

**Joaquín FERRER ARELLANO**

## **EL MISTERIO DE LA REDENCIÓN EN CLAVE TRINITARIA**

**La doble Misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo en la historia de la salvación.**

**“A Patre ad Patrem”.**

### **PRESENTACIÓN.**

*“Dios, infinitamente perfecto y bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para hacerle partícipe de su vida bienaventurada”, en la comunión con su vida trinitaria (cf. CEC 1). Como reacción al caos que el pecado provocó, comienza a realizarse el designio benevolente del Padre: reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11, 52) por la doble misión del Verbo y el Espíritu Santo -las “dos manos del Padre”- para congregarlos en la Iglesia del Verbo encarnado vivificada por el Espíritu Santo, fruto de la Cruz gloriosa, en la que se consuma la obra de la Redención.*

El *Catecismo Romano*<sup>1</sup> advertía que “si el espíritu humano encuentra dificultades, es, sin duda, en el misterio de la Redención donde encuentra las mayores”. Dificilmente concebimos que nuestra salvación dependa de la Cruz y de Aquel que se dejó clavar en ella por nuestro amor. Puede decirse que el misterio de la Cruz, humanamente hablando, está más que el resto, fuera de las concepciones de la razón; he aquí por lo que, después del pecado de Adán, Dios no cesó de anunciar la muerte de su Hijo, ya por medio de figuras, ya por los oráculos de los profetas”<sup>2</sup>.

El *Catecismo de la Iglesia católica* (CEC 398) afirma –en ese mismo sentido- que “el misterio de iniquidad” (2 Ts 2, 7), sólo se esclarece a la luz del misterio de piedad” (1 Tim 3, 16), cuyo vértice es la Encarnación redentora que culmina en el holocausto del Calvario.

*El designio salvífico oculto “ante saecula” en Dios (Ef 3,9), se realiza, en el tiempo humano en un proceso que abarca la historia entera de la salvación en tres fases: “Verbum incarnandum”, “Verbum incarnatum”, “pleroma Verbi incarnati”, que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo en un universo*

---

<sup>1</sup> Iª Parte, IV artículo del Símbolo, & I.

<sup>2</sup> Tenemos dificultad en creer que la vida surge de la muerte y que la victoria proceda del anonadamiento. Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *El Salvador*. Madrid, 1976.

*transfigurado en el que Dios será todo en todos.* La Encarnación redentora del Verbo por obra del Espíritu Santo en el seno de María - en la casa de José. Hijo de David- es el vértice de la historia de la salvación. Después de su triunfante resurrección de Cristo de entre los muertos no hay un más allá en el sentido de un rebasamiento. *La historia de la salvación es únicamente el desenvolvimiento - pleroma- en la humanidad entera y en el cosmos de lo que primero fue consumado en Él en los acontecimientos pascales.*

En este sentido, *Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le precede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida en la plenitud de los tiempos, y todo lo que le sigue deriva de Él hasta el fin de la historia.*

Dios siempre tiene la iniciativa. Él es siempre "el que ama primero" (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don. Pero el *don* salvífico del Padre, en la doble misión del Verbo y del Espíritu -las dos manos del Padre que reúnen a sus hijos dispersos por el pecado de los orígenes-, sólo fructifica en "alianza" (berith, categoría clave de la Escritura), en la *tarea* de *libre cooperación* de la criatura.

-Ante todo, de *Cristo- hombre* Mediador, y -a ella subordinada, única y singular, de *María*, la Inmaculada Corredentora -con *José-* en el orden de la *redención objetiva o adquisitiva* de restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes.

-Y de todos los hombres y mujeres llamados a la salvación, en el orden de la *redención subjetiva* -la aplicación subjetiva del tesoro redentor- según el doble movimiento -descendente y ascendente- de la *alianza salvífica*, anunciada en el Protoevangelio y progresivamente realizada en la historia salvífica, que culmina en la nueva y definitiva alianza en la sangre del Redentor.

Cristo es el nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad, que restaura con creces -"mirabilis reformasti quam condidisti" - la vida sobrenatural perdida por el pecado de los orígenes. La descendencia de la Mujer del Génesis -la nueva Eva (3, 15)- es la misma descendencia en singular prometida a Abraham, nuestro padre en la fe: el Cristo total, Cabeza y miembros, *la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis; que incluye -en la recapitulación final- a todos los elegidos desde el justo Abel.*

Será entonces la consumación escatológica del Reino de Cristo en la nueva Jerusalén (Ap 21,2), nuestra Madre (Gal 4, 26), que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21, 2), en el pleno cumplimiento de la nueva y eterna alianza en la Sangre de Cristo, cuando *el Hijo del hombre -una vez concluida la obra de nuestra salvación para la que había sido enviado, y puestos sus enemigos bajo sus pies- le entregue al Padre -el Anciano de muchos días de la*

*prifecía de Daniel- el Reino de los santos del Altísimo (Dn 7, 27) que nunca tendrá fin, en el cual Dios será todo en todos en un Universo transfigurado.*

*“A Patre ad Patrem”.*

Este libro contiene, en unidad orgánica- varios escritos ya publicados, en castellano, inglés e italiano, en diversas revistas y actas de congresos teológicos - que serán citados en sus lugares correspondientes- aquí revisados y actualizados.

La secuencia temática de sus capítulos –que puede verse en el breve *Sumario* que figura tras estas líneas de presentación- no sigue el orden cronológico de su redacción, sino el que correspondería a la lógica teológica de lo que podría calificarse como un *ensayo sistemático de Soteriología o Teología del misterio de la Redención en clave trinitaria* en sus dimensiones esenciales, -aquí sólo esbozado\* - *inspirado en el extraordinario legado doctrinal del Beato Juan Pablo II*, fielmente reflejado en el CEC, especialmente en la exposición del artículo de fe sobre el Espíritu Santo. *A él dedico este libro, en el año de la fe convocado por Benedicto XVI*, su sucesor en el ministerio petrino, como testimonio de agradecimiento a su extraordinario pontificado, y de confianza en su poderosa intercesión

**\*.NOTA.**

De las *dos dimensiones fundamentales de la obra redentora* de Dios por la doble misión del Verbo y del Espíritu Santo en la historia de la salvación (cf. *CC, I y II*)

a) la redención *objetiva o adquisitiva (a)*, consumada en el Misterio Pascual; y

b) la *subjetiva o aplicativa (b)*, que se realiza por mediación de la Iglesia, fruto de la Cruz gloriosa, donde la adquirió como , que es el misterio de la necesaria cooperación humana en la gracia y con la gracia para que se actualice a través del tiempo y del espacio la obra redentora de Cristo hasta su consumación escatológica.

-los *CC. III a VI* hacen referencia -de modo especial- a *la primera* de ellas (a), como *don salvífico ofrecido a la libre aceptación* del hombre como fruto de la Cruz gloriosa, en la que se consuma la obra redentora de Cristo, para la que fue enviado por el Padre con la fuerza del Espíritu.

-y los dos siguientes (*CC, VII y VIII*), s a *la segunda* (b): al camino del *retorno de la humanidad caída al Corazón del Padre en el misterio de la Iglesia Esposa de Cristo, que ha de aportar su propio don –el don de la esposa- para que se haga efectiva la obra de la salvación.*

**SUMARIO**

## CAPÍTULO I

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN, COMO "INCARNATIO IN FIERI" DEL VERBO CON LA FUERZA DEL ESPÍRITU SANTO- "LAS DOS MANOS DEL PADRE" (SAN IRENEO)- QUE RECAPITULAN EN CRISTO-HOMBRE MEDIADOR EL UNIVERSO CREADO, QUE SÓLO EN ÉL ALCANZA SU FIN EN TRES FASES: : "VERBUM INCARNANDUM", "VERBUM INCARNATUM", "PLEROMA VERBI INCARNATI".

EXCURSUS DE TEOLOGÍA BÍBLICA. EL PROTOEVANGELIO, REINA DE LAS PROFECAS, PRIMER ANUNCIO DE LA SALVACIÓN Y COMPENDIO DE LA HISTORIA DEL MUNDO HASTA LA PARUSÍA.

## CAPÍTULO II.

MISTERIO DE INIQUIDAD Y MISTERIO DE PIEDAD.

TEOLOGÍA DE LA REDENCIÓN EN PERSPECTIVA TRINITARIA E HISTÓRICO SALVÍFICA.

EXCURSUS. EVOLUCIÓN POLIGENISTA E INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA.

## CAPÍTULO III

EL DOGMA DE EFESO. ENCARNACIÓN REDENTORA Y CORREDENCIÓN MARIANA.

EXCURSUS BÍBLICO. MARIOLOGÍA DE SAN PABLO.

## CAPÍTULO IV

SOBRE EL SABER HUMANO DE JESUCRISTO. EXAMEN CRÍTICO DE LAS NUEVAS TENDENCIAS.

"SIMUL VIATOR ET COMPREHENSOR". COMPLEMENTARIEDAD Y NECESARIA CONEXIÓN DE LOS TRES NIVELES DE CIENCIA HUMANA DE CRISTO PARA EL CUMPLIMIENTO DE SU MISIÓN SALVÍFICA QUE DAR TESTIMONIO DE LA VERDAD.

## CAPÍTULO V.

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO, CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA LA PARUSÍA.

ASCENSIÓN Y EXALTACIÓN DE CRISTO GLORIOSO A LA DERECHA DEL PADRE.

## CAPÍTULO VI.

CRISTO REY JUEZ UNIVERSAL DE VIVOS Y MUERTOS. JUICIO DE LAS NACIONES Y JUICIO FINAL.

EJERCICIO DE LA REALEZA DE CRISTO, ANTES Y DESPUÉS DE LA PARUSÍA.

## CAPÍTULO VII.

LA PERSONA MISTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS Y MARIOLÓGICOS DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE LA IGLESIA COMO "NUEVA EVA" ESPOSA DEL NUEVO ADAN -"SACRAMENTUM SALUTIS MUNDI"- HASTA SU CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA, CUANDO DIOS SEA TODO EN TODOS.

## CAPÍTULO VIII

A PATRE AD PATREM": DIOS PADRE, ORIGEN DE LA VIDA TRINITARIA, COMO FUENTE, EJEMPLAR Y META DE LA MATERNIDAD DE MARÍA Y DE LA IGLESIA, INSTRUMENTO Y ARCA UNIVERSAL DE REDENCIÓN HASTA QUE SE COMPLETE EL NÚMERO DE LOS ELEGIDOS.

“

## CAPÍTULO IX.

EXCURSUS. EL MISTERIO DE CRISTO EN KARL RAHNER Y SU PROSPECTIVA ESCATOLÓGICA.

---

## CAPÍTULO I

### LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN, COMO "INCARNATIO IN FIERI"<sup>3</sup>.

#### I. INTRODUCCIÓN.

Este ensayo de Soterología en clave trinitaria –“A Patre ad Patrem”- ha sido sugerido por la lectura atenta de la invitación que el beato Juan Pablo II hizo a la Iglesia a consagrar de modo especial al Espíritu Santo el segundo año de los tres dedicados a cada una de las Tres Divinas Personas de la Familia Tinitaria, como preparación al jubileo celebrado el año dos mil, comienzo del tercer milenario de la Redención<sup>4</sup>.

<<El gran Jubileo que concluirá el segundo milenio -escribía en la Encíclica *Dominum et vivificantem*- (...) tiene una dimensión pneumatológica, ya que el misterio de la Encarnación se realizó por obra y gracia del Espíritu Santo. Lo realizó aquél Espíritu que -consustancial al Padre y al Hijo- es, en el misterio absoluto de Dios uno y trino, la Persona-amor, el don increado, fuente eterna de toda dádiva que proviene de Dios en el orden de la creación, el principio directo y, en cierto modo, el sujeto de la autocomunicación de Dios en el orden de la gracia. El misterio de la Encarnación constituye el culmen de esta dádiva y de esta autocomunicación divina<sup>5</sup>.

>>El Espíritu es Aquél que construye el Reino de Dios en el curso de la historia y prepara su plena manifestación en Jesucristo, animando a los hombres en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos.

>>Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en la esperanza>> (Rm 8, 22-24). Los cristianos están llamados a prepararse al Gran Jubileo del inicio

---

3 Tomado de mis escritos: “La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo como “Incarnatio in fieri”. Consecuencias eclesiológicas y mariológicas”. *Ephemerides Mariologicae*. 48(1998), 405-478. “Las dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica en la misión conjunta e inseparable del Verbo y el Espíritu Santo”. *Annales Theologici* (Roma), 13 (1999), 3-70. *La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu como “Incarnatio in fieri”. Consecuencia eclesiológicas*. . En VV. AA., “El Espíritu Santo y la Iglesia”. XIX Simposio Internacional de Teología. Universidad de Navarra. Pamplona, Eunsa, 1999, 198-224.

<sup>4</sup>*Tertio milenio adveniente*, nn. 44-48 y 26. Los subrayados son míos..

<sup>5</sup>Carta Enc. *Dominum et vivificantem* (18 Mayo 1986), 50: AAS 78 (1986), 869-870.

del tercer milenio renovando su esperanza en la venida definitiva del Reino de Dios, preparándolo día a día en su corazón. (...)

>>María, que concibió al Verbo encarnado por obra del Espíritu Santo y se dejó guiar después en toda su existencia por su acción interior (...) la mujer dócil a la voz del Espíritu, mujer del silencio y de la escucha, mujer de esperanza (...) resplandece como modelo para quienes se fían con todo su corazón de las promesas de Dios. (...)

>>El Año Mariano 1987/88, fué muy esperado y profundamente vivido en las iglesias locales, y especialmente en los santuarios marianos del mundo entero. La Encíclica Redemptoris Mater, publicada entonces, evidenció la enseñanza conciliar sobre la presencia de la Madre de Dios en el misterio de Cristo y de la Iglesia>>6.

Es fácil advertir en esta *invitación* que hace el supremo pastor de la Iglesia a *reavivar la esperanza en la plena realización del designio salvífico de Dios* -que comienza a las puertas del Paraíso (Gen 3, 15)- la siguiente *secuencia de proposiciones teológicas*, en el contexto de su rico magisterio:

1) *La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu es la culminación de un proceso que la prepara y anticipa, en el orden de la creación y en el orden de la gracia, que abarca la historia entera de la salvación, y no concluirá hasta la formación del Cristo total -pleroma del Verbo encarnado- en el escatológico advenimiento del Reino consumado, en la nueva Jerusalén celestial (Ap 21), cuando Dios sea todo en todos, y haya puesto a todos sus enemigos, por la fuerza del Espíritu, debajo de sus pies. Cfr. Ef 1, 22-23; 1 Cor 15, 24-28).*

2) *Este proceso puede ser calificado de "Incarnatio in fieri". Esta conocida expresión, inspirada en S. Ireneo, es tan sugerente como legítima; siempre que se entienda el devenir no en sentido determinista -fisicista o dialéctico hegeliano (Hegel desfigura la Revelación bíblica en clave inmanentista, inspirada en Spinoza y en la gnosis dialéctica de Böhme)<sup>7</sup>.- sino histórico bíblico.*

---

<sup>6</sup>Esta presencia de María en la Iglesia no tiene sólo -según la "Redemptoris Mater"- un significado de mera ejemplaridad arquetípica y de intercesión como algunos sostienen todavía. "María no es sólo modelo y figura de la Iglesia sino mucho más" (RM,44): es Madre de la Iglesia y con la Iglesia, que recibe de Ella una incesante cooperación maternal de intercesión y distribución de las gracias que ha contribuido a adquirir, en las que se hace concreta y vital su mediación materna. Este influjo materno alcanza a cada uno de los hombres llamados a la salvación, precisamente en cuanto es Madre de la Iglesia toda, la cual es como "una mística persona" que refleja su imagen. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia, esposa del nuevo Adán*. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como <<nueva Eva>>. Su valor ecuménico, "Scripta Theologica" XXVII. (1995) 3, 789 a 860.

<sup>7</sup>Cf. V. H. VON BALTHASAR, *Teologica*, 3. *El Espíritu de verdad*, Madrid 1998, 153 ss. En cuanto al influjo de J. Böhme, véase la conocida obra sobre HEGEL de C. FABRO. Tampoco entiendo esa expresión como una evolución ascendente y universal desde el átomo hasta el Cristo cósmico, punto omega de un proceso inmanente expuesto a la manera de Teilhard- con un lenguaje poético cuya ambigüedad parece sugerir un inmanentismo radical sin trascendencia creadora ni gratuidad en el designio salvífico sobrenatural que culmina en el misterio de la recapitulación de todo en Cristo.

La obra salvífica de Dios es histórica. *La historia profana y la historia salvífica son en realidad dos dimensiones -orden de la creación y orden de la gracia- de una historia única.* Se lleva a cabo a través de *una sucesión de acontecimientos libres* -que emergen del concurso de la Libertad increada y, fundada en ella, de la libertad creada- situados en el tiempo, *que aportan algo nuevo y producen algún cambio.* Son los *kairoi*, los tiempos dispuestos y propicios, para un acontecimiento dado (cf. Mc 1, 15; Gál 4, 4; Ef 1, 10). La historia es -como dice acertadamente L. Polo- un discontinuo de comienzos libres<sup>8</sup>.

*Las etapas históricas señaladas por los acontecimientos son verdaderos momentos cualitativamente distintos, en progresión creciente, extensiva e intensiva, de la autocomunicación de Dios;* tanto en la preparación de la Encarnación, como en su realización en la existencia histórica de Jesucristo (se produjeron venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús hasta su consumación pascual) y en el ulterior despliegue de su plenitud desbordante hasta la escatológica recapitulación de todo en el Cristo total, en un universo transfigurado al fin de la historia salvífica.

3) *Esa culminación tiene, pues, dos fases:* en Cristo la cumbre del progreso se da ya, virtualmente, *en la consumación del misterio Pascual.* Comienzan con Él los tiempos escatológicos (la plenitud de los tiempos). Lo acontecido después de la Pascua del Señor es *mero despliegue de su plenitud desbordante hasta la formación del Cristo total,* cuando se complete el número de los elegidos en un universo transfigurado: nuevos cielos y nueva tierra. (Ap 21, 1; 2 Pe 3, 13).

4) En ese proceso histórico intervienen las Personas del *Verbo y el Espíritu* -"las dos manos del Padre" (S. Ireneo. Cfr. citas en CEC 703)-, tanto en la *creación* como en la *doble misión salvífica* de ambas -de manera siempre conjunta e inseparable- en la *autocomunicación por la gracia* de la Trinidad al hombre y -en virtud de su relación con él, por redundancia- a la creación entera.

