Esta realidad crística es su propio cuerpo, del que él es cabeza. Así, el cuerpo de Cristo se dilata a través de la historia transformándola y cristificándola, junto con el conjunto del cosmos. La Iglesia, que se puede definir también como cuerpo de Cristo (cf. LG 7), es lógicamente la primera realidad escatológica. El tiempo escatológico es el tiempo de la Iglesia. Pues la Iglesia es el ámbito donde Cristo ejerce su señorío de una manera consciente y reconocida. Por ello, la Iglesia no es solamente servidora del reino de Dios, sino también el germen de este reino (cf. LG 5, 3, 9, 13). Ella está tan afectada por las realidades escatológicas que es, en sí misma, una realidad escatológica: el nuevo pueblo de Dios, el pueblo del reino, que lo propaga, lo vive y transforma la realidad en reino al cristificarla.

27. A. PÉREZ GARCÍA, *Observaciones sobre conceptualización del tiempo «específico» de la historia de la salvación*: Estudios Eclesiásticos 72 (1997) 3-62.

28. S. ARZUBIALDE, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo. El tránsito gradual del «seguimiento» a la *configuración* con Cristo según su misterio pascual”, en: J.M. GARCÍA- LOMAS y J.R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, PPC – UPCo, Madrid 1997, 73-129.

Los sacramentos son, igualmente, realidades escatológicas, que comunican la vida escatológica y la fuerza escatológica del Señor resucitado. Es decir, en los sacramentos entramos en contacto con la gracia y la vida de Cristo ya resucitado y se nos transmite toda la vida que brota de ahí. De ahí que los sacramentos pertenezcan específicamente al tiempo escatológico, al tiempo de Cristo y de su actuación salvífica y redentora en nosotros. Los sacramentos, evidentemente, no son realidades ni meramente naturales ni, por supuesto, adamíticas. Nos transmiten la vida de Cristo, su Espíritu, y forman ya parte de la liturgia con la que alabamos al Padre y entramos en relación directa con él, asomándonos "sacramentalmente" al tiempo de la consumación final. El banquete eucarístico, por ejemplo, es prefiguración y anticipo del banquete celestial a la vez que recuerdo y memorial de la cena del Señor Jesús con sus discípulos. Así, pues, en los sacramentos se manifiesta una forma de duración no meramente lineal. Esto no les resta incidencia en nuestra realidad. Al contrario, muestran el modo de darse la transformación escatológica debida a la vida, la muerte y la resurrección del Señor Jesús.

Como hemos visto, el tiempo escatológico nos sitúa radicalmente del lado de la novedad de la gracia, la comunión con Dios y la cristificación. Sin embargo, el tiempo escatológico en cuanto tal se refiere a la situación actual de la economía en cuanto *in fieri*: la realidad está siendo cristificada, pero no se ha alcanzado la cristificación final. De ahí que se mantenga todavía la "reserva escatológica".

4. *El reino de Dios, el tiempo escatológico y la resurrección*

Como podemos observar, se da, pues, una confluencia entre estos tres elementos: el reino de Dios, el tiempo escatológico y la resurrección. El reino de Dios ha venido gracias a Cristo Jesús. Expresa el señorío de Dios. Más particularmente el señor del reino es Cristo Jesús, el Señor exaltado sobre todo. El reina y gobierna graciosamente sobre los suyos: "Se me ha concedido todo poder en el cielo y sobre la tierra" (Mt 28,18). Tiene poder para darles la vida, para rescatarlos de la muerte, para concederles el

Espíritu que les permita ser testigos en toda circunstancia, incluso en el desprecio, la persecución y el martirio. Por eso, el tiempo escatológico es también el tiempo del reino de Dios: el tiempo del señorío de Cristo.