5) La autocomunicación salvífica de la Trinidad en Jesucristo se realiza con *el doble movimiento de la alianza nupcial de Dios con el hombre* -cuyas fases previas (Noé, Abraham, Moisés) preparan la nueva y definitiva alianza en la Sangre de Cristo-: *descendente* (don del esposo) y *ascendente* (don de la esposa).

El *primero -descendente-* coincide con *la doble misión visible del Verbo y del Espíritu* que culmina en la Encarnación a lo largo de toda la existencia histórica redentora de Jesús hasta su consumación en Pascua y Pentecostés, y se cumple por *gracias de mediación (A).*

El *segundo -de retorno-* es obra de *las misiones invisibles* del Espíritu y del Verbo que recapitulan progresivamente bajo Cristo como nueva Cabeza de la humanidad caída y por Él redimida -como nuevo Adán- constituyéndola "en pueblo

---

<sup>8</sup> Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 41 600 y passim. O. CULLMANN, *La salut dans l'Histoire*, Neuchâtel 1996, 198 ss. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad, Persona y relación*, Pamplona c. II, 1998 (Eunsa).

de conquista” (1 Pe 2, 9) de Dios Padre que establece el Reino mesiánico con el concurso de la libertad humana; y se cumple por *gracias de santificación* (B).

A. El *proceso descendente*, que coincide con la *doble misión visible del Verbo y del Espíritu Santo*, comienza a realizarse de modo dispositivo-incoativo en las puertas del Paraíso, como anuncia el Protoevangelio; si bien *adquiere perceptibilidad histórica discernible a partir de la vocación de Abraham*, especialmente en las teofanías, en el arca de la alianza, y en los personajes elegidos -guías y conductores del pueblo, profetas, sacerdotes- que *prefigurando e incoan la presencia visible salvífica del Verbo encarnado* Mediador, sacerdote, profeta y rey "*nondum incarnatum, sed incarnandum*", *antes de la plena misión visible del Verbo y del Espíritu en la Encarnación y en Pentecostés*. La *misión visible del Verbo en la carne de Cristo* es acompañada -durante su existencia histórica redentora impulsada por el Espíritu- de una *visibilidad intermitente del Espíritu* que inhabitaba su Humanidad santísima (en la *sombra* que cubre a María en el *fiat* de la Encarnación, la *paloma* del bautismo en el Jordán, o la *nube* de la transfiguración- hasta el *fuego* y el *viento* impetuoso de Pentecostés. Es entonces en la plenitud de la Pascua cuando es plenamente constituido Jesús en nuevo Adán y Cabeza potencial de la humanidad rescatada).

Esta *doble misión visible*<sup>9</sup> coincide, pues, con el proceso de la *redención objetiva o adquisitiva*, preparada -y *dispositivamente incoada*- por el pueblo de la antigua alianza, y sacramentalmente presente, entre la Ascensión y su segunda venida de Cristo, en la Iglesia de la nueva alianza, como oferta de salvación a la libertad humana, de todos los hombres, uno por uno.

B. “*Consumada la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra* (cf. Jn 17, 4), *fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés para quíndeficientemente santificara a a Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu*” (cf. Ef 2, 18) (LG 4a).

*La misión visible del Espíritu en Pentecostés, es la manifestación sensible de su misión invisible a lo largo de toda la historia salvífica* -siempre conjunta e inseparable de la del Verbo-, que inhabitan -con el Padre que los envía, en la unidad de la "*perikoresis*" trinitaria- en los corazones que libremente acojan el Don salvífico ofrecido a la descendencia entera de Adán, de todas la etnias, lenguas y épocas (de

---

<sup>9</sup>Calificamos de visible -perceptible por los sentidos (cfr. nt 13)- el proceso descendente de la doble misión en *sentido lato*, en cuanto se manifestaba intermitentemente en la antigua ley por teofanías, prefiguraciones típicas en un proceso que permanece oculto (Cfr. CEC 703), pero discernible como tal solo a la luz del NT. Tampoco las misiones invisibles de la gracia de inhabitación, son puramente invisibles, pues a veces tiene manifestaciones carismáticas llamativas y -en todo caso- se manifiesta corpóreamente en el rostro y el comportamiento humano, que reflejan a Cristo de modo cuasi-sacramental. La visibilidad no es, sin embargo, oficial o funcional de la persona -en ese sentido es menos perceptible en sí misma-.

K. Rahner insiste en la perceptibilidad histórica de la gracia increada en la Palabra a lo largo de toda la historia salvífica, que califica en términos de cuasi sacramentalidad ahí donde no alcanza su plenitud en las autorrealizaciones necesarias de la Iglesia en los sacramentos. El número septenario constituye un remedio y un impulso sobrenatural para cada una de las necesidades fundamentales de la vida cristiana, como ha advertido progresivamente la tradición teológica, y definitivamente fijada, tanto en occidente como en oriente en el S. XII. (K. RAHNER, *La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1970. Cfr. también SEMILLEBECK, *La Iglesia sacramento del encuentro con Cristo*, Bilbao 1967).

muy diversas formas -algunas conocidas sólo por Dios). Es el *proceso ascendente* de la *redención aplicada o subjetiva* de los hombres -uno a uno- que redonda en el cosmos de manera oculta (en virtud de *las semillas y primicias del Espíritu*) hasta su *plena consumación en los nuevos cielos y nueva tierra* del Universo transfigurado haciéndoles partícipes de la plenitud de gracia capital de la humanidad de Cristo.

*Este proceso ascendente de retorno al Padre en la unidad del Cristo total, abarca la historia entera, desde las puertas del Paraíso perdido, hasta el Reino consumado metahistórico de la Jerusalén celestial, que es historia salvífica: la historia de la progresiva formación del Cristo total, de la recapitulación de todo en Cristo, cuando Dios sea todo en todo, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos. En este proceso de retorno el orden de las misiones invisibles es inverso al de las procesiones trinitarias y sus misiones visibles*<sup>10</sup>.

6) La realización procesual histórica del designio salvífico de la Trinidad precisa de la *libre cooperación de la libertad creada que acepta el don de Dios* en los *dos movimientos, ascendente y descendente* o de retorno de la doble e inseparable misión. Ante todo de la Humanidad del Verbo encarnado nuestro redentor, y la de María (a la que quiso asociar, en representación de toda la humanidad, como nueva Eva -madre de los vivientes- en la restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes).

Pero aquella redención se hace efectiva con la libre cooperación de los redimidos para que se realice la obra de la redención.

*El "fiat" de María en la Anunciación, mantenido a lo largo de toda su vida, es el modelo luminoso de la relación personal entre Dios y todo hombre, en la que éste encuentra su plenitud espiritual, según el paradigma de la unión o alianza nupcial de Dios con la humanidad*<sup>11</sup>. Por eso ha sido calificada como *dimensión mariana* de la Iglesia.

7) *La imagen de la Mujer-Esposa alude a este "misterio" (Ef 5,32) el más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la "alianza"*. Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con Él -para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII "*Mystici Corporis*" (AAS, 1943, 217)- a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. "No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada".

Tal es *la ley de la alianza nupcial* de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y

---

<sup>10</sup> Von Balthasar suele hablar con frecuencia (Cfr. *Theologica 3. El Espíritu del Señor*, cit., passim) de la "inversión trinitaria" que se advierte en la "Kenosis" histórica salvífica de la Trinidad inmanente.

<sup>11</sup>AG, 18-IV-1990, 6. Cfr. JUAN PABLO II, *El Espíritu Santo*, catequesis de las audiencias generales, Madrid, Palabra, 1996, 1998.

definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: *esponsales* en la Encarnación (el "*ecce venio*" (Hb 10, 7) del ingreso del Verbo encarnado en este mundo en el instante del sí de María, que sigue al "*ecce ancilla*" (Lc 1, 38)), *bodas* en el Calvario (los desposorios con la Iglesia naciente que adquiere con el don de su vida entregándole como arras el don de su Espíritu) y *consumación de las bodas* en el misterio eucarístico, fuente de toda vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf. 1 Cor 10,7; SC 9), como prenda y *anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo*, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf.Ap 21,2).

La historia humana y salvífica pasa por esa inefable experiencia de la comunión esponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la naturaleza sugiere como exigencialmente indisoluble, fiel y abierta a una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia; y que la Palabra ha puesto como el símbolo más expresivo de la historia de la Salvación -y de la eterna beatitud- en las diversas etapas de la alianza nupcial de Dios con los hombres, que culmina en el misterio de la Iglesia-esposa. Entre el encanto de los esponsales de Adán y Eva, punto de partida de toda la instrucción que Dios ha dado a la humanidad, hasta la consumación del amor beatificante de la nueva Jerusalén escatológica del Apocalipsis, toda esa larga "aclimatización" o acostumbramiento (S.Ireneo (cit. en CEC, n.53)) del hombre a Dios y de Dios al hombre que es la historia salvífica está relatada en la Biblia en términos de alianza nupcial, de desposorios de Dios con la humanidad, que preparan las nupcias de Cristo con la Iglesia en la Cruz salvadora.

8) *La misión salvífica del Espíritu -don del Esposo-* es el fruto de la consumación de la misión visible redentora del Hijo -guiada e impulsada por el Espíritu eterno (Heb 9, 14)- en la Pascua del Señor (*fruto de la cruz*, según la sugerente y lacónica expresión de San Josemaría E.). Es el Don fontal *-fons vivus, spiritualis unctio-* que otorga sus dones jerárquicos (o ministeriales) y carismáticos (LG 4) a cada miembro, según su personal participación en la misión de la Iglesia. Estos dones son -en unidad estructural orgánica (LG 11)-, *otras tantas participaciones de la mediación teándrica de Cristo* que capacitan a quienes las reciben a cooperar a la obra de la salvación de sus hermanos que la caridad (la vida sobrenatural de la gracia) opera. Ya antes de Cristo venido se dieron formas de mediación que anunciaban, disponían y anticipaban -con virtualidad salvífica- aquella fontal mediación del "*Unus mediator*".

Son diversas expresiones del *Don del Esposo* (*movimiento descendente de la alianza en la misión conjunta* del Verbo y del Espíritu), que hacen posible -capacitan- y reclaman, el *don de la Esposa* (*movimiento ascendente de la misma*), para cooperar con el Esposo en la transmisión de vida sobrenatural, en orden a la *génesis y formación del nuevo Pueblo de Dios Padre*, contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios,

cada uno según su propia vocación particular<sup>12</sup>, que participa de la misión de la Iglesia, sacramento de la misión del Verbo y el Espíritu.

9) *La estructura orgánica de la Iglesia institucional que forman las gracias jerárquicas y carismáticas de mediación* -siempre bajo la impronta de la *dimensión petrina* de la Iglesia- está el servicio de la *comunidad* salvífica de caridad de los hombres con Dios y entre sí, *que se actualiza en la libre respuesta del amor fiel de la Esposa* con su propio don -actualizado *por las gracias de santificación*- al don del Esposo. A esta dimensión corresponde el *rostro mariano* de la Iglesia, en tanto que Esposa de Cristo.

Las primeras -a diferencia de las segundas- admiten un mal uso o abuso. Son gracias, *gratis datae*, "*podere*" derivados de la *euxosia* de Cristo -la potestad sacerdotal, profética y regal propia de la unción de su humanidad por el Espíritu al unirla hipostáticamente al Verbo- que se otorgan para el bien de los demás -de modo directo, pues su buen uso es fuente de santificación personal-; no "buenas cualidades de la mente" o "hábitos buenos", entitativos y operativos -a manera de impronta creada de la gracia increada de inhabitación-, que santifican directamente a quien los recibe. Son estas gracias de santificación -*gratum facientes*- (integradas en el organismo sobrenatural de la gracia de las virtudes y dones del Espíritu Santo, magistralmente estudiada por Tomás de Aquino en la "Secunda Secundae" de la "Summa Theologiae") con las que "*recte vivitur et nemo male utitur*", según la conocida fórmula agustiniana (*De libero arb.* II, 18 y 19). No ocurre lo mismo con *los carismas* (que no son sino concreciones de la misión genérica -cultural, santificadora-, a la que capacitan, facultan y obligan *los caracteres sacramentales*), de los que pueden, como es obvio, quienes los reciben, abusar o ejercer mal "*in corum perniciem*", según la conocida expresión de S. Agustín, muy repetida en la controversia donatista.

<<En la Iglesia esta comunión de los hombres con Dios por "la caridad que no pasará jamás" (1 Co 13, 8) es la finalidad que ordena todo lo que en ella es medio sacramental ligado a este mundo que pasa (cf LG 48). "Su estructura está totalmente ordenada a la santidad de los miembros de Cristo. Y la santidad se aprecia en función del gran Misterio en el que la Esposa responde con el don del amor al don del

---

<sup>12</sup>JUAN PABLO II hace referencia a éste doble aspecto de la participación en la Capitalidad de Cristo, de mediación y de vida de gracia, en este texto de "*Mulieris dignitatem*" (n.27): "La unión orgánica de la Iglesia como Pueblo de Dios con Cristo expresa el "gran misterio" de la Carta a los Efesios: la Esposa unida a su Esposo. Unida, porque vive su vida; unida porque participa de su triple misión -"*tria munera Christi*"- (es decir, de su Mediación)... "En el ámbito del "gran misterio" de la Iglesia, todos están llamados a responder -como una esposa- con el don de sí, al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia. Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial".

El ministerio ordenado, en efecto, tiene la función de asegurar de modo infalible ("*opus operatum*") la presencia del don salvífico de Cristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia, "para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual" como don de la Esposa (Mons.A.del PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 1970,115). De ahí la ineludible necesidad del ministerio ordenado (su "prioridad funcional" en terminología de Pedro Rodríguez, que está al servicio de la "prioridad sustancial" del sacerdocio común, en cuya actuación se obtiene la comunión salvífica con Dios: la santidad a la que todos están llamados).

Esposo" (MD 27). María nos precede a todos en la santidad que es el misterio de la Iglesia como la "Esposa sin tacha ni arruga" (Ef 5, 27). Por eso "la dimensión mariana de la Iglesia precede a su dimensión petrina>> (Ibid). (CEC 773)13.

10) Las gracias de mediación propias de la dimensión petrina de la Iglesia - que alcanza, en el límite, el opus operatum, en la verdad (infalibilidad), y en la vida (sacramentos)- *son participaciones de la unción de Jesús por el Espíritu Santo*. El "actúa" *la unión hipostática* del Verbo con su Humanidad que la constituye en Pontífice mediador entre Dios y los hombres -como sacerdote, profeta y rey- que es la raíz de *la plenitud de gracia* creada que santifica su Humanidad Santísima como Cabeza de la humanidad redimida, "llena de gracia y de verdad". De esta plenitud capital de mediación (*Unus Mediator*) y de vida, todos recibimos gracia tras gracia (Jn 1, 14), por obra del Espíritu Santo, que nos hace partícipes de la plenitud de verdad y gracia de Cristo.

Antes de Cristo venido había ya esbozos prefigurantes de la Unción del Mesías `por el Espíritu en la unción sacerdotal profética o regal de personajes que lo anunciaban tipológicamente en la antigua alianza y disponían a su advenimiento, anticipando su virtualidad salvífica.

*Las gracias de santificación* pertenecen a la *dimensión mariana de la Iglesia*, prefigurada por *otra línea tipológica* centrada en *personajes femeninos* y en *vaticinios proféticos* en torno al tema recurrente "hija de Sión" que preparan y anuncian la *mediación materna de María*, el *don de la Esposa que se ejerce y manifiesta en la Iglesia esposa de Cristo*, en su *dimensión mariana* (la que Urs Von Balthasar llama *su rostro mariano*<sup>14</sup>), por la que aporta el don de la Esposa como corredentora -con una maternidad virginal tipificada, y hecha posible por la de María-, para que se realice la obra de la salvación, unida en abrazo conyugal del Esposo en virtud del misterio eucarístico (S. Agustín, In Psalm. 74, 4), hasta que El venga, y haga nuevas todas las cosas, siendo "todo en todos" (1 Cor 15, 28).

*Tal es -en apretada síntesis, cuyos aspectos fundamentales glosa a continuación- la teología propuesta en el riquísimo magisterio de Juan Pablo II*, en buena parte recogido en la Catecismo de la Iglesia Católica. *Si se le prestara más atención* -de un evidente déficit de ella se lamentan algunos autores como el Prof.

---

<sup>13</sup>Al doble "*fiat*" a la divina voluntad creadora y redentora -de Nazaret al Calvario- del nuevo Adán, en el que participa su Madre, de manera "*prorsus singularis*" (LG, 61), como nueva Eva -presente en el caso límite, como "*opus operatum*" (sacramentos en el orden de la vida, y magisterio infalible en el orden de la verdad) en la Iglesia institucional desde Pentecostés-, debe adherirse libremente el libre *fiat* de los redimidos -uno a uno- para que cooperen a la obra de la salvación propia y ajena, que es el Reino de la divina voluntad salvífica de la recapitulación de todo en Cristo. San Anibal de FRANCIA propagó los interesantes escritos de la sierva de Dios, Luisa Picarreta, sobre el Reino de la divina Voluntad, de extraordinaria profundidad teológica.

<sup>14</sup> Sobre el rostro mariano de la Iglesia. Cfr. Urs. VON BALTHASAR, *New Klosterlungen*, p.181 de la tradit. (cit. por Juan Pablo II en la "Mulieris dignitatem"). El nuevo CEC (n.773) se hace eco del tema resumiendo MD 27.

Brunero Gherardini- estoy convencido que desaparecerían las objeciones de una CTI a la amplísima petición del Pueblo de Dios a la declaración dogmática de la *mediación materna de María* -plenamente preparada, como aquí procuramos mostrar, en el plano doctrinal, por las perspectivas abiertas en la *Redemptoris Mater* de 1987-, y se evitarían muchos reduccionismos de un empobrecedor racionalismo, con frecuencia asfixiante (uno de cuyos síntomas es la casi ausencia de María en su discurso teológico), que dificulta notablemente, a mi parecer, la causa del ecumenismo -contra la intención de sus fautores-, que sólo en la contemplación de la fascinante belleza del plan salvífico en la totalidad integral en toda su riqueza bíblica -tal como la propone el más reciente magisterio de Juan Pablo II- puede avanzar hacia la plena unidad de los discípulos de Cristo.

## II. LAS MISIONES DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU COMO LAS DOS MANOS DEL PADRE QUE TODO LO RECAPITULA EN CRISTO POR LA FUERZA DEL ESPÍRITU.

El Dios revelado por Jesucristo, el único y verdadero, es esencial y absolutamente diverso del Dios de cualquier otra religión. El Dios de la revelación cristiana “es uno y único, pero no solitario” (Fides Damasi, Dz. 71) es Trinidad-Comunión.

“Dios es Amor” (1 Jn 4, 16) significa que Dios es Dios, precisamente porque, desde toda la eternidad, el Padre genera *en el amor*, libremente, al Hijo y, con el Hijo, espira al Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo en la Familia Trinitaria<sup>15</sup>.

<<Dios ha querido comunicar libremente al hombre la gloria de su vida bienaventurada<sup>16</sup>. Tal es el designio benevolente (Ef 1, 9) que concibió antes de la

---

<sup>15</sup> Cfr. *El Espíritu del Señor (Texto oficial preparado por la comisión teológica del Comité para el jubileo del año 2000. Prólogo del Card. R. Etchegaray)* Trad. esp. de Medina de Marcos, Madrid 1997, 29.

<sup>16</sup> <<Dios, aún permaciendo totalmente Otro, el inefable, el incommunicable, precisamente porque es *amor-comunión*, encuentra el modo de realizar lo irrealizable: donarse a su creatura y unirse a ella. Ello es posible “en el Espíritu” porque Este representa al eterno mutuo amor entre el Padre y el Hijo, es su *ser-en-comunión*. En el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don, intercambio del amor recíproco entre la Personas divinas. Por el Espíritu Santo Dios “existe” como don>>. (Juan Pablo II, *Dominus et vivificantem*, 10 aquí citado De V). No existe comunicación alguna de Dios en sus creaturas -en el plano descendente- si no es “en el Espíritu”, como tampoco existe experiencia alguna referente a Dios y a las cosas de Dios -en el proceso de divinización propio del plano ascendente de retorno salvífico al Padre- sino es por el mismo Espíritu. Cfr. *El Espíritu del Señor*, ibid.

El Espíritu Santo es “el Nosotros en persona”, según la fórmula de H. MÜHLEN, que ha hecho fortuna. Yo personalmente creo que esta justa perspectiva debe completarse con una propuesta de la teología oriental que ve una mutua implicación de las tres Personas en las relaciones subsistentes que las constituyen, que en ningún caso serían binarias, sino triádicas. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Anexo II, donde expongo resumidamente -como aplicación a la metafísica de la relación que me parece justa, en la que se justifica la existencia de tales *relaciones triádicas*-, una línea de reflexión teológica del Oriente cristiano que basa en ellas los orígenes inmanentes de la segunda y tercera Personas, que nada tienen que ver con FOCIO. Ellas han inspirado las interesantes investigaciones sobre el “*filioque*” de J. Miguel GARRIGUES. (Cfr. su ponencia en el Simposio sobre la Iglesia y el Espíritu Santo, donde compendia sus estudios sobre el tema. Actas. Facultad de

creación del mundo en su Hijo amado, "predestinándonos a la adopción filial en Él" (Ef 1, 4-5), es decir, "a reproducir la imagen de su Hijo" (Rm 8, 29) gracias al "Espíritu de adopción filial" (Rm 8, 15). Este designio es una "gracia dada antes de los siglos" (2 Tm 1, 9-10), nacido inmediatamente del amor trinitario. Se despliega *en la obra de la creación*, en toda la historia de la salvación después de la caída, en *las misiones del Hijo y del Espíritu*, cuya prolongación es la misión de la Iglesia (Cf AG 2-9)>> (CEC, 257).

## A. LAS OBRAS "AD EXTRA" DE DIOS EN LA CREACIÓN Y EN LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL

### 1. Las dos manos del Padre en la Creación.

<<La Palabra de Dios y su Soplo están en el origen del ser y de la vida de toda creatura (cf Sal 33,6; 104,30; Gn 1, 2; 2, 7; Qo 3, 20-21; Ez 37, 10)>>. A la luz del Nuevo Testamento la tradición de la Iglesia ha descubierto en su sentido pleno la intervención del Verbo y del Espíritu en la creación

<<La Palabra del Señor hizo el cielo; el aliento de su boca, sus ejércitos>>. En este contexto es interpretada por los exegetas la expresión de Gén 1, 1-2: <<Al principio, Dios creó el cielo y la tierra... Y el Aliento del Señor (Ruach Elohim) se cernía sobre las aguas.

<<Dios ha creado el mundo con sus dos manos, el Hijo y el Espíritu>> (S.Ireneo, *Contra las herejías*, 4,4,4; 4,7,4; 5,1,3; 5,5,1...). (CEC, 703).

<<En cuanto al hombre, es con sus propias manos [es decir, el Hijo y el Espíritu Santo] como Dios lo hizo... y Él dibujó sobre la carne moldeada su

---

Teología de la Universidad de Navarra, 1998). Y entre nosotros de B. CASTILLA CORTAZAR, cfr. *La Trinidad como familia*, Analogía humana de las procesiones divinas, en *Annales theologici* vol 10 (1996), 381-415, que recuerda la analogía patristica -boca, aliento, palabra (el Padre pronuncia la Palabra con el aliento o soplo de su boca; en el Espíritu)-, o la sugerencia de una metafórica interpretación del Espíritu Santo *como maternidad hipostática*. No hay que asustarse de esa metáfora *si se entiende con la debida flexibilidad analógica que excluye cualquier alusión al género en Dios* (más bien es la unidualidad complementaria del género el que refleja en su *imagen humana* -analogía "fidei" descendente-aspectos del misterio de la intimidad trinitaria, como comenta Juan Pablo II con reiteración). Estas analogías metafóricas, como la maternidad hipostática -que propone S. BOULGAKOF-, y otras parecidas- parecen de gran interés para defender el dogma -irrenunciable- del FILIOQUE sin caer en banales y falsas interpretaciones "filioquistas", que justamente rechaza Garrigues.

En palabras de Paul Eudikimov: "La monarquía del Padre (...) Fuente y Principio de la vida divina, es lo que asegura la unidad, la consubstancialidad y la igualdad de las tres Personas divinas. No se trata jamás de relaciones entre el Padre y una de las Dos Personas, sino que se trata siempre, explícita o implícitamente, de las relaciones de Aquél que se revela y de los Otros dos, de Aquéllos que le dan a conocer, siempre en una unidad triple. Es en esta perspectiva que la fórmula *per Filium* significa que el *Filioque* latino deber ser equilibrado por la fórmula correspondiente del *Spirituque*, pues el Padre engendra en el *amor -in sinu Patris-* implica necesariamente al Espíritu, en tres relaciones triádicas: "Padre", "Hijo" y "Espíritu Santo". *Las tres son coimplicadas en la perikoresis trinitaria ("nihil prius nec posterius"), dentro del orden -taxis- de los orígenes: generación y procesión en el amor.* (P. EUDIKIMOV, p., *Panagion et Panagia*, en "Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales" 27 (1970) 62).

propia forma, de modo que incluso lo que fuese visible llevase la forma divina>> (San Ireneo, dem. 11). (Cfr. CEC, 704).

Dios crea todo, dando la existencia y la vida por medio de la Palabra en su Espíritu; y en el Espíritu Santo es como Dios Padre -en el ek-stasis (salir-fuera-de-sí) amoroso- <<trasciende>> su vida a-temporal y hace espacio a sus creaturas. El Espíritu Santo es la Persona divina a través de la cual Dios Padre, inmediatamente, infunde la vida. Él es el último <<toque>> a través de cual Dios alcanza a sus creaturas por su Palabra, las <<salva>> de la no-existencia, las conserva, las renueva y las conduce a su plenitud. Estar en el Espíritu equivale, pues, a estar en la <<vida>><sup>17</sup>.

## ***2. Las dos manos del Padre en la historia de la salvación: la doble misión del Hijo y del Espíritu que recapitula la humanidad caída bajo la capitalidad del Nuevo Adán.***

<<Desfigurado por el pecado y por la muerte, el hombre continúa siendo "a imagen de Dios", a imagen del Hijo, pero "privado de la gloria de Dios" (Rm 3, 23), privado de la semejanza>>. (CEC, 705)

*Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida trinitaria.* Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cf. CEC 761) comienza a realizarse el designio benevolente del Padre de reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado, *Como reacción al caos, que el pecado provocó, envía al Hijo y al Espíritu (las "dos manos del Padre") para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado* (unificada por el Espíritu). Es un proceso que abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo por la fuerza del Espíritu<sup>18</sup>.

Después de la venida de Cristo a la historia no es un más allá de Cristo -como decíamos- en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Ésta constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera -y en el cosmos- de lo que primero fue consumado en Él. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le precede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida -con la fuerza de su Espíritu que irradia desde la Cruz salvadora- y todo lo que le sigue emana de Él

---

<sup>17</sup> Cfr. *El Espíritu del Señor*, cit, 38.

<sup>18</sup> Desde su principalidad radical (*Agenetos*), la Persona del Padre, origen eterno de las procesiones divinas, es también, según el decreto "*ad Gentes*" n.2, "por su benignidad mesericordiosa, el Creador del hombre y el que le llama a la comunión consigo en la vida y en la gloria, derramando sin cesar generosamente su bondad divina; y esto de tal manera que el que es Creador de todo se haga finalmente todo en todas las cosas, procurando a la vez Su gloria y nuestra felicidad". por aquella *doble misión inseparable* (tanto en el movimiento descendente (*synkatabasis* redentora) como en el retorno salvífico al Padre en la gloria por la gracia del Espíritu que brota de la cruz salvadora). "Así como la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia" (Clemente de A., *Pedagogo*).

<<Desde el comienzo y hasta "la plenitud de los tiempos" (Ga 4, 4), la Misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre, permanece oculta pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten>>. (CEC 702).

“En el Protoevangelio, primer anuncio de la victoria sobre el pecado... se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo" (MD, 11)<sup>19</sup>.

La palabra de la promesa del *Protoevangelio* (cfr. CEC 410)-el triunfo de la descendencia (en singular) de la Mujer sobre la antigua serpiente- se muestra operativa ya en el comienzo de la historia a las puertas del Paraíso, en atención a su pleno cumplimiento en Cristo, cuyo misterio comienza a irradiar salvíficamente -preparando los tiempos mesiánicos y anticipando sus frutos con una providencia de incesante cuidado del género humano-, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras” (Dv 3). Pero no adquiere perceptibilidad histórica discernible -a la luz de Cristo-, hasta la vocación de Abraham (Cfr. DV3, CEC 55-58).

<<La Promesa hecha a Abraham de una descendencia de la estirpe de Sara, la estéril, en la que serían benditos todos los pueblos, inaugura la Economía de la Salvación, al final de la cual el Hijo mismo asumirá "la imagen" (cf Jn 1, 14; Flp 2, 7) y la restaurará en "la semejanza" con el Padre volviéndole a dar la Gloria, el Espíritu "que da la vida">>. (CEC, 705).

---

<sup>19</sup> En otro escrito he sostenido, que *la descendencia de la Mujer del Protoevangelio* -en el que se funda el tema patrístico de la nueva Eva- alude, en su sentido pleno no sólo a María, la Madre del Mesías, sino al *pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, que no es otro que el Cristo total -Cabeza y miembros- verdadero templo del Espíritu Santo*. Teniendo en cuenta la unidad de la Sagrada Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, aparece anunciado el misterio de la Iglesia, el en el sentido pleno y típico de ese pasaje, justamente llamado "la reina de las profecías" -en estado latente y síntesis armoniosa-. El linaje de la Mujer, en sentido colectivo, no es sólo, como suele decirse, la estirpe física de Eva, de la que Cristo se hace solidario como nuevo Adán, en el seno de la nueva Eva (María), en el "fiat" de la Encarnación. Es también, en un segundo plano, *el linaje espiritual de la nueva Eva o pueblo de Dios, cuerpo místico del "descendiente" (en singular) de la Mujer* -la descendencia, también en singular de Abraham-, que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre ("conteret caput") en el "trono triunfal de la Cruz". Es la *Iglesia* que brota de su costado abierto, en el sueño de la muerte, como nueva Eva, purificada y renovada sin mancha ni arruga, sino santa e inmaculada, a imagen de la Mujer (Cfr. Ef.5,27). La Iglesia participa de la fecunda virginidad de María como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la lucha dolorosa provocada por las asechanzas de la antigua serpiente. *Es la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que unida a la de Cristo, su Cabeza, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio eucarístico, la obra de la Redención*. Todo está implícito en el sentido pleno y típico de Gen 3,15. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia*, en Actas del Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994, 538-564.

<<Contra toda esperanza humana Dios promete a Abraham una descendencia, como fruto de la fe y del poder del Espíritu Santo (cf Gn 18, 1-15; Lc 1, 26-38. 54-55; Jn 1, 12-13; Rm 4, 16-21). En ella serán bendecidas todas las naciones de la tierra (cf Gn 12, 3). Esta descendencia -ya profetizada en el Protoevangelio- será Cristo /cf Ga 3, 16) en quién la efusión del Espíritu Santo formará "la unidad del los hijos de Dios dispersos" (vf Jn 11, 52) (el Cristo total escatológico, que es su pleroma). Comprometiéndose con juramento (cf Lc 1, 73), Dios se obliga ya al don de su Hijo Amado (cf Gn 22, 17-19; Rm 8, 32; Jn 3, 16) y al don del Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda... para redención del Pueblo de su posesión" (Ef 1, 13-14; cf Ga 3, 14)>>. (CEC, 706).

## B. ELEVACIÓN SOBRENATURAL Y MISIONES TRINITARIAS EN EL DOBLE MOVIMIENTO DE LA ALIANZA, DESCENDENTE Y DE RETORNO AL PADRE

### *“Theología” y “Oeconomía” trinitarias. Sus relaciones.*

*Toda esta economía divina es la obra común de las tres personas divinas* (Cc. II de Constantinopla y de Florencia, DS 421 7 1331).

Sin embargo, *cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal*. Así la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (cf 1 Co 8, 6): "uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, un solo el Señor Jesucristo, por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas (Cc. de Constantinopla II: DS 421). Son, sobre todo, *las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y el don del Espíritu Santo* las que manifiestan las propiedades de las personas divinas. *Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única* (Cfr. CEC, 258 y 259).

El fin de la misión es la presencia del enviado en un lugar determinado. En la misión de la Persona divina, dada la omnipresencia sustancial de Dios en el universo creado, sólo puede tratarse de algún nuevo género de presencia. Así pues, el concepto de la misión incluye la procesión eterna y añade una nueva manera de presencia en el mundo creado: su proyección y manifestación en la historia: <<*Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, sc. temporalem effectum*>> (S. Th. I, 43; 2 ad 3). Las misiones temporales reflejan, por tanto, el orden de origen de las Personas divinas: el Padre envía, pero no es enviado, el Hijo es enviado y envía, el Espíritu Santo es enviado, pero no envía<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup>Las misiones se dividen tradicionalmente en *visibles e invisibles*, según que la nueva presencia de la persona enviada sea perceptible por los sentidos o no. Ejemplos de misión *sensible* son la encarnación del Logos (misión sustancial) y la misión del Espíritu Santo, bajo el símbolo sensible de una paloma o de lenguas de fuego (misión representativa). La misión *invisible* tiene lugar cuando Dios confiere la gracia santificante, y tiene por fin la inhabitación de Dios en el alma del Justo. Tal inhabitación es atribuida, generalmente, en la Sagrada Escritura, al

Consecuencia importante, desde el punto de vista teológico, es que el conocimiento de la Trinidad según sus manifestaciones históricas (según las misiones), es ya un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, como enseña la Declaración “*Mysterium Filiationis Dei*” (AAS 74, 1972; n. 3, 237-241): no cabe hacer separación entre lo que algunos llaman “Trinidad económica” y “Trinidad inmanente”, hasta el punto de afirmar que conoceríamos sólo la primera, pero no tendríamos certeza de la existencia de la segunda. Las misiones nos permiten conocer las procesiones: el conocimiento de la Trinidad no queda reducido en nosotros a su manifestación temporal o “económica”, puesto que en ella ya se da un conocimiento de lo íntimo de Dios, “lo inmanente”, que la razón iluminada por la fe puede expresar sin comprenderlo. *Las misiones divinas son como traducciones a los elementos de este mundo de las procesiones intratrinitarias.*

<<Los Padres de la Iglesia distinguen entre la “Theología” y la “Oikonomia”, designando con el primer término el misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la “Oikonomia”, no es revelada la “Theología”; pero inversamente, es la “Theología”, quien esclarece toda la “Oikonomia”. Las obras de Dios revelan quién es el sí mismo; e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obra>> (CEC. 236)

Dada la realidad de la Encarnación, la naturaleza humana es, pues, un <<lenguaje>> en el que puede expresarse la divinidad, y en el que de hecho se ha expresado; un lenguaje tan poderosamente rico y flexible que es capaz de expresar fielmente en el ámbito extradivino la vida del Hijo de Dios.

*En el diálogo de Cristo con el Padre reconocemos la expresión creada, en lenguaje y actitudes humanas -amor obediente a la voluntad de Aquél que le ha enviado- del diálogo eterno que tiene lugar en el seno de la vida trinitaria. Conocemos el misterio de Dios por la revelación de Jesucristo; Él es la aparición o la iconización de la Palabra en la visibilidad de la carne humana, es decir, de la existencia humana. La persona del Verbo que es una sola cosa con el Padre del que procede, aparece, en cuanto hombre, tan obediente y transparente ante el Padre, que llega a ser la presencia visibilizada en el mundo del obrar y del hablar de Dios. Esta revelación de la Trinidad la encontramos, por consiguiente, no sólo en las palabras en las que Jesús habla explícitamente del Padre o del Espíritu Santo, sino también en su propia vida humana, entre los hombres, hasta la plenitud de la Cruz<sup>21</sup>.*

---

Espíritu Santo (I Cor 3, 16; 6, 19; Rom 5, 5; 8, 11). Pero con el Espíritu Santo vienen también el Padre y el Hijo al alma del justo para morar en ella (Ioh 14, 23; 2 Cor 6, 16). Se discute si establece relaciones del alma con las divinas Personas con lo propio de cada una de ellas -como yo pienso- o se trata de una mera atribución por apropiación a una Persona de la que es, en todas sus dimensiones, común a las tres.

<sup>21</sup> Cfr. H. U. Von BALTHASAR, *Gloria VII.*, 223, y *Teodramática III*, II, B. 3, c, p. 209-211.

A su vez, “el origen eterno del Espíritu se revela en su misión temporal: el Espíritu Santo es enviado a los apóstoles y a la iglesia tanto por el Padre en nombre del Hijo, como por el Hijo en persona, una vez que vuelve junto al Padre (cf Jn 14, 26; 15, 26; 16, 14). El envío de la persona del Espíritu tras la glorificación de Jesús (cf Jn 7, 39), revela en plenitud el misterio de la Santísima Trinidad” (CEC, 244).