La resurrección de Cristo es el sello, la garantía y la ratificación rotunda de los cambios escatológicos, que dan lugar a la novedad radical del tiempo escatológico, y de la promesa del destino final: habitar junto a Dios de modo bienaventurado. El ha sido constituido juez y Señor de vivos y muertos; el reina y está en la gloria; el vendrá a juzgar a los vivos y los muertos; su reino no tendrá fin. Por eso la resurrección de Cristo indica la verdad efectiva del reino escatológico, todavía sometido a la oposición del pecado y de toda forma de idolatría.

Finalmente, nuestra participación plena en la resurrección de Cristo, con su venida en poder, significará la instauración total y absoluta del reino de Dios y su realización consumada.

3. Conclusión

A la hora de concluir, voy a referirme muy brevemente a dos cuestiones²⁹: la comprensión de la vida cristiana que surge de aquí y al tiempo escatológico como condición de posibilidad de la vida espiritual.

3.1. La vida cristiana como participación en el combate escatológico

La diástasis escatológica nos sitúa en el ámbito en el que transcurre la vida cristiana. La misma diástasis indica que la vida de fe y de seguimiento es incorporación a Cristo. Tal incorporación supone la identificación con el modo jesuánico de hacer presente el reino, de tratar con el Padre, de estar conducido por el Espíritu. Implica, pues, la continuidad del combate escatológi-

29. Para ampliar puede verse mi artículo: *La vivencia cristiana del tiempo*. Sal Terrae 90,7 (2002) 605-616.

co del Señor a través de sus discípulos, en oposición al pecado y a los ídolos. La diástasis escatológica nos sitúa como los testigos de las realidades escatológicas de la fe ante el mundo. La victoria del Señor Jesús nos asegura la posibilidad de esta vida, realimentada por la pertenencia a la comunidad escatológica, la Iglesia, y por los sacramentos, portadores de la vida escatológica del resucitado.

La vida cristiana misma es prolongación escatológica de la vida del Hijo del hombre. Por lo tanto, es continuidad de la praxis de Jesús; es instauración del reino en obras y palabras poderosas para la gloria de Dios Padre. Así, en el seguimiento se continúa el combate escatológico de Cristo Jesús³⁰, que se sigue lidiando en esta historia que camina hacia el Padre gracias a su bondad. Las armas para este combate y para la victoria son las mismas con las que combatió Jesús: la pobreza, el menosprecio, la humildad y el amor a lo que estaba perdido.

3.2. El tiempo escatológico, la oración y la vida espiritual

Entiendo por vida espiritual la relación directa con Dios, de tal manera que en este trato Dios interviene en la vida de un modo que el individuo percibe y toma en cuenta de cara a sus acciones, deseos, compromisos, tomas de postura, etc. Es decir, la vida espiritual refleja que Dios es un Dios vivo, con el que mantenemos una relación viva, que modifica nuestra vida y nuestra percepción de la realidad.

Los postulados de la Ilustración, que a este respecto podemos resumir con el deísmo, han eliminado la condición de posibilidad de una vida espiritual³¹. Dios simplemente sería el creador o artífice del origen del mundo, pero no estaría interviniendo en su

30. Ignacio de Loyola recoge con mucha fuerza este aspecto en sus *Ejercicios Espirituales* en la meditación de las banderas, cf. núm. 136-148.

31. Me inspiro en M.A. GARCÍA-PLAZA, *La fe en el Dios Uno y Trino: más allá del Judaísmo y el Paganismo. Estudio sobre el tratado El monoteísmo como problema político de Erik Peterson*: Estudios Eclesiásticos 78 (2003) 209-270.

marcha o en su funcionamiento. El funcionamiento del mundo y de la sociedad que entrevé el deísmo se explica por completo a través de las ciencias, ya sean naturales o humanas, o se deja como mucho en la ignorancia. Dios no actúa en el mundo ni en la historia ni en la vida de las personas. De ahí que la vida espiritual en cuanto tal sea imposible. Sí es posible el proyecto de transformación de la sociedad y de la naturaleza (la técnica). Para ello conviene estudiar a fondo el mundo, ya sea natural o social, conocer sus leyes y aprovecharse de esa dinámica para su transformación. Las personas de buena voluntad dedicarán grandes esfuerzos al análisis de la realidad, pero no entrarán en relación con Dios. La grandeza y la dignidad de la vida humana, el altruismo, se enfoca desde el esfuerzo científico comprometido y desde la ética. Evidentemente, se trata de una ética autónoma, en la que Dios ni interviene ni debe intervenir para no adulterarla.