*Los textos del Nuevo Testamento y la manera de hablar de los Padres orientales, muy cercana a la Escritura, no parecen favorecer la opinión tradicional de la Teología clásica de Occidente, hasta Petavio, según la cual toda operación ad extra de Dios en la criaturas podría, a lo sumo, apropiarse a una Persona divina, sin que puede decirse que le sea propia.*

Sin embargo, hay una *diferencia esencial entre la creación primera -orden de "la naturaleza", entendida como resultado de la Palabra Creadora de Dios Padre en el Espíritu- y la elevación "sobrenatural" de aquella, gratuita y a ella trascendente, para hacerla partícipe de vida inmanente trinitaria, tanto prelapsaria (orden de justicia original), como postlapsaria (orden de restauración de la vida sobrenatural que culmina en la Encarnación redentora).*

Hoy se va imponiendo la tesis de que, en la elevación sobrenatural por la gracia, las personas divinas actúan según el orden de procesión y *lo propio o marca hipostática de cada Persona*; tanto en el *descenso salvífico de Dios al hombre* para elevarle, mediante la restauración de la vida sobrenatural perdida, por la satisfacción y mérito de Cristo "*cooperante Spiritu Sancto*", como en el *retorno del hombre por la gracia al Padre*, es puesta en relación con lo propio de cada Persona como término de su conocimiento de fe, de amor sobrenatural (y a veces de experiencia, como atestiguan los místicos).

*La elevación sobrenatural, en efecto, introduce de algún modo a la criatura humana en la Trinidad.* Se puede decir que *lo natural* en sentido estricto es lo que existe *ad extra* de Dios, mientras que *lo sobrenatural*, o divino por participación, es lo que ha sido creado *ad extra* pero elevado o introducido *ad intra* de la Santísima Trinidad, como consecuencia de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo<sup>22</sup>

Scheeben acierta plenamente, a mi parecer, cuando afirma que éstas no pueden ser consideradas como una simple apropiación a una Persona divina de algo que fuese común a la Trinidad. *Las misiones son la participación real de la criatura*

---

Hay una profunda congruencia intrínseca entre el hecho de que la humanidad esté constituida en la medida de Cristo-hombre, que es pura Filiación, puro recibir del Padre, y el hecho de que el hombre despierte a la conciencia como respuesta a una interpelación amorosa. “Yo te he engendrado hoy” dice el Padre al Hijo. Yo te he creado hoy, dice la libertad eterna a la finita. El que ningún yo humano sea capaz de despertarse a sí mismo, a menos que otro yo le interpele directamente como un *tú*, no es sino el preludio, a escala mundana, de aquello a lo que nos estamos refiriendo”. Cfr. A. RUIZ RETEGUI, *Antropología implícita en el cristología de Von Balthasar*, en “Scripta Theologica”, 1995, 459 ss.

<sup>22</sup>Cfr. F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, en “Scripta Theologica” XXX (1998) 491. Cfr. S. ATANASIO, *Ad Serapinem*, I, 28. Pueden verse numerosos textos de S. Cirilo de Alejandría, S. Basilio, el Niseno, etc. Cfr. Y CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., 295 ss.

*espiritual en la Procesiones eternas del Hijo y del Espíritu Santo*<sup>23</sup>, que son la vida íntima de Dios. Como escribió San Atanasio, <<aquéllos a los cuales se ha dicho: sois dioses, no han recibido esta gracia del Padre si no es participando del Verbo por el Espíritu>>.

Hay que evitar una concepción unilateralmente “cosista” u “objetual” de la gracia. No es ella un "objeto" que pueda pasar de mano en mano: es un modo de ser sobrenatural, producido por Dios, que se hace presente por inhabitación de la Trinidad (gracia increada) en lo más íntimo del espíritu creado -a manera de impronta creada de la Gracia increada, como la iluminación de algo lo es de la luz que ilumina, según la metáfora clásica (no es ninguna novedad)-, que diviniza o deifica la persona, y es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, mediante las cuales es espíritu finito, como dice Santo Tomás, *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*<sup>24</sup>.

*La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones “ad extra” de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica ad extra la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción “ad extra”, que es la elevación sobrenatural, tiene un término “ad intra” de Dios: la introducción en la Santísima Trinidad como hijos en el Hijo. Introducción que se realiza por el envío (misión*

---

<sup>23</sup>“La misión de una Persona divina se verifica en el hecho y mediante el hecho de que la criatura racional participa de la misma”. (M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, 2ª ed., Barcelona 1957., 190).

“Nosotros no somos simplemente hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural; por eso, como tales entramos también realmente en esa relación personal en la que está el Hijo de Dios con su Padre. Es según la verdad, y no sólo según la analogía o semejanza, que nosotros llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo; y efectivamente no es tal por una simple relación análoga, sino por aquella única y misma relación por la cual Él es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a aquel por el que Él, que es el Padre del Verbo eterno, por la misma relación, es también Padre del Hombre-Dios en su humanidad (...); somos en cierta manera -concluye Scheeben- *un único* Hijo del Padre con Él y en Él”.

<sup>24</sup>S. Th., 1, 8, 1.

K. RAHNER, en la misma línea de Scheeben, escribe: <<Debería probarse con el máximo rigor que es imposible este tipo de comunicación con las personas divinas en la peculiaridad personal de cada una, y con ella una relación no apropiada con las divinas personas. Pero, sin duda, tal prueba no puede aportarse. Por consiguiente, a partir de las fuentes positivas de la fe, podemos aceptar perfectamente que la imputación de determinadas relaciones del hombre en gracia con las tres personas divinas, no es simple apropiación, sino que expresa una relación peculiar con cada una. (...)

>>En la Escritura, el Padre en la Trinidad es nuestro padre, y no el Dios trinitario. El Espíritu inhabita en nosotros de manera peculiar. Estas y otras expresiones similares de la Escritura y de la Tradición están *in possessione*. Habría, pues, que probar, y no suponer, que sólo pueden ser apropiadas, porque sólo así pueden ser entendidas, y que lo contrario es imposible. Mientras esto no se haya conseguido, hay que interpretar las afirmaciones de la Escritura con la máxima exactitud>>. Cfr. K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología*, t. I, Madrid 1967., 351-380 (379). El modo de comunicación ontológica de la hipóstasis (gracia increada) por casualidad cuasiformal (cuya realización suprema es la visión beatífica). S. TOMÁS habla del Espíritu como *causa formalis inhaerens* de nuestra filiación divina: III Sent., d. 10, q. 2, a. 1. Se ha extendido bastante en la teología contemporánea, por influjo de Rahner, la propuesta del Padre De la TAILLE de explicar la Encarnación, la inhabitación y la visión beatífica por causalidad cuasi formal: actuación creada por el Acto increado poseído de modo propio por cada Persona. A mi me parece que se trata más bien de una presencia fundante de participación Koinonia, a la que hace referencia -sin fundamentarla metafísicamente- Scheeben, que expone muy convincentemente en numerosos escritos F. OCARIZ, (cfr. *Ibid.* y oo.cc. más adelante). Pertenece a uno de los casos -y analogado supremo- de participación de estructura trascendental.

*invisible) de Espíritu Santo a nuestro espíritu.* Que somos hijos de Dios por el Espíritu Santo, no significa, pues, que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo por la *participación en el Espíritu Santo*, por la caridad<sup>25</sup>.

## **2. El doble movimiento de la alianza en la misión conjunta del Verbo y del Espíritu.**

*El movimiento de Dios hacia el hombre es descendente, porque pasando por medio de Cristo alcanza su objetivo en el Espíritu, el del hombre a Dios es movido por una dinámica inversa, es ascendente: viviendo en el Espíritu él se eleva, se acerca a Dios, y por medio del Hijo -el Verbo encarnado o la espera confiada del Mesías prometido, antes de su venida al mundo- tiene acceso al Padre<sup>26</sup>.*

El término de la acción divina *ad extra* santificadora por su presencia de inhabitación -acción común a las tres Personas divinas- es, como hemos visto, "la introducción" de la criatura en la vida intratrinitaria que las misiones comportan: una "introducción" que "empieza" (no en sentido temporal) a través de la *unión, por*

---

<sup>25</sup>Cfr. F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, en "ScriptaTheologica" XXX (1998) 486 ss. *La filiación divina y la caridad* son -observa justamente el A.- *aspectos formales de la incorporación de la criatura espiritual a la vida de Dios*; formalidades diversas pero a la vez mutuamente *compenetradas e inseparables* que se reciben en el Bautismo -al menos por deseo implícito-, como una semilla de vida eterna, que está llamada a un crecimiento incesante hasta la plena identificación con Cristo, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo! La filiación divina es, pues, una realidad dinámica, que se intensifica por la intensificación de la caridad. De ahí que la santidad, por lo mismo que es plenitud de la filiación divina, es "plenitud de la caridad".

<sup>26</sup>En el plan salvífico del designio de Dios, todo proviene del Padre, todo es cumplido y actualizado por el Hijo, todo alcanza al hombre y se hace presencia y experiencia en él en el Espíritu Santo. Mientras que el retorno a Dios sigue el proceso inverso: por el Espíritu que nos hace cristiformes, a través del Hijo -en Cristo- se llega al Padre. Cfr. *El Espíritu del Señor*, libro oficial de preparación del año consagrado al Espíritu Santo, Madrid 1997, 26.

*participación, con la Persona del Espíritu Santo; unión que "plasma" en el espíritu finito la participación ( semejanza y unión -koinonia-) al Hijo, por la cual en el Hijo se es hijo del Padre. Es decir, como escribe Juan Pablo II, "Él mismo (el Espíritu Santo), como amor, es el eterno don increado. En Él se encuentra la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas" (...). Todo comienza por el Don del Espíritu Santo y termina por el cumplimiento de este Don, en la gloria". Entre ambos hay un largo camino que recorrer, mediante pasos de libertad, del pecado a la gracia, de la gracia a la gloria. Y es bajo la guía del Espíritu Santo como nuestra libertad recorre este camino<sup>27</sup>. Pero sin olvidar que la donación del Espíritu que inicia este camino ascendente de retorno a Dios de la humanidad -de todo hombre que acepta el don de Dios, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos- es, en la actual economía de la naturaleza caída y redimida, el fruto de la cruz salvadora de la Pascua del Señor, en la que alcanza su culminación el movimiento descendente de la doble misión redentora de la Encarnación. Es el Espíritu Santo enviado, pues, a los hombres, del Padre por el Hijo, a través de la mediación de la Humanidad santísima del Verbo encarnado. Por eso Cristo puede y debe ser llamado fuente de gracia, pues el Espíritu que le movió a entregar su vida en rescate nuestro (Heb 9, 14) -que es el mismo Espíritu eterno de Cristo, enviado por el Padre en su nombre (pues de ambos procede)-, brota de su costado abierto, como fruto de su entrega redentora<sup>28</sup>.*

De ahí la fórmula inversa a la anterior -al Padre por el Espíritu en el Hijo- (que era expresiva del movimiento ascendente o de retorno salvífico a Dios de los hombres que libremente cooperan con el don del Espíritu). Significa que hemos sido hechos hijos de Dios en virtud de la mediación de Jesucristo y de su acción salvífica (virtualmente anticipada a título dispositivo en la Antigua Alianza, y sacramentalmente presente en la Iglesia) que nos envía -como fruto de la cruz- hace partícipes de la plenitud de su Espíritu que derrama la caridad en los corazones que se abren libremente a su presencia santificadora manifestada en la Misión visible de Pentecostés. Es el mismo Espíritu que El ha recibido del Padre y de cuya plenitud nos

---

<sup>27</sup>F. OCARIZ, *La mediazione materna de María nella Redemptoris Mater*, Romana 1987, 316 ss. Cfr. también M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, cit., 182. "Nosotros no somos simplemente hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural; por eso, como tales entramos también realmente en esa relación personal en la que está el Hijo de Dios con su Padre. Es según la verdad, y no sólo según la analogía o semejanza, que nosotros llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo; y efectivamente no es tal por una simple relación análoga, sino por aquella única y misma relación por la cual Él es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a aquel por el que Él, que es el Padre del Verbo eterno, por la misma relación, es también Padre del Hombre-Dios en su humanidad (...); somos en cierta manera -concluye Scheeben- un único Hijo del Padre con Él y en Él".

<sup>28</sup> Jesucristo es, en su Humanidad -en efecto-, mediador de la vida sobrenatural para los hombres, no sólo por vía de mérito y de intercesión, sino también por vía de eficiencia, en cuanto que su Humanidad es "instrumento de la divinidad": el *organón tes theiôtecos*, según la famosa expresión de San Juan Damasceno. Por esto, Cristo puede y debe ser llamado fuente o principio de la gracia. De su plenitud de gracia creada, obra del Espíritu que inhabita en su Humanidad santísima -por redundancia de su gracia capital- todos recibimos (Jn 1, 16). Lo que significa que Dios ha querido que, en la actual economía, el Espíritu Santo sea "enviado" a los hombres del Padre por el Hijo a través de la Humanidad del Hijo, plenamente y definitivamente glorificada y elevada *ad dexteram Patris*, con la cual Santa María, después de la Asunción, está unida en una *Koinonia* (comunidad-participación) de la máxima intimidad e intensidad compatible con la distinción personal. (Así lo mostramos en el epígrafe IV). Cfr. F. OCARIZ, *ibid.*

hace partícipes en la elevación sobrenatural por la “*tractio*” de la Cruz (cfr Jn 12, 32); y esta participación es *la caridad*, que plasma en nosotros la participación en la Filiación del Verbo: “*filiū in Filio*”, que retornan al Padre.

Entre las *dos misiones invisibles del Verbo y del Espíritu* (movimiento *ascendente* de retorno al Padre, propio de la *redención subjetiva* o aplicada a cada hombre) que son inseparables, existe, pues, un *orden inverso al de las procesiones eternas* y al de las *misiones visibles -descendientes- de la redención adquisitiva*, como *oferta de salvación (presente de modo sacramental en la Iglesia en virtud de las gracias de mediación)*. Es la llamada -por Von Balthasar- “*inversión kenótica trinitaria*”.

### **III. LAS DIVERSAS FASES -EN SU DOBLE MOVIMIENTO, DESCENDENTE (DE DIOS AL HOMBRE) Y DE RETORNO (DEL HOMBRE A DIOS)- DE LA DOBLE MISIÓN DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU EN LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA SU CONSUMACIÓN FINAL**

Como ya anunciábamos, son *tres las fases de la realización del designio salvífico de Dios mediante la doble misión del Verbo y del Espíritu* hasta su pleno cumplimiento escatológico en la recapitulación de todo en Cristo.

A. La *primera fase* es la *preparación de la Encarnación*, en prefiguraciones cristológicas, y en anuncios proféticos que hacen salvíficamente presente al Verbo en el Espíritu, a veces de modo visible en numerosas teofanías, de lo que se manifestará plenamente cuando el Verbo de Dios venga en carne mortal por obra del Espíritu Santo que será dado en la plenitud de los tiempos escatológicos.

Este movimiento descendente de la doble misión, dispone al retorno salvífico del hombre a Dios por la gracia de Cristo que obra, por anticipación, en virtud de la esperanza en el advenimiento del Mesías prometido.

B. La *segunda fase* es la de *la existencia histórica de Jesús desde la Encarnación hasta la Pascua en su obrar salvífico al que quiso asociar a su Madre*. La Encarnación redentora es obra del Espíritu Santo, que actúa la unión hipostática del Verbo con la humanidad de Jesús en el seno virginal de María en el instante del “*fiat*” de Nazaret, ungiéndola con plenitud de gracia creada para realizar la obra de la redención con la continua cooperación del Espíritu. Es Él quien la guía e impulsa, de modo tal que toda la obra salvífica de Cristo -a la que asocia a su Madre- es siempre misión del Hijo y del Espíritu hasta la plena consumación de la Pascua.

Como fruto de la Cruz redentora se derrama entonces el Espíritu Santo, que manifiesta a Cristo y atrae a todos -desde Abel hasta el último de los elegidos- hacia Él, haciéndoles partícipes de su Filiación natural -hijos de Dios en Cristo-; de modo

tal que los que crean en Él, pudieran acercarse al Padre, en un mismo Espíritu, en el misterio de la Iglesia

C. *La tercera fase es la fase histórica de la Iglesia, sacramento de la misión del Verbo, y del Espíritu Santo. La misión de la Iglesia no se añade a aquella doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu, que culmina en la Pascua del Señor, sino que es su sacramento. "Asocia a los fieles de Cristo en su comunión con el Padre en el Espíritu Santo" haciéndoles partícipes de su misión redentora por gracias de mediación jerárquicas y carismáticas que derivan de la plenitud desbordante del que es único Mediador, sacerdote, profeta y rey, cabeza de la Iglesia, lleno de gracia y de verdad. "La Iglesia ha sido enviada para anunciar y dar testimonio, actualizar y extender el misterio de la Santísima Trinidad" (Cfr. CEC 736-737).*

D. *El misterio de Cristo en su integridad constituye el final de la historia. Pero este final se desarrolla en dos fases sucesivas (B y C). Parte de él se consumó ya con los misterios salvíficos del Cristo histórico hasta la Pascua (B). La otra fase está en el presente de la Iglesia postpascual, en un proceso dinámico de autorrealización por obra del Espíritu (C), que no se consumará hasta la Parusía gloriosa de la recapitulación escatológica de todo en Cristo por obra del Espíritu, (D) meta de la esperanza cristiana ("maranathá").*

Como ya anticipamos, *en todas estas fases de la doble misión del Verbo y el Espíritu, debemos distinguir el doble movimiento de la alianza salvífica: uno primero descendente, oferta salvífica de Dios al hombre, que hace posible y postula otro movimiento ascendente de retorno del hombre a Dios. Ambos requieren de modo necesario -aunque de diversa manera y con distinto alcance, como veremos- la cooperación de la libertad creada. Ante todo de las Humanidades santísimas de Jesús y de María que realizan la obra de la redención en libre amor obediente al designio salvífico de Dios hasta el holocausto del Calvario -en la plenitud desbordante de la Pascua del Señor. Una vez consumada la obra salvífica que obtiene el don del Espíritu -sacramentalmente presente en la Iglesia como oferta de salvación-, es precisa la libre cooperación de cada uno de los hombres que acepten el don del Esposo, aportando el don de la esposa. Se realiza así, con la cooperación de la libertad humana, la progresiva recapitulación de todos los elegidos, desde el justo Abel hasta que se complete su número. Este movimiento ascendente, del hombre a Dios, abarca la entera historia de la humanidad, que es historia de salvación, y se cumple en la antigua y nueva Alianza según grados económicamente diversos, al menos por su abundancia e intensidad.*

*Ambos movimientos de la doble misión del Verbo y del Espíritu, descendente de Dios al hombre en oferta del don salvífico por Cristo mediador del Espíritu que brota del costado abierto del Verbo encarnado, y ascendente del hombre que vuelve a Dios aceptando libremente la propia salvación y cooperando a la de los demás hombres, en un sucesivo movimiento de retorno a Dios por la gracia de Cristo que*

otorga el Espíritu- *son rigurosamente coextensivos a lo largo de la entera historia de la salvación.*

El primero *-descendente-* se cumple por *gracias de mediación*. El segundo *-de retorno-* por *gracias de santificación*. *El primero* sigue el mismo orden de las procesiones *-el Padre por el Hijo en el Espíritu-*, y *el segundo* en orden inverso: *por el Espíritu en Cristo al Padre* (la “inversión” de la kenosis salvífica propia de la “oikonomia” trinitaria de que habla Von Balthasar). Este a su vez se funda en aquél, en tanto que lo hace posible y lo postula como requerimiento a la libertad creada, que puede aceptar o rehusar el don de Dios.

*Veamos ahora como se cumplen ambos movimientos en las tres fases (A, B, C) de la doble misión salvífica del Verbo y del Espíritu.* Después trataremos de su actuación escatológica que aquella realiza *-completado ya el número de los elegidos-* la plena recapitulación de todo en Cristo, que da origen a la plenitud de la filiación divina en Cristo *-ya sin movimientos (salvíficos, se entiende)-* en el Reino consumado de la Jerusalén celestial (D).

## A. VERBUM INCARNANDUM

### 1. La Antigua Alianza como encarnación antes de la Encarnación.

El hombre, en tanto que es naturalmente religioso, busca a Dios como a tías<sup>29</sup>. *La religión* es la expresión de la búsqueda de Dios por parte del hombre. *Es un movimiento del hombre a Dios. La revelación judeocristiana es la expresión del movimiento inverso de Dios que sale al encuentro del hombre* manifestándole su intimidad trinitaria para hacerle partícipe de ella. *La Encarnación no es más que la forma suprema de esa condescendencia de Dios que se autocomunica progresivamente al hombre caído. En cierto modo -como dice J. Danielou- el Antiguo Testamento representa ya la Encarnación antes de la Encarnación*<sup>30</sup>.

<<Desde el comienzo y hasta "la plenitud de los tiempos" (Ga 4, 4), la Misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre permanece oculta pero

---

<sup>29</sup>Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión.*, Madrid, Palabra, 2001. *Filosofía y Fenomenología de la religión (Cristianismo y religiones)*. Madrid, Palabra, 2012..

<sup>30</sup>Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Madrid 1965 c.3., 70 ss, donde estudia la más antigua tradición desde S. Ireneo. Un eco de ella se encuentra en PASCAL que sitúa a Cristo en el centro de la historia, sin que haya quiebra entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. “Jésus-Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre”. (*Pensée* 740). Muestra agudamente, con su vigoroso estilo, *como un mismo movimiento atraviesa toda la historia: de Abraham a Jesucristo, y de Jesucristo hasta el final de los tiempos*, que sólo se descubre en el clarooscuro de la fe, don del Espíritu. El Antiguo Testamento "est fait pour aveugler les uns et éclairer les autres" (*Pensée* 675). “Sont nos ennemis les admirables témoins de la vérité de ces prophéties, où leur misère et leur aveuglement même est prèdit” (*Pensée* 737). *Es la gran fuerza del argumento profético* que -como hace notar Pascal, siguiendo a S. Agustín- (*Pensée* 693) *es exclusivo del cristianismo.*

activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten>>. (CEC 702).

Es más, *los hechos de la vida de Cristo son la continuación*, de forma más perfecta y definitiva, *de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento*. Antiguo y Nuevo Testamento son las *etapas sucesivas de un mismo designio de Dios* en las cuales se manifiestan “las mismas costumbres” de Dios -según la antigua tradición patristica que se remonta a San Ireneo-, *haciéndose presentes el Verbo y el Espíritu con perceptibilidad históricamente discernible* (a la luz -por supuesto- del Nuevo Testamento).

*La profecía* nos muestra en los acontecimientos mesiánicos escatológicos la continuación de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento que los prefiguran tipológicamente. *Hechos y palabras en unidad estructural significan y contienen el misterio de la salvación* del hombre por la autocomunicación de Dios *por el Verbo en el Espíritu*. No otra es la esencia de la divina Revelación (Cfr. DV, 1).

Por consiguiente, figuras y profecías se articulan y complementan entre sí. La profecía aporta a la tipología su justificación. No sólo tiene por objeto anunciar *los acontecimientos escatológicos*, sino que indica que dichos acontecimientos *serán la continuación y realización plenaria de las acciones salvíficas de Dios en la historia pasada de Israel, que culminan en la Encarnación redentora, cuya eficacia salvífica anticipan*.

A esta luz, la Encarnación del Verbo no se nos aparece como un acontecimiento inusitado, sino como la consumación de un designio que alienta desde los orígenes de la historia, ya que desde éstos, se manifiesta un Dios que interviene salvíficamente en la historia humana. Y *la Encarnación será su suprema intervención escatológica, en un proceso que concluye con la recapitulación de todo en Cristo*<sup>31</sup>.

*La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. Ireneo la ley de la historia de la Salvación en su integridad*. Esta es concebida por él como *un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu*, en una proximidad que alcanza su perfección en el Hombre-Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad.

---

<sup>31</sup> La Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth es -según San Ireneo-, *la expresión excelsa de una manera de ser Dios y de una manera de ser el hombre* que se encuentra en toda la historia sagrada. Por eso la referencia al Antiguo Testamento y la analogía de las costumbres divinas y la de las humanas constituyen una perfecta *demonstración* (apoidexis) en el sentido que Ireneo y Clemente conferían a la palabra. Cristo pudo explicar a los discípulos de Emaús todo cuanto Moisés y los profetas habían dicho de Él (Luc. 24, 27), pues en realidad, toda la Escritura habla de Cristo, cuyo misterio abarca y recapitula la historia entera. El conjunto de la misma constituye ya un esbozo y una profecía de la Encarnación, y la describe en sus múltiples aspectos. De ahí la importancia que reviste establecer una relación con el Antiguo Testamento para la comprensión del evento de Jesús. Cfr. J. DANIELOU, *Ibid*, y A. ORBE, sus numerosos estudios en “Gregorianum”.

Así en la Demostración de la Predicación apostólica leemos: <<Todas las diversas visiones del Antiguo Testamento (las teofanías) representan al Hijo de Dios departiendo con los hombres y viviendo en medio de ellos... No es el Padre de todos - el mundo no lo ve-, no es el creador del Universo el que acudió a aquel rincón del mundo a hablar a Abrahám, sino el Verbo de Dios, que no abandona al género humano, precediendo lo que debía acontecer y enseñando a los hombres las cosas de Dios. Era Él el que subía y descendía para salud de los afligidos, a fin de librarnos de toda idolatría. El Verbo de Dios adiestrábase así y se acostumbraba a nuestros usos, mostrándonos de antemano, en figura, lo que debía acaecer>> (45; S. C., 104)<sup>32</sup>.

Si en el Antiguo Testamento Dios se acostumbra al hombre, también éste se habitúa a Dios (movimiento salvífico de retorno a Dios de la humanidad caída). *Hay a un tiempo descenso de Dios al hombre y ascenso del hombre a Dios*. Este ascenso del hombre *consiste en su educación por el Verbo, que le habitúa a sus costumbres, al igual que El se habitúa a las de la criatura*. Tal es el sugerente y genial lenguaje de S. Ireneo.

Luis BOUYER, muy especialmente, ha estudiado el sentido de esta *intervención salvífica de Dios -descendente y ascendente-*, que *implica la presencia del Verbo en el Espíritu en el Pueblo de la antigua alianza*. *El Dios que habla por el Verbo -observa este A.- es igualmente, y de forma inseparable, el Dios que actúa por el Espíritu*.

*La promesa de la alianza salvífica inaugurada con la vocación de Abraham*, contenido fundamental de la Palabra de Dios a Israel, se realiza por una intervención creadora de la Palabra que actúa en la historia del mundo con la fuerza del Espíritu. La existencia del pueblo que debe nacer milagrosamente en la persona de Isaac, el

---

<sup>32</sup>Ireneo hace notar la continuidad entre esta presencia del Verbo y del Espíritu en la humanidad desde sus orígenes y la Encarnación: <<¿Cómo sería posible que Cristo fuese el fin de la Ley, si no fuese también el principio? El que trajo el fin es, asimismo, el que obró el comienzo. Fué Él el que dijo a Moisés: He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he descendido para salvarle (Exodo, 3, 7). El, el Verbo de Dios, acostumbrado desde el albor de los tiempos a subir y a bajar para salud de los que estaban enfermos>> (IV, 12, 4). Esta costumbre alcanza la plena realización en la Encarnación propiamente dicha, que es a un tiempo hábito de Dios al hombre y del hombre a Dios: <<El Verbo se hizo Hijo del Hombre para habituar al hombre a recibir a Dios y para habituar a Dios a morar en el hombre, conforme a la voluntad del Padre>> (III, 20, 2).

Ireneo adopta aquí una idea de Justino, consistente en la adaptación a la Segunda Persona de las teofanías del Antiguo Testamento: <<El Hijo e Dios aparece constantemente en sus Escrituras, ya dea hablando con Abrahán, ya con Noé, dándole las dimensiones del Arca, ora buscando a Adán, ora juzgando a los habitantes de Sodoma o apareciéndose a Jacob para mostrarle el camino y hablando a Moisés desde la zarza>> (*Adv. haer.*, 4, 10. Véase 4, 7, 4). Este bello texto resume un grupo de *Testimonia* sobre las teofanías del Verbo. Encontramos estos *Testimonia* en la *Demostración*. Ireneo menciona en ella la aparición de Mambré, la escala de Jacob, la Zarza ardiente. Añade la roca del desierto y el ángel que se aparece a Josué (5, 3-14). Mas Ireneo sigue aquí ateniéndose a Justino. Éste comenta reiteradas veces la aparición de Mambre (*Dial.*, LVI, CXXVI-CXXVIII). Consagra un capítulo a las teofanías de Jacob (*Dial.*, LVIII) y otro a la Zarza ardiente (LX). Pero cabe recordar que estos textos aplicábalos ya Filón al Logos. Se trata, por tanto, de un lugar común de la teología de los primeros siglos. La originalidad de Ireneo no estriba en la elección de los pasajes, ya tradicional, sino en su interpretación. Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, *ibid*, cuya luminosa exposición tengo aquí muy en cuenta.

hijo de Sara -la estéril-, llamado a poseer una tierra excelente (que prefiguran los nuevos cielos y la nueva tierra en su pleno cumplimiento escatológico de su sentido espiritual anagógico), constituye el contenido de la promesa a Abraham, al igual que la alianza de que será beneficiario este mismo pueblo por mediación de Moisés, constituyéndolo como pueblo sacerdotal en el que se prepara el cumplimiento de la promesa de salvación universal hecha a Abraham. (La alianza es primeramente, una promesa, y en este aspecto es el don por excelencia que *constituye a Israel como pueblo de Dios*. Pero la promesa *incluye* también *exigencias* indisolublemente éticas y religiosas *de libre cooperación al don de Dios*. Tal es la *ley de la alianza nupcial*, urgida por los profetas que Dios envía para velar por su cumplimiento).

*El pueblo de Dios es el pueblo creado por la Palabra del Padre con la fuerza del Espíritu*. Nada más evidente a través de la historia de Abraham: *la Palabra de Dios, y sólo ella, ha promovido la descendencia de Abraham, que será para Dios un compromiso que conduce a Jesucristo* (“su descendencia” en singular) *el Mesías Salvador* -al que será siempre fiel-. No se contentará Dios con haber *revelado su Nombre* a los hombres que ha llamado a través de Moisés, en la zarza ardiendo (Ex 3, 15): *se hará El mismo hombre*, para salvar al hombre.

*El punto culminante de la intervención divina en la historia será cuando la Palabra de Dios* -su Palabra no sólo creadora, sino viva, subsistente, personal, que actuaba ya de modo virtual-, *se hará carne* comunicándole su propia Hipóstasis. Podemos afirmar que *todo el Antiguo Testamento tiende hacia este momento*. A través de todas las teofanías que llenan la historia de Israel, *la Palabra de Dios operativa y establemente “presente” en Israel se iba acostumbrando a vivir con los hijos de los hombres* y habituando a los hombres a su presencia, según la expresión tan citada de San Ireneo.

Así lo muestran -en unidad estructural- las teofanías, la tipología, y la profecía que aseguraban la presencia salvífica del Verbo en el Espíritu. Comencemos por las primeras.

## ***2. Las teofanías del Verbo en el Espíritu en el Antiguo Testamento, y el doble movimiento de la alianza.***

<<Las Teofanías [manifestaciones de Dios] iluminan el camino de la Promesa, desde los Patriarcas a Moisés y desde Josué hasta las visiones que inauguran la misión de los grandes profetas. La tradición cristiana siempre ha reconocido que, en estas teofanías, el Verbo de Dios se dejaba ver y oír, a la vez revelado y "cubierto" por la NUBE del Espíritu Santo>>. (CEC 707)33.

---

<sup>33</sup><<Desde las teofanías del Antiguo Testamento, la Nube, unas veces oscura (sombra), otras luminosa, revela al Dios vivo y salvador, tendiendo así un velo sobre la trascendencia de su Gloria: con Moisés en la montaña del Sinaí (cf Ex 24, 15-18), en la Tienda de Reunión (cf Ex 33, 9-10) y durante la marcha por el desierto (cf Ex 40,

*Habiendo creado al pueblo, Dios lo conservará con su presencia.* Destinado a una larga vida errante por el desierto, este pueblo vivirá bajo la tienda. Y Moisés, en el Sinaí, recibe la orden de alzar *una tienda más, destinada a la Presencia* de YHWH que desde ahora va a convertirse en peregrina junto a sus nuevos aliados. Bajo este tabernáculo de la reunión, hallamos *un símbolo suplementario de la Presencia*: algo así como -escribe L. BOUYER- *un sacramento*<sup>34</sup>, respondiendo al signo milagroso de la *gloria de Dios*. Este símbolo, es el misterio del Arca de la Alianza. Tanto si la Gloria aparece como si no, el Arca será el signo permanente de la Presencia... *hasta el*

---

36-38; Co 10, 1-2); con Salomón en la dedicación al templo (cf 1 R 8, 10-12). Pues bien, estas figuras son cumplidas por Cristo en el Espíritu Santo. Él es quien desciende sobre la Virgen María y la cubre "con su sombra" para que ella conciba y de a luz a Jesús (Lc 1, 35). En la montaña de la Transfiguración es "Él quien vino en una nube y cubrió con su sombra a Jesús, a Moisés, a Elías, a Pedro, Santiago y Juan, y "se oyó" una voz desde la nube que decía: "Este es mi Hijo, el Elegido, escuchadle" (Lc 9, 34-35). Es finalmente la misma nube la "que ocultó a a Jesús a los ojos" de los discípulos el día de la Ascensión (Hch 1, 9) y la que lo revelará como Hijo del Hombre en su Gloria el Día de su Advenimiento (Cf Lc 21, 27)>>.

<sup>34</sup>Según una vieja tradición, coincidente con los divulgados escritos de BRENTANO, que recoge los relatos de la Venerable A. C. EMMERIC, célebre visionaria renana, cuya beatificación parece inminente- (cfr. *Misterios del Antiguo Testamento*, Buenos Aires 1948, 21 ss), en el Arca de la Alianza se contenía una especie de "sacramento de la antigua ley" o "el misterio", en un vaso de oro, que era la bendición que recibió Adán dejando en él una "materia" -germen- (en forma ovalar). Según esa tradición -en cuya valoración no entro, la recojo aquí a título informativo por la coincidencia terminológica con L. BOUYER-, la bendición de una descendencia santa y pura en Dios y por Dios, que había recibido Adán después de la creación de Eva (el "crecer y multiplicaros"), le fue quitada después por probar el fruto prohibido. La segunda Persona de la santísima Trinidad habría descendido sobre Adán y con una especie de cuchillo retorcido le habría extraído la *semilla propia de esta bendición antes* que consintiese en el pecado. "En el mismo momento he visto salir, como del costado de Adán, de donde se le había sacado la bendición, a la Virgen inmaculada y remontarse como una nubecilla luminosa hasta Dios en su gloria" (reporta Brentano).

El franciscano Pedro GALATINO, recogiendo esta tradición -muy extendida en los medios escotistas "inmaculistas"-, escribe: "Era opinión de los judíos que la Madre de Dios no sólo fue creada en la mente de Dios *ab initio* y *ante saecula*, sino que también la materia de ella fue formada en la materia de Adán (el sacramento misterioso de aquella bendición). Cuando Dios plasmó a Adán hizo una masa de cuya parte más noble tomó la materia más pura para María, y del residuo o superfluidad formó a Adán". El mismo Autor añade: "La materia -o germen- de la que fue engendrada la Madre de Dios, cuyo espíritu fue creado desde el principio, encerrado en un miembro de Adán, fue sacado de él, -pasando de Adán a Set, de Set a Henoch, a Noé, a Sem, a Heber, a Abraham -por la bendición de la teofanía trinitaria de Mambre-, a Isaac y a Jacob, llegó a través de José- hasta Joaquín. Es obvio suponer que se guardaba este misterio en el Arca de la Alianza para hacer posible la transmisión a través de tantos siglos" (*De Arcanis Catholicae Veritatis*, libro VII).

Según A. C. EMMERICH, "aquella bendición -arrebataada a Jacob en lucha con el ángel- la habría recibido José por ministerio angélico en Egipto, desde donde pasó al Arca, junto con los huesos de José que recogió Moisés antes del Éxodo y la depositó en lo que iba a ser el arca de la alianza (sabido es que tenía forma de sarcófago). La pértiga que entraba en el interior del arca tenía unos sostenes, de donde estaban suspendidos el vaso de oro del *sacramento o misterio*; y sobre él, las dos tablas de la ley. Delante del sacramento colgaba un vaso con maná". Allí había permanecido hasta que -como dice 2 Mac- fue ocultada el arca por Jeremías antes de la profanación preexílica del templo. El sacramento habría pasado entonces a la custodia de comunidades esenias del monte Carmelo, hasta que le fue transmitido a Joaquín, Padre de María.