La visión de la realidad del cristianismo es muy diferente. Creemos que es posible y fundamental esta relación viva con Dios y que constituye un eje vertebrador del tiempo escatológico. Más aún, la situación fundamental en la que uno se encuentra se define precisamente por la apertura o la cerrazón a esa relación con Dios, con Cristo, con el Santo Espíritu. Y en esta relación se manifiesta que Dios interviene, actúa, tiene planes, propone estrategias, nos sale al paso, nos refuerza, nos vence, nos prueba, no nos abandona cuando nos enfrentamos con los adversarios de Cristo y de su tiempo. El tiempo escatológico no se concibe sin esta relación viva con Dios, en el seno de la Iglesia y atravesada por los sacramentos. Por poner un ejemplo, en el tiempo escatológico tiene pleno sentido la vocación cristiana, tanto como llamada general de Dios y como llamada específica a una consagración especial³². Es decir, encaja con su naturaleza que Dios a través de Cristo Jesús escoja a unas personas, como escogió a los Doce y a Pablo, y les dé una misión específica dentro de la dinámica de la gracia inaugurada por el tiempo escatológico. La

32. Cf. G. URÍBARRI, *La vida cristiana como vocación*: Miscelánea Comillas 59 (2001) 525-545.

vida cristiana no es ni mera ética ni un análisis lúcido de la realidad social para transformarla, por más que no deba prescindir de ninguno de estos dos elementos. Quizá sea el déficit escatológico de nuestra vivencia de la fe una de las causas de la crisis de vocaciones.

BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA COMILLAS

Director: Gabino Uríbarri Bilbao, S.J.

1. INCULTURACIÓN. TEOLOGÍA Y MÉTODO. Andrés Tornos Cubillo
2. EVANGELIO DE JUAN. COMPRENSIÓN EXEGÉTICO-EXISTENCIAL.
Secundino Castro Sánchez
3. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.
José Joaquín Alemany
4. ESTUDIOS DE ECLESIOLOGÍA IGNACIANA. Santiago Madrigal Terrazas
5. LA PENITENCIA HOY. CLAVES PARA UNA RENOVACIÓN.
Fernando Millán Romeral
6. PORTAR LAS MARCAS DE JESÚS. TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA
CONSAGRADA. Gabino Uríbarri Bilbao
7. PERSONAJES DEL CUARTO EVANGELIO. Juan Manuel Martín-Moreno
8. FUNDAMENTOS DE TEOLOGÍA SISTEMÁTICA. Gabino Uríbarri

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 24 de julio de 2003.

desclée



BIBLIOTECA TEOLÓGICA COMILLAS

El presente volumen es fruto de un seminario interno de los profesores del Departamento de Teología Dogmática y Fundamental de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). En él pusimos en común la inspiración articuladora, el punto focal, la perspectiva de fondo que unifica diversas cuestiones, el tema más central que ilumina los restantes de los principales tratados que el Departamento tiene encomendados en el ciclo institucional, primero o básico de los estudios teológicos. En la jerga interna se denominó el seminario sobre el «núcleo duro».

Después de unos años de renovación de gran parte del profesorado salimos a la plaza pública del debate entre los colegas a la hora de discernir el enfoque más apropiado de las diversas materias teológicas troncales. También ofrecemos a nuestros propios alumnos, a los de los centros afiliados a nuestra facultad y a cuantos quieran beneficiarse, unos materiales de calidad que les faciliten el acceso a lo más central de las diversas materias fundamentales de los estudios de Teología.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA
ICAI  ICADE
COMILLAS
M A D R I D

ISBN: 84-330-1805-1



9 788433 018052