Del fundamento de estas viejas tradiciones y manifestaciones no me corresponde a mí juzgar. Aunque en cualquier caso, en nada afectan a lo sustancial del tema monográfico que aquí estudiamos, he decidido hacerme eco de ellas por su sorprendente congruencia con la doctrina patristica más antigua y venerable -de una "encarnación antes de la Encarnación"- cuyo fundamento es la *Schekinah*, visible a veces en forma de nube luminosa, del Verbo y del Espíritu, en el Arca de la Alianza-, que tan sugerentemente han desarrollado en nuestros días A. Orbe, J. Danielou y L. Bouyer, cuyo eco aparece en el magisterio de Juan Pablo II y en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992.

*día en que el Arca desaparecerá providencialmente, abandonándola al propio tiempo la Presencia con vistas a ocupar una mansión más excelente.*

*La especulación de los rabinos dará nombre a esta presencia real, que Israel localiza sobre el propiciatorio, es decir, la tapa del Arca, y que se manifiesta por medio de la nube luminosa: la llamarán *Schekinah*, término sacado de la raíz *schakan*, que significa “permanecer bajo una tienda”. La gloria (*Kabod*) no es la *Schekinah*, sino su envoltura y como su reflejo sobre la criatura. La *Schekinah* en sí misma, a pesar de entregarse al hombre, escapa al conocimiento de este<sup>35</sup>.*

Dentro del Arca estaban las Tablas de la Ley y el *maná*. La Palabra Divina, la *Palabra que crea la alianza*, es evidentemente la más importante manifestación de la presencia de Dios en Israel. *Schekinah* y *Palabra* están estrechamente ligadas en la tradición rabínica. “Allí donde dos o tres leen la ley, la *Schekinah* está en medio de ellos”, decían los rabinos, fórmula a la cual alude Cristo cuando dice: “donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí esto yo en medio de ellos”. Y por otra parte, los rabinos concebían la *Schekinah* como *un alimento sobrenatural: el pan de los ángeles, cuya figura era el maná que contenía*. Es evidente la continuidad entre estos temas y los de la *Palabra Divina* y la *Eucaristía*, interpretados por la Iglesia como *las dos manifestaciones por excelencia de la presencia de Dios* en Cristo. Lo mismo podemos decir del cetro puesto dentro del Arca, que evoca una identificación entre la *Schekinah* y el reino de Yavé. Para los cristianos Cristo será quien aporta en él mismo la presencia del reino, como quien es el mismo reino, la “*autobasileia*”, según la expresión de Orígenes.

*La mística judía aparece dominada por las dos ideas-imágenes de Schekinah y Merkabah, expresivas del movimiento descendente (synkatabasis) de Dios que condesciende a habitar con la humanidad caída, para la realización de su promesa de salvación mesiánica de retorno a Dios, por la Merkabah de la visión de Ezequiel referida a la gloria del Dios excelsa, de YHWH, que desciende hasta Israel, habita con él bajo la tienda durante su peregrinaje terreno, y se manifiesta, en la medida de lo posible, al hombre todavía detenido por la tierra. En cambio, sobre la Merkabah de los querubines, YHWH aparece libre de todo vínculo terreno. Vuela por encima de los más elevados cielos. Pero la esperanza última es que YHWH llame a aquél a quien ha permitido dejarle ver abajo algo de Sí mismo en la nube luminosa de su Schekinah, y lo lleve a su morada, arrebatado por los caballos de fuego como a Enoc y a Elías.*

---

<sup>35</sup>L. BOUYER, *ibid.* Esta presencia, tan real, permanece, de este modo, la presencia de aquel cuya trascendencia y libertad soberanas quedan cada vez mejor afirmadas.

El sentido del Arca, a fin de cuentas, es, sin duda, que el pueblo de Israel está dominado por una presencia visible de la Palabra creadora, la presencia del invisible rey que ha sucedido al Faraón, quien, desde lo alto de su trono, pretendía ser un Dios visible, una Epifanía Divina. La única Epifanía posible de la *Schekinah* que reina sobre Israel es la nube luminosa, que manifiesta y oculta al Verbo en el Espíritu. Pero en ella la presencia dominadora se esconde tanto como se ofrece. El *Deus revelatus* se revela como *Deus absconditus*. Es “el discreto encanto del Espíritu” del que habla José Cristo Rey GARCÍA DE PAREDES. (Cfr. su ponencia al Simposio trinitario, en la Actas, Secretariado trinitario, Universidad Pontificia de Salamanca, octubre 1998).

El tema joánico de la Encarnación es la última revelación de la *Schekinah* (*plantó su tienda entre nosotros*). El tema, no menos esencial dentro del cuarto Evangelio de la *elevación de Jesús hacia el Padre a través de la cruz*, de su partida para prepararnos un lugar, en la hora de la glorificación del Hijo del Hombre (Jn 12), es el cumplimiento y como la acogida de esta mística de la *Merkabah*<sup>36</sup>.

Veamos, por separado, este doble movimiento de las misiones salvíficas trinitarias.

**a/ El movimiento descendente (synkatabasis)-de Dios al hombre- de la doble misión del Verbo y el Espíritu. Su Presencia salvífica (Schekinah) en Israel asegurada por las gracias de mediación sacerdotal, profética y regal.**

Esta preparación de la Encarnación -mediante la adaptación de la humanidad a las costumbres divinas que de alguna manera (dispositiva e incoativa), la anticipa en sí misma y, sobre todo, en sus efectos salvíficos-, es el fundamento del sentido figurativo del Antiguo Testamento. Según S. Ireneo, era el Verbo (cooperando el Espíritu Santo, como las dos manos del Padre) el que pasaba -en el Espíritu- a través de todos esos personajes que anunciaban y anticipaban la mediación de Cristo -y disponían a ella<sup>37</sup>-; el que ordenó la construcción del Tabernáculo, la elección de los levitas, los sacrificios y las ofrendas, llamándole por las cosas figurativas (*typica*) a las reales, por las temporales a la eternas, por las carnales a las espirituales, conforme dijo a Moisés: “Hará todas las cosas según el modelo (*typum*) que has visto en la montaña”.

De esta suerte, vemos *que la tipología, la profecía y otras formas de mediación están ordenadas a la presencia salvífica de Dios por la Palabra en el Espíritu*. La presencia salvífica (*Schekinah*) de la gloria (*Kabod*) de Yhwh en Israel - en el Arca de la Alianza, centro del culto y de la vida del pueblo elegido- era, ante

---

<sup>36</sup>En todas las teofanías divinas se repite una misma palabra a propósito de la presencia que aparece en ellas. Dios <<pasa>> cerca de Abraham, <<pasa>> ante Moisés, <<pasa>> ante Elías. Igualmente los caballos de fuego arrebatan a Elías lejos de Eliseo, hacia Dios que no vive en casa alguna hecha por mano del hombre. El acto creador del pueblo de Israel, la intervención redentora, había sido la Pascua, es decir, el <<paso>> de Yavé por Egipto, implicando inmediatamente el <<éxodo>> de Israel. Finalmente, sobre la montaña de la Transfiguración, según San Lucas, Jesús hablaba con Moisés y Elías <<de su paso>>, que debía cumplirse en Jerusalén.

También en la Encarnación desciende y toma nuestra carne para arrastrarnos detrás de él, viéndole <<de espaldas>> como Moisés, de una ascensión en la que, según la magnífica frase de GREGORIO DE NISA en su *Comentario del Cántico*: <<habrá que alzarse siempre con aquel que se alza realmente; a aquel que corre hacia el Señor no le faltará nunca un vasto espacio. Así aquel que sube no se detiene jamás yendo de comienzo en comienzo, a través de comienzos que no tendrán nunca fin>>. Cfr. L. BOUYER, *ibid*.

<sup>37</sup>La educación del Antiguo Testamento se ordena al arraigo del monoteísmo en la humanidad. Pero, al propio tiempo, representa una preparación a la Encarnación: <<Dios creó al hombre en el albor de los tiempos por su munificencia; eligió a los patriarcas para su salud; enseñó a su pueblo indócil a servir a Dios; envió sus profetas a la tierra, acostumbrando al hombre a albergar su Espíritu y a vivir en comunión con Dios>> (IV, 14, 2).

S. IRENEO recibió, obviamente, esta tipología del Nuevo Testamento: <<Pablo dijo: “Bebían de la roca espiritual que los seguía y la roca era Cristo” (I Cor., 10, 4). “Todas estas cosas les sucedían en figuras” (I Cor 10, 11)>>, tipología que formaba parte de la Tradición de los Apóstoles, uno de cuyos aspectos consiste en ser la interpretación cristológica del Antiguo Testamento.

todo, una oferta de salvación asegurada -mientras no se retirara por su infidelidad- por gracias de mediación sacerdotal, profética y de conducción o guía.

*El Espíritu de Dios, para asegurar esa presencia salvífica -en orden al retorno a la participación en la santidad divina-, irrumpe, pues, sobre algunas personas derramando sobre ellas diversas gracias de mediación. Les confiere poderes extraordinarios, a veces sólo temporalmente, para ejecutar unas determinadas tareas en favor de Israel, el antiguo pueblo de Dios. Viene sobre los artistas que deben proyectar y realizar los objetos para el culto. Entra en los reyes de Israel y los hace idóneos para el gobierno del pueblo de Dios: Tomó Samuel el cuerno del aceite y le ungió en medio de sus hermanos y a partir de entonces se posó sobre David el Espíritu del Señor (1 Sam 16, 13).*

El mismo Espíritu se posa sobre *los profetas* de Dios para que revelen al pueblo Su voluntad: es el espíritu de profecía quien ha animado a los profetas del Antiguo Testamento, hasta Juan Bautista el precursor de Jesucristo. *Yo estoy lleno de fuerza por el Espíritu del Señor, de juicio y de bravura, para denunciar a Jacob su rebeldía y a Israel su pecado (Mi 3, 8).* Esta es la *acción carismática* del Espíritu de Dios, una acción destinada principalmente al bien de la comunidad, a través de las personas que lo han recibido.

Por otra parte, el mismo antiguo Testamento nos presenta muchos casos de una *acción constante* llevada a cabo por el Espíritu de Dios que, según el lenguaje bíblico, <<*se posa sobre el hombre*>>, como sucede con los sacerdotes, Moisés, Josué, David, Elías y Eliseo. Sobre todo *los profetas* son portadores habituales del Espíritu de Dios.

A través de la *mediación, carismática o estable*, de los jefes, jueces o reyes, profetas y sacerdotes, que preanuncian, tipifican y propician la venida del Mesías -ungido por el Espíritu como rey, profeta y sacerdote-, el Espíritu de Dios penetraba y conducía la historia de Israel (AG 17, I, 90, 1)<sup>38</sup>.

*Tipología y profecía, acontecimiento y palabra, son inseparables.* Forman una unidad estructural en la autocomunicación de Dios (Cfr. DV, 1) al servicio de la presencia salvífica del Verbo en el Espíritu -por anticipación y en virtud de la esperanza mesiánica en el futuro Mesías-, asegurada por gracias de mediación que preparan y tipifican la mediación “por excelencia”, sacerdotal profética y regal, del “*Unus Mediator*”-

---

<sup>38</sup>“El mismo *aliento* de Dios (El Espíritu Santo), que anima al universo desde el momento de la creación, comunica una fuerza sobrehumana "a los personajes llamados a empresas especiales para la guía y la defensa del “pueblo de Dios”, como la fuerza física concedida a Sansón (cfr. Jc 14, 6), la investidura de Gedeón (cfr. Jc 6, 34), la victoria en la lucha de Jefé con los amonitas (cfr. Jc 11, 29). En otros casos hallamos que el Espíritu de Dios no sólo *reviste* sino también *arrebata* al hombre (Elías: cfr. 1 R 18, 12), obra los transportes y los éxtasis proféticos, concede la capacidad de interpretar los sueños (José en Egipto: cfr. Gen 41, 38). En todos estos casos se trata de una acción de carácter inmediato y transitorio -que podríamos definir *carismática*- para el bien del pueblo de Dios". (AG, 22-VII-90).

Se ha observado, que si bien todas *las profecías* anuncian a Cristo, *algunas* están especialmente *referidas al anuncio del Mesías* -que iba a ser, según anunciaron los oráculos proféticos, lleno del Espíritu del Señor-, y por lo tanto a *la misión visible del Unigénito del Padre* -siempre unida a la del Espíritu, en la plenitud de los tiempos mesiánicos, en la perspectiva neotestamentaria- y *otras a la misión invisible del Espíritu vivificante* que el Mesías derrama en los corazones transformándolos e imprimiendo en ellos la ley de YHWH. Esta observación exegética ha sido recogida por el nuevo CEC.

Dos líneas proféticas se van a perfilar, una se refiere a la espera del Mesías, la otra al anuncio de un Espíritu nuevo (el mismo Espíritu del Mesías que nos comunica como Salvador).

1/ Los rasgos del rostro del Mesías esperado comienzan a aparecer en el Libro del Emmanuel (cf Is 6, 12) ("cuando Isaías tuvo la visión de la Gloria" de Cristo: Jn 12, 41), en particular en Is 11, 1-2. ("Saldrá un vástago del tronco del Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el Espíritu del Señor: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor del Señor"). Los rasgos del Mesías en Los Cantos del Siervo (cf Is 42, 1-9; cf Mt 12, 18-21. Anuncian el sentido de la pasión de Jesús, e indican así cómo enviará el Espíritu Santo para vivificar a la multitud: no desde fuera, sino desposándose con nuestra "condición de esclavos" (Flp 2, 7). Tomando sobre sí nuestra muerte, puede comunicarnos su propio Espíritu de vida.

2/ Los textos proféticos que se requieren directamente al envío del Espíritu Santo son oráculos en los que Dios habla al corazón de su Pueblo en el lenguaje de la Promesa, con los acentos del "amor y de la fidelidad" (cf Ez. 11, 19; 36, 25-28; 37, 1-14; Jr 31, 31-34; y Jl 3, 1-5, cuyo cumplimiento proclamará San Pedro la mañana de Pentecostés, cf Hch 2, 17-21)". (Cfr. CEC 711 716).

Se ha observado también que, paralelamente a la *corriente masculina, sacerdotal, profética y regal*, que anuncia proféticamente y anticipa tipológicamente al Mesías, hay *otra corriente femenina* -también *tipológica y profética*- *referida a María y a la Iglesia*, que es esencial para entender -en una de sus dimensiones esenciales- la entera historia de la salvación<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup>Esa es la tesis central del estudio capital de I. de la POTTERIE, *María y el Misterio de la alianza*, Madrid 1995. A esta corriente tipológica y profética hace referencia el nuevo Catecismo. <<A lo largo de toda la Antigua Alianza, la misión de María fue *preparada* por la misión de algunas antas mujeres. Al principio de todo está Eva: a pesar de su desobediencia, recibe la promesa de una descendencia que será vencedora del Maligno (cf Gn 3, 15) y la de ser la Madre de todos los vivientes (cf Gen 3, 20). En virtud de esta promesa Sara concibe un hijo a pesar de su edad avanzada (cf. Gen 18, 10-24; 21, 1-2). Contra toda expectativa humana Dios escoge lo que era tenido por impotente y débil (cf 1 Cor 1,27) para mostrar la fidelidad a su promesa; Ana, la madre de Samuel (cf 1S1), Débora, Rut, Judit y Ester, y muchas otras mujeres. María "sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que esperan de Él con confianza la salvación que acogen. Finalmente, con ella, *excelsa Hija de Sión*, después de la larga espera de la promesa, se cumple el plazo y se inaugura el nuevo plan de salvación>> (Lg 55). (CEC. 489).

J. F. Michaud piensa, con razón, que el título Mujer aplicado por Jesús por Jesús a María en clara alusión de Gen. 3, 15 y Ap 12, 1, implica que ella simboliza la Hija de Sión, también llamada Virgen de Sión y Madre de Sión, recurrente en numerosas profecías mesiánicas. “María es vista así en el interior de una gran corriente mesiánica femenina, que prepara la comunidad mesiánica, que desemboca en María; inferior, aunque paralela, a la masculina (las figuras de Moisés, del Profeta, del Mesías, del Servidor, el Hijo del hombre etc.) que desemboca en Jesucristo. Es una corriente vinculada a los temas de la ciudad de Sión de Jerusalén”<sup>40</sup>.

Según I. de la Potterie esta línea tipológica y profética femenina -que hace referencia a la que Von Balthasar denomina dimensión o *rostro mariano de la Iglesia*- alude al don libre de la esposa, que hace efectiva la salvación- cooperando con el don salvífico de Dios por Cristo en el Espíritu: “*La significación eclesial y mariana de la Hija de Sión es la síntesis de la entera historia de la Salvación vista desde un lado humano*”, en tanto que debe cooperar libremente con el don de la esposa para que se realice la obra de la redención de los hombres, uno a uno. (Ibid, 314).

#### **b. Movimiento ascendente de retorno al Padre (Merkabah)**

En la Antigua Alianza el don del Espíritu, antes de Cristo venido, actuaba y estaba presente en quienes realizaban su obra: reyes profetas, fieles piadosos que le servían con fidelidad por las *gracias de mediación*, bien carismas *intermitentes*, bien más o menos *estables* en una doble línea, masculina y femenina, que anuncian el cumplimiento de la promesa a Abraham, que se cumple en la descendencia -en singular- de la Mujer, la Hija de Sión de los tiempos mesiánicos. Eran gracias ordenadas al bien de la comunidad, en virtud de la presencia salvífica cuasi-sacramental del Verbo y del Espíritu (la *Schekinah*) en el Arca de la Alianza -en permanente oferta de salvación al pueblo sacerdotal de la antigua alianza-, centro del culto y de la pervivencia misma de Israel como pueblo de Dios. Tales gracias de mediación *se ordenaban a la comunión salvífica con Dios que se actuaba* solamente en *aquellos que libremente abrían su corazón al don salvífico* ofrecido en aquellas mediaciones de la *doble misión visible trinitaria* (visible, repito, en sentido amplio) cooperando activamente con él.

---

<sup>40</sup>Cf. J. F. MICHAUD, *Marie et le femme selon Saint Jean*, en <<Eglise et Theologie>> 7 (1976), 379-396. *La mujer del Protoevangelio sería tanto Eva como María: Eva, de modo inicial, imperfecto, y María, de modo perfecto. La razón fundamental es esta: Las enemistades (imperfectas) entre el diablo y Eva con su linaje comienzan desde la penitencia de Eva, y debían tener un perfecto cumplimiento -a través de una larga serie de mujeres santas, en las que la tradición ha visto tipificada a María- en María. En el v.15 se habla proféticamente de otra mujer, de una mujer futura, diversa de aquella de la que el texto había hablado hasta aquel momento, puesto que sólo a esta mujer futura pueden atribuirse la enemistades absolutas (y por tanto, la impecabilidad) enunciadas en aquél versículo. Es <<la Mujer>> de Caná (Jn 2, 4), del Calvario (Jn 19, 25) y del Apocalipsis (Ap 12, 1), que, en su sentido pleno, es nombrada en su verdadera identidad de arquetipo perfecto de la Iglesia; la cual, como nueva Eva, participa de la condición inmaculada y fecunda de la Mujer. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, cit., 548 ss.*

Se trata de *la acción santificante del Espíritu Santo, destinada a la transformación interior de las personas para darles un corazón nuevo*, unos sentimientos nuevos. En este caso, el destinatario de la acción del Espíritu del Señor no es la comunidad sino la persona en particular.

Esta segunda acción *por la misión invisible del Espíritu aunque presente y efectiva desde las puertas del paraíso perdido*, empieza a manifestarse, de manera refleja, relativamente tarde en el Antiguo Testamento. Los primeros testimonios los encontramos en el libro de Ezequiel, donde Dios afirma: *Os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un Espíritu nuevo, cambiaré vuestro corazón de piedra por uno de carne. Pondré mi Espíritu dentro de vosotros y haré que viváis según mis preceptos, y haré que observéis y pongáis en práctica mis leyes* (Ez 36, 26-27). En el salmo 51, el "Miserere", encontramos otra alusión, donde se implora: *No me rechaces de tu presencia y no me prives de tu Espíritu*.

El Espíritu del Señor empieza a configurarse como *una fuerza de transformación interior que cambia al hombre y lo eleva por encima de su maldad natural, hacia alturas donde habita YHWE*, sobre la *Merkabah* de los querubines, como Elías fue arrebatado por el carro de fuego, suprema aspiración de la mística judía.

En este sentido, hemos de discernir en las grandes pruebas del pueblo elegido -muy especialmente en la purificación del exilio- otros tantos "*kairoi*" de *ascenso en el proceso de retorno a Dios* por la gracia que -como *sombra de la Cruz salvífica*- actúa antes de la venida del Mesías<sup>41</sup>.

<<El olvido de la ley y la infidelidad a la Alianza llevan a la muerte: el Exilio, aparente fracaso de las Promesas, es en realidad, fidelidad misteriosa del Dios Salvador y comienzo de una restauración prometida, pero según el Espíritu. Era necesario que el Pueblo de Dios sufriese esta purificación (cf Lc 24, 26); el Exilio lleva ya la sombra de la Cruz en el designio de Dios, y el resto de los pobres que vuelven del exilio es una de las figuras más transparentes de la

---

<sup>41</sup> <<La ley, signo de la Promesa y de la Alianza, habría debido regir el corazón y las instituciones del Pueblo salido de la fe de Abraham. "Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza... seréis para mi un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19, 5-6; cf 1, P 2, 9). Pero después de David, Israel sucumbe a la tentación de convertirse en un reino como las demás naciones. Pues bien, el Reino objeto de la promesa hecha a David; pertenecerá a los pobres según el Espíritu>> (CEC 709). Esos "pobres" (*anawim YHWE*) constituyen, después del exilio "el resto de Sión, "que serán llamados santos y serán inscritos para sobrevivir en Jerusalén" (Is, 4, 2-3). Este resto -tan recurrente en los profetas, en especial desde el exilio es la supervivencia cualitativa del pueblo elegido, concretamente, es ese reducido grupo de supervivientes que, tras el regreso del exilio, habrá de ser diezclado y purificado aún (Zac 1, 3; 8, 11), pero que pese a todo subsistirá y será testigo, a la vez, de la *cólera de YHWH* contra su pueblo y sobre todo de su gracia y de su fidelidad. *Ese "resto" no es, pues, un simple resto sociológico, una simple reliquia; sino un germen y una esperanza, un Israel cualitativo*. En efecto, en él se recapitula y se totaliza realmente todo el pueblo de Israel, por cuanto ese resto es el portador del factor constitutivo del pueblo de Israel, la promesa. Las naciones paganas, en cambio, no pueden tener un resto (Am 1, 8; Is 15, 9), mientras que del resto de Israel surgirá un día Aquel que por sí solo recapitulará y salvará al Israel nuevo: el único restante del calvario, como alguien les ha llamado>>. P. FAYNEL, *La Iglesia, I*, Barcelona 1982, 41.

Iglesia" y la raíz del olivo de la que ella brotaría. En el se insertarían los pueblos gentiles>>(CEC n.710).

*Con todo es indiscutible que el Espíritu no fue dado ni revelado bajo la Antigua Alianza en las mismas condiciones que en la Nueva, la de la Encarnación y de Pentecostés. Los textos escriturísticos hacen clara alusión a una diferencia de estatuto. Esta diferencia es innegable. Todo el mundo la reconoce<sup>42</sup>, pues está claramente manifestada en el Nuevo Testamento. Especialmente tajante es la afirmación de S. Juan: <<Pues aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía>> (Jn 7, 39). Es la afirmación rotunda de que la pascua-glorificación de Cristo inauguró un régimen nuevo en la comunicación del Espíritu a los hombres. ¿Cómo interpretar estos textos?*

*Los padres de expresión griega, Ireneo, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y algunos latinos (Tertuliano) siguen éste y los otros enunciados escriturísticos equivalentes al pie de la letra y distinguen, hasta llegar a oponerlos, no sólo los regímenes antiguo y nuevo, sino la condición de la gracia antes y después de Cristo. Antes de él, existían dones del Espíritu, pero el Espíritu no había sido dado aún personalmente. No habitaba sustancialmente en los fieles.*

*El conjunto de los latinos -Agustín, León Magno, Tomás de Aquino- reconocen la diferencia de régimen de las dos alianzas, pero sostienen que los justos del Antiguo Testamento, personalmente sobre la base de su fe en el Cristo venidero, disfrutaban de la misma situación que los cristianos y que tenían, como estos, la cualidad de hijos de Dios y la habitación sustancial del Espíritu Santo. La encarnación y pentecostés supusieron únicamente una difusión más amplia y más abundante de esta gracia y de esta presencia del Espíritu. Esta misma posición sostuvieron León XIII y Pío XII<sup>43</sup>.*

*No parece concebible -los esfuerzos que se han hecho para sostener la tesis contraria que citamos en nota no son convincentes<sup>44</sup>- una gracia justificante que no*

---

<sup>42</sup>Cfr. Y CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit 278 ss. En su comentario de 1 Cor 15 (lect. 7: ed Cai, nº 993), Tomás escribe: *Sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam* (y de esta manera no fue sino alma viviente) *ita et Christus perfectionem sui esse in quantum homo per Spiritum Sanctum* (y así puede ser Espíritu que da la vida).

“Yo os digo: entre los nacidos de mujer, no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él” (Lc 7, 28; cf Mt 11, 11). “La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el evangelio del reino de Dios” (Lc 16, 16). “Ni yo mismo le conocía; pero Aquél que me envió a bautizar con agua me dijo: “Aquel sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que ha de bautizar con el Espíritu Santo” (Jn 1, 33; cf Mt 3, 11; Act 1, 5). Sobre el tema, cfr. Y. CONGAR, apéndice III de *Le mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse* (<<Lectio divina>> 22), París 1958, 1963., 302-342.

<sup>43</sup>León XIII, encíclica *Divinum illud munus* (ASS 29) [1987] 650-651; Pío XII, encíclica *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943] 206-207).

<sup>44</sup> Recientemente ha habido propuestas de aproximación a la perspectiva griega.

G. PHILIPS (*La grâce des justes de l'Ancien Testament*, <<Ephem. Theol. Lov.>> 23 (1947) 521-556; 24 (1948) 23-58)) admite que la gracia de los justos del Antiguo Testamento es la única gracia de Cristo con su efecto de justificación. Pero, tomando de nuevo la idea lanzada por el padre M. de la TAILLE de la gracia como *actuación creada por el Acto increado*, consideraba esta gracia como dependiendo del tiempo de las preparaciones,

*sea consecuencia de la inhabitación*, misión del Espíritu configuraste con Cristo, de cuya plenitud de Filiación y de gracia capital hace partícipe por anticipación a cuantos tenían en Él puesta su confianza. Después de la derrota en Trento de la tesis de Seripando tras el discurso de Lainez sobre la justificación (el único que aparece, en su integridad, recogido en la actas del Concilio) no parece posible separar justificación de gracia sobrenatural de filiación.

A mi modo de ver, la diferencia fundamental -de orden cuantitativo- era consecuencia de la ausencia del cauce sacramental de la Iglesia institucional. Es evidente que la vinculación a la misma por los caracteres sacramentales -que postulan innumerables gracias "crificantes", de mediación y de vida sobrenatural- conducen, de suyo, a una plenitud de gracia creada antes impensable. Pero se trata obviamente de *una diferencia meramente gradual de una realidad sobrenatural -de gracia creada- sustancialmente una.*

Por eso, aunque en la antigua ley Dios mismo se daba a los hombres con sus dones salvíficos, justificándolos e inhabitando en ellos, no alcanzaba ni de lejos la plenitud de la nueva Alianza. En ella se da el Espíritu sin medida. Tampoco esta plenitud era entonces absoluta, pues otorgaba sólo -antes de la Parusía- las primicias del Espíritu en espera de la consumación escatológica. Una nueva comunicación del Espíritu la llevará entonces -como veremos- a su fructificación definitiva en el Reino consumado de la recapitulación de todo en Cristo.

*Esta parece ser la interpretación de Juan Pablo II en sus conocidas catequesis sobre el Espíritu Santo* (en las AA. GG. de Febrero y Marzo de 1990), especialmente en su Comentario al Salmo 50. Las gracias de mediación de los personajes ungidos de la antigua ley se ordenaban a la santidad del pueblo de Dios.

“El Espíritu divino, según la Biblia, no es sólo luz que suscita profecía o las funciones de mediación cultural o de guía del pueblo, sino también fuerza vital que santifica”. En efecto, el espíritu de Dios comunica la santidad, porque Él mismo es

---

teniendo necesidad de una nueva actualización, ligada a las misiones históricas del Hijo y del Espíritu, para obtener los efectos plenos de la gracia de filiación e inhabitación. De esta manera la diferencia entre estos justos y los cristianos no era solamente de grados individuales, como se dan entre un alma y otra dentro del cuerpo místico, sino de grados “económicos” Y. CONGAR (*El Espíritu Santo*, cit. 278 ss.) propone una hipótesis parecida). "La gracia -escribe- no es una mera realidad creada en nosotros (como una cosa). Antes que eso es complacencia y acto de Dios: el hecho de haberla creado deriva de ese acto, y luego siguen su cualidad, el grado y el modo. Desde los patriarcas hasta nosotros, desde María hasta el más humilde de los fieles, existe un único plan de *charis*, gracia y dones diversos *kata ten kharin*, según la gracia. Si Dios se complace hoy en nosotros como miembros efectivos del cuerpo de su Hijo amado y nos da <<a beber>> de su Espíritu (1 Cor 12, 13), se complacía también de los justos de la Antigua Disposición en cuanto estaban ordenados a Cristo y a la promesa del Espíritu; tendían estos a su cumplimiento como desde lejos. Su gracia de justicia sólo podía alcanzar el grado normal supuestas la venida de Cristo y su Pasión". Hasta entonces, según Congar, la gracia justificante no ejercía en ellos los efectos formales o frutos de filiación o inhabitación. Ilustra su interpretación en la revelación de Cristo a los espíritus en prisión cuando descendió a los infiernos "para que vivan en espíritu según Dios" (1 Pe 3, 19), liberando con su contacto, las virtualidades de una gracia que no podía alcanzar su término.

<<espíritu de santidad>>. Se atribuye este apelativo al espíritu divino en el capítulo 63 del Libro de Isaías”<sup>45</sup>.

*Una cosa es, según Juan Pablo II, la conciencia -ausente entonces-, y otra la realidad de la gracia de inhabitación del Espíritu Santo, que actuaba por anticipación de su donación salvífica desde el trono triunfal del Calvario, en los corazones que tenían puesta su confianza en la obra salvífica del Mesías prometido. Él era la descendencia de la Mujer (Gen 3, 15) y de Abraham (ambos en singular), que aplastaría la cabeza de la serpiente, asociando a su victoria sobre ella, a la Mujer, María, la nueva Eva, y a su stirpe, o descendencia espiritual colectiva (la Iglesia), en la mordedura del talón, que no es otro que la pasión del nuevo Adán que recapitula los sufrimientos de la Iglesia peregrina en su pasión mística provocada por la descendencia de la antigua serpiente (cfr Gen 3, 15). Esta mordedura alude, según el testimonio de la tradición, a la Pasión y muerte del nuevo Adán, pues, a hora de la glorificación del Hijo del hombre en la que todo lo atrae hacia sí, recapitulando, como nuevo Adán, uno a uno, a todos los hombres que aceptan el don de Dios desde Abel hasta el último de los elegidos a los que hace partícipes de la obra de la salvación del mundo.*

"El Espíritu Santo, que obra en Simeón, está presente y realiza su acción también en todos los que, como aquel santo anciano, han aceptado a Dios y han creído en sus promesas, en cualquier tiempo" (AG 20-VI-1990, 5)

Es el mismo razonamiento clásico de la Mariología que ha pasado al Magisterio de Juan Pablo II.

"La concepción inmaculada constituye para ella, de forma anticipada, la participación en los beneficios de la Encarnación y de la Redención, como culmen y plenitud del <don de sí>> que Dios hace al hombre. Y esto se realiza por obra del Espíritu Santo" (AG 18-IV-1990, 4)

---

<sup>45</sup>Por ello, Dios prometió el don del Espíritu a los corazones, en la célebre profecía de Ezequiel, en la que dice: <<Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros... Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras impurezas y de todas vuestras basuras os purificaré. Yo os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo... Infundiré mi espíritu en vosotros...>> (Ez 36, 32-27). <<Aquél día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para lavar el pecado y la impureza>> (Za 13, 1-2; cfr Jr 23, 9 s; Ez 13, 2 ss).

En el Antiguo Testamento la exigencia de santidad está fuertemente vinculada a la dimensión cultural y sacerdotal de la vida de Israel. Los ungidos deben ser santos. El culto se debe tributar en un lugar <<santo>>, lugar de la Morada de Dios tres veces santo (cfr Is 6, 1-4). La nube es el signo de la presencia del Señor (cfr Ex 40, 34-35; 1 R 8, 10-11); en la tienda del desierto y en el Templo de Jerusalén (Ex 25, 8; 40, 34-35; 1 R 8, 10-13; Ez 43, 4-5).

Ahora bien, <<el Altísimo no habita en casa hecha por mano de hombre>> (Hch 7, 48). Una casa material, el templo y su arca de la alianza no puede recibir plenamente la acción santificadora del Espíritu Santo, y por tanto no puede ser verdaderamente <<morada de Dios>>. *La verdadera casa de Dios debe ser <<casa espiritual>>*, como dirá San Pedro, formada por piedras vivas, es decir, por hombres y mujeres santificados interiormente por el Espíritu de Dios (cfr 1 Pe 2, 4-10; Ef 2, 21-22)

que también hace referencia al caso prototípico y culminante de S. Juan Bautista, presantificado en el seno de su madre, con vistas a la inminente preparación a la plenitud de la autocomunicación de Dios, en Jesucristo a la Encarnación del Verbo por obra del Espíritu. De manera análoga todos los justos de la antigua disposición - del pueblo de la antigua Alianza y de los otros pueblos que esperaban con voluntad recta la salvación- eran templos del Espíritu e hijos de Dios constituidos por Él por participación de la plenitud de la Capitalidad de Cristo que santificaba a los justos anteriores a la venida de Cristo. Suscitaba ya desde las puertas del Paraíso, su libre aceptación del Don salvífico que a todos ofreció el Mesías desde su triunfo en el trono de su realeza, anunciado, especialmente, por los poemas del Siervo sufriente, al que alude tipológicamente el libro de Job; la Cruz salvadora.

*Importa subrayar esta subordinación radical de Israel a Cristo. De Él -y exclusivamente de Él- deriva la tan justamente denominada -si se entiende bien- "israelítica dignitas". (A veces se malinterpreta -también por algunos católicos- como si el judaísmo actual, fuera un camino de salvación "a se").*

Santo Tomás explica el verdadero sentido de la afirmación del Apóstol, en Rom. 11, 18, donde dice: <<no eres tú quien sostiene a la raíz, sino la raíz a tí>> (*Lectio supra Joannes*): <<Cristo será la raíz de Jesé, porque aunque proceda de Jesé según la carne, sin embargo con su poder sostuvo a Jesé y le infundió la gracia>> (el principio siempre es el mismo: que la Palabra, el Verbo, es quien mueve el Universo con la fuerza del Espíritu).

*La línea genealógica de la filiación espiritual de Dios, a través de la fe de Abraham, pasa así en línea recta por los Profetas, Moisés y David, concluyendo en Cristo. Pero Cristo es el verdadero Principio de la fe, y lo anterior a Él lo es solamente en sentido histórico, no ontológico: Él es el "germen" de todo, antes y después (el Siervo germen anunciado por los profetas).*

Jesé, padre de David, no sería padre del Mesías según la carne y según la fe si no hubiese sido sostenido por el poder del Hijo de Dios, que le había predestinado para esa misión. Y aún más: Cristo era, sí, hijo de Israel; pero no es -en ningún sentido- la dignidad israelítica del pueblo de la Alianza, la que funda la de Cristo, como si Su dignidad dependiese y estuviese causada por la dignidad de ellos, sino que ellos son hebreos en cuanto ordenados a Cristo, y su dignidad desciende de Su dignidad, su elección de Su elección, su santidad de Su santidad; su filiación adoptiva, finalmente, de ser Él el amadísimo Hijo consustancial al Padre.

## **B. VERBUM INCARNATUM**

Al Espíritu Santo le ha sido confiada la misión de actualizar en el tiempo el designio amoroso de Dios que, a partir de la creación del universo, especialmente del hombre creado a <<imagen y semejanza de Dios>> y <<hablando por medio de los

profetas>> manifiesta progresivamente el Logos de Dios en la historia. *Y es el Espíritu quién, en la <<plenitud de los tiempos>>, hace que se realice el vértice de la autocomunicación de Dios con la humanización del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María* (cf. Lc 1, 35), solidario con todos y cada uno de los hombres, a título de cabeza potencial de un organismo de salvación que reúne a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11, 52), y todo lo recapitula (Ef 1, 10).

### **1. La recapitulación de todo en Cristo, nuevo Adán.**

Cristo representa la realidad de todo cuanto le precedió y Él recapitula en cuanto hombre, nueva Cabeza de la humanidad redimida.

Recapitula en primer lugar -según escribe S. Ireneo en su célebre obra “Demonstratio” (“Apoidexis”), tan citada aquí- *la naturaleza humana* en su realidad concreta e histórica<sup>46</sup>, y en las diferentes edades del hombre individual: “Pasó por todas las edades, niño con los niños, para santificarlos; joven con los jóvenes, ofreciéndoles su ejemplo” (II, 22, 4).

Alcanza, pues, a todas las *generaciones humanas*: “Lucas muestra que la genealogía que va de Nuestro Señor a Adán abarca setenta y dos generaciones, por las cuales El unió el fin al origen. El Evangelista subraya, pues, que el Señor recapituló en Sí todos los pueblos dispersos después de Adán, todas las lenguas y todas las generaciones de hombres, con inclusión del propio Adán” (III, 22, 3).

Es más: esta recapitulación bajo el Verbo no se limita a los hombres, sino que abarca *todo el cosmos*, el de los espíritus y el de los cuerpos: “Recapituló en Sí todas las cosas, las de la tierra y las del cielo. Pero las que están en el cielo son espirituales<sup>47</sup>, y las que están en la tierra constituyen la economía concerniente al hombre” (V, 20, 2). Ireneo ve representada esta universalidad de la acción de Cristo en las cuatro dimensiones de la cruz<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup><<La equidad del Señor es cuádruple. Por eso diéronse cuatro alianzas a la estirpe humana: una antes de diluvio, bajo Adán; la segunda después del diluvio, bajo Noé; la tercera es la Ley, bajo Moisés; la cuarta renueva al hombre y lo recapitula todo en ella: es el Evangelio>> (*ibid* III, 11, 8).

<sup>47</sup><<Como Verbo de Dios, figura la cabeza del mundo supracelestial, espiritual, invisible, y, al propio tiempo, tiene soberanía sobre el mundo visible y corporal, asumiendo en Sí la primacía, y como se erige en cabeza de la Iglesia, lo atrae todo a Sí en el momento oportuno>> (III, 16, 6).

<sup>48</sup><<En realidad, el Verbo de Dios todopoderoso, cuya presencia invisible se expande en nosotros y llena el mundo entero, ejerce aún su influencia en el mundo en toda su longitud, anchura, altura y profundidad, pues, el Verbo de Dios está bajo la influencia de la equidad redentora, y el Hijo de Dios fue crucificado por todo y trazó el signo de la cruz sobre todas las cosas>> (Dem., 34).

<<Según la promesa de Dios, ha surgido un Rey eterno de la semilla de David, que lo recapitula todo en Sí>> (III, 21, 9). “Esta realeza universal se manifestará en la Parusía, en que Cristo resucitará toda carne y juzgará a toda criatura: <<La iglesia cree en la venida de Cristo glorioso, para recapitular todas las cosas y resucitar toda carne de toda carne de la raza humana, a fin de que delante de Cristo Jesús, Nuestro Señor, Dios Salvador y Rey, según la Voluntad del Padre invisible, se hinque toda rodilla en el Cielo, en la tierra y en los infiernos>> (I, 20, 1).

Por tanto, para Ireneo, *la humanidad de Cristo es el centro misterioso de la creación de Dios, el foco al cual converge todo, el lazo de unión de las cosas terrenas y las cosas celestes en el vértice de la autocomunicación de Dios que culmina en la Cruz, que todo lo atrae hacia sí*<sup>49</sup>.

*Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. "El Hijo del hombre nacido de mujer -escribe S.Ireneo- recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció", en cuya victoria asocia a la Mujer -María-, que es con Él también "causa salutis"*<sup>50</sup>. Es la raíz del misterio de la Iglesia, el Cristo total, "una persona mística" constituida a su vez -es "el misterio" por excelencia, el núcleo del misterio de Cristo que le fue manifestado a Pablo- *por la fecunda unión esponsal de dos personas en un sólo cuerpo (Ef 5,27) culminación del misterio de la alianza salvífica de Dios con los hombres*<sup>51</sup>.

*Desde su Encarnación, reúne en El -como nuevo Adán en el Seno de María, la nueva Eva- la humanidad de la que es solidario en cuanto hombre con su Divinidad. El conocido texto del C. Vaticano II, Cristo se unió en cierto modo a todo hombre*<sup>52</sup> no debe entenderse en el sentido de santificación pasiva, por contagio, sino de constitución en poder ser salvados los que libremente acepten el don salvífico (el Espíritu Santo que nos entrega en el holocausto de la Cruz) -por la fe y los sacramentos-<sup>53</sup>.

*Significa además -en un sentido escatológico-, la recapitulación final y triunfante de todo cuanto existe de perfección, de inteligencia, de amor y de belleza,*

---

<sup>49</sup> Cfr. J. DANIELOU, o. c., 56 ss; A. ORBE, *Parábolas evangélicas de S. Ireneo*, Madrid BAC 1972, t. II, 117-177.

<sup>50</sup> S. IRENEO, *Adv. haereses*, 5,21,1.

<sup>51</sup> *"Mystice autem per nuptiae intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae... et illud quidem matrimonium initiantum fuit in utero virginali"*. Sto. Tomás, In Ioann.2, 1.1, n.1. En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como "unidad de los dos" en "comunio personarum" en el matrimonio". "El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con Él (MD,9).

<sup>52</sup> *Gaudium et spes*, 22. Sobre la solidaridad de los hombres con Cristo desde la encarnación, es clásico el estudio de L. MALEVEZ, *L'Eglise dans le Christ*, "Rech. sc. theol. 1936.

<sup>53</sup> G.S. 22. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit., 825 ss., donde distingo los tres sentidos de la expresión "una persona mística", que forman Cristo y los hombres que vino a recapitular como nuevo Adán. 1. Solidaridad, desde la Encarnación, con todos los hombres -uno a uno- hasta la "hora" el sacrificio Pascual. 2. La Iglesia esposa, que nace del Costado abierto, que coopera a la salvación del mundo como sacramento universal de salvación. 3. El Cristo total escatológico de la recapitulación de todo en Él, cuando Dios sea todo en todos. Se evita así la banalización del Bautismo y de la Iglesia institucional en la línea de un falso cristianismo anónimo.

en la creación, por la redención consumada de Cristo glorioso entronizado a la derecha del Padre -de ella tratamos temáticamente más adelante-, cuando entregue el Reino al fin de los tiempos, en la transfiguración del Cosmos<sup>54</sup>.

*Se puede hablar, además, de otra recapitulación, esta vez de Cristo paciente, que es anterior y fundamento de aquella escatológica recapitulación final y triunfante; a saber, la recapitulación de toda la sangre inocente derramada desde el principio del mundo, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, a la que se refiere Luc. 11,50<sup>55</sup>. S. Ireneo la llama recapitulación de toda la sangre de los justos y de los profetas derramada desde el principio, que comprende también todas las cosas heridas por el pecado para salvarlas: "para salvar", al fin, en Él mismo, lo que había perecido al comienzo en Adán". Observa S. Jerónimo que esta recapitulación tiene lugar en las horas supremas que comienzan en la agonía y acaba en la inmolación de Cristo en la Cruz. Esto quiere decir que en el momento de su Pasión Jesús ha recapitulado en sí todos los sufrimientos de la humanidad. No ha cargado sólo con los pecados de todos, "factus pro nobis maledictum" <sup>56</sup>, sino que también ha llevado recapitulado en sí todo el dolor humano. "Como Él ha tomado mi voluntad, también ha tomado mi tristeza"<sup>57</sup>.*

*Esta recapitulación de dolores no hace referencia a los sufrimientos que el Señor ha padecido "personalmente" en el cuerpo y en el alma, que estudia la Summa Theologica (III, 46,5 y 6), sino a esa masa sin límites de los dolores físicos y morales de sus miembros potenciales, que ha cargado místicamente sobre sí por compasión, de tal manera que aquellos terribles sufrimientos personales no han sido la culminación de ese mar de dolor. PASCAL escribió en "Le Mystère de Jesús": "Yo pensaba en tí en mi agonía; no solamente para curar tus pecados, sino para sufrir contigo tus dolores". No es otro el fundamento del valor salvífico del sufrimiento*

---

<sup>54</sup>1 Cor. 15, 25-28.

<sup>55</sup>Cf. 23,35.

<sup>56</sup>Gal. 3,13.

<sup>57</sup>S. AMBROSIO, *De Fide, ad Gratianum imperatorem*, II c. 7, e. 33. Cf. Charles JOURNET, "L'entrée du Christ dans son Eglise pélerinante, Nova el vetera, 1954, I, p. 67 ss. J. MARITAIN, *De la grâce de l'humanité de Jesús*, París 1967., 40 ss.

<sup>57</sup>S. AMBROSIO, *De Fide, ad Gratianum imperatorem*, II c. 7, e. 33. Cf. Charles JOURNET, "L'entrée du Christ dans son Eglise pélerinante, Nova el vetera, 1954, I, p. 67 ss. J. MARITAIN, *De la grâce de l'humanité de Jesús*, París 1967., 40 ss.

*humano que coopera -aportando lo que falta a la pasión de Cristo- a la obra de la Redención, haciéndose presente en ellos en virtud de esa misteriosa “recapitulación” del nuevo Adán como Cabeza de la nueva humanidad rescatada en la Cruz salvadora.*

## ***2. El doble movimiento de las misiones trinitarias en la humanidad del Verbo encarnado.***

La primera y suprema maravilla -dice Juan Pablo II- realizada por el Espíritu Santo es Cristo mismo (AG, 18-III, 90, 3).

<<La concepción y el nacimiento de Jesucristo son la obra más grande realizada por el Espíritu Santo en la historia de la creación y de la salvación: la suprema gracia, "la gracia de unión" personal de la Humanidad de Jesús con el Verbo unigénito como Mesías, Único Mediador, fuente de todas las demás gracias, como explica Santo Tomás (cfr Summa Theol. III, q. 7, a. 13)... A "la plenitud de los tiempos" corresponde, en efecto, una especial plenitud de la comunicación de Dios uno y trino en el Espíritu Santo. "Por obra del Espíritu Santo se realiza el misterio de la unión hipostática", esto es, la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana, de la divinidad con la humanidad en la única Persona del Verbo-Hijo. (...)

>>El Espíritu santo que está en Dios como soplo de Amor, Don absoluto (no creado) de las divinas Personas, en la Encarnación del Verbo obra como soplo de este Amor para el hombre: para el mismo Jesús, para la naturaleza humana y para toda la humanidad. En este soplo se expresa el amor del Padre, que amó tanto al mundo que le dio a su Hijo unigénito a cuantos creyeron en Él (cfr Jn 3, 16). En el Hijo reside la plenitud del don de la vida divina para la humanidad. En la Encarnación del Hijo-Verbo se manifiesta, por tanto, de modo particular el Espíritu Santo como aquel que da vida. (...)  
(Juan Pablo II, AG 23, V, 1990, 1 y 4).

>>La naturaleza humana en Cristo alcanza el vértice más alto de la unión con Dios, habiendo sido concebido por obra del Espíritu Santo de forma tal que un mismo sujeto fuese Hijo de Dios y del hombre (Santo Tomás, Summa Theol. III, q. 2, a. 12, ad 3). No era posible al hombre ascender más arriba de éste vértice, así como tampoco es posible al pensamiento humano concebir una unión más profunda con la divinidad>>. (Juan Pablo II, AG 23, V, 1990, 6).a)

**a.Movimiento descendente (“Exitus”). Cristo constituido mediador de la nueva alianza en misteriosa solidaridad con todos los hombres como cabeza potencial de la nueva humanidad -nuevo Adán- por obra del Espíritu**

*Desde el primer momento de la concepción, este Hombre, que es el Hijo de Dios, recibe del Espíritu santo una extraordinaria plenitud de gracia de mediación y*

*de vida. Plenitud de mediación, por la gracia de unión* (hipostática) que lo constituye en Sacerdote, Profeta y Rey (Pontifex, según el orden de Melquisedeq) del que toda otra mediación salvífica es, o bien dispositiva -en la Antigua Ley- o participación que la hace presente manifestando su eficacia sin medida<sup>58</sup>. *Plenitud de vida*, de verdad y de gracia consumada por la visión beatífica de cuya plenitud todos recibimos (cfr. Jn 1, 14), correspondiente a la dignidad de su Persona divina (cfr Santo Tomás, *Summa Theol.* III, q. 7. aa. 1, 9-11) que alcanza a toda la humanidad del Hijo de Dios, a su alma y a su cuerpo. “Por obra del Espíritu Santo, es superada, en la Encarnación del Verbo -enseña Juan Pablo II (Ibid)-, aquella concupiscencia de la que habla el Apóstol Pablo en la *carta a los Romanos* (cfr Rom 7, 7-25) y que desgarraría interiormente al hombre”.

El cuerpo humano del Hijo de María participa plenamente en esta santidad con un dinamismo de crecimiento que tiene su culmen en el misterio pascual. así tendrá inicio un nuevo destino del cuerpo humano y de <<todo cuerpo>> en el mundo creado por Dios y llamado, incluso en su materialidad, a participar de los beneficios de la redención (cfr Santo Tomás, *Summa Theol.* III, q. 8, a. 2).

Juan Pablo II llega a afirmar que el Espíritu Santo ha dejado la impronta de su propia personalidad divina en el rostro humano de Cristo.

“Del examen de textos evangélicos emerge una verdad esencial: no se puede comprender lo que ha sido Cristo, y lo que es para nosotros, independientemente del Espíritu Santo. Lo que significa que no sólo es necesaria la luz del Espíritu Santo para penetrar en el misterio de Cristo, sino que se debe tener en cuenta el influjo del Espíritu Santo en la Encarnación del Verbo y en toda la vida de Cristo, para explicar el Jesús del Evangelio. El Espíritu Santo ha dejado la impronta de la propia personalidad divina en el rostro de Cristo.

Por ello, toda profundización del conocimiento de Cristo requiere también una profundización del conocimiento del Espíritu Santo. <<Saber quién es Cristo>> y <<saber quién es el Espíritu>>; son dos exigencias unidas indisolublemente, que se influyen mutuamente” (AG, 28, III, 90, 6).

Como decía San Josemaría E., “en Cristo la plenitud ha llegado ya. No hay una nueva meta a que llegar”. Todo lo acontecido en la historia anterior es mero despliegue del acontecimiento *CRISTO* en la Espiritu, bien por anticipación -antes de su venida- bien por derivación de su plenitud desbordante.

---

<sup>58</sup> Tanto en María -en el orden de la redención adquisitiva y en su efectiva dispensación-, como en las mediaciones de orden sacramental o carismática, que se otorgan para tener parte en la obra de la salvación- en el orden de la redención subjetiva nada más. A estos últimos pertenecen tanto los dones jerárquicos (fundados en los caracteres sacramentales) como carismáticos (concreciones de los anteriores en función de las divinas misiones eclesiales de los miembros de la Iglesia según su vocación personal).

*Esta plenitud de gracia -de mediación y de vida- del Hijo de Dios como hombre, como Hijo de María -santidad fontal, tiene su origen en la unión hipostática- por obra del Espíritu Santo -en la que se cumple la nueva y definitiva alianza salvífica que reconcilia al hombre con Dios-, que seguirá actuando en Cristo impulsándole al cumplimiento de su misión salvífica desde el “*ecce venio*” del instante de su ingreso en este mundo en el que se cumple la Encarnación redentora en un *movimiento ascendente hasta coronar su propia obra maestra cuando ofrece su vida por el Espíritu eterno* (Heb 9, 14) en el misterio pascual del que emerge la Iglesia formalmente constituida.*

**b) Movimiento ascendente (“reditus”) de progreso histórico de la humanidad de Cristo por obra del Espíritu hasta la consumación pascual.**

<<Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres>> (Lc 2, 52; cfr Lc 2, 40). De modo análogo, se puede también hablar del <<crecimiento>> en la santidad en el sentido de una cada vez más completa actuación -no sólo manifestación- de aquella fundamental plenitud de santidad con que Jesús vino al mundo a lo largo de la existencia histórica de Jesús hasta su consumación Pascual.

Aquí es esencial comprender bien, con todo -si queremos evitar graves desviaciones muy extendidas; muy viejas, pero muy pertinazmente presentes en la teología actual, también en la Cristología<sup>59</sup>- recordar *la llave* -como observa justamente el Card. Ch. Journet- que abre todas las cerraduras y *sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano*: cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición e la gracia santificante y del primer Adán, *lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo; y después, solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados; o prepara, bajo la influencia de una moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa*<sup>60</sup>. Tal es el principio, considerado por Santo Tomás en su aplicación última, que le permitirá ilustrar, bajo sus diversos

---

<sup>59</sup>Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Sobre la inteligencia humana de Cristo. Examen de las nuevas tendencias*, en Actas del XVIII Symp. de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 465-517. Muestra ahí como la perspectiva alejandrina (de arriba abajo) si bien complementaria a los de inspiración antioquena (de abajo arriba), - más atenta a la plena historicidad de la condición kenótica de siervo del “*perfectus homo*”-, debe primar sobre esta última, pues no es “*purus homo*”. De lo contrario encontraremos notables desviaciones como puede comprobarse en numerosas cristologías de abajo arriba no calcedonianas que ahí se examinan, junto con otras propuestas muy valiosas (J. Maritain, V. Balthasar, González Gil, p. ej.) que toman en consideración el pleno reconocimiento de la condición histórica de la existencia pre-pascual de Cristo, superando las deficiencias de la Teología clásica -poco sensibles a la condición histórica del hombre y a la profundización de la noción de conciencia-, pero sin abandonar la gran Tradición en continuidad de homogéneo desarrollo, en la línea ya emprendida entes en la Cristología francesa de entreguerras.

<sup>60</sup>S. Th. III, qu. 33, a, ad 3. Cfr. CH. JOURNET, *Introducción a la teología*, Bilbao 1967, 138.

aspectos, el mismo misterio de la aparición del “segundo Adán”. “El Cuerpo de Cristo -escribe él- fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: No hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; téngase ante todo cuidado con el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta”. Cristo poseyó la plenitud de gracia inmediatamente, no progresivamente. “*En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios*”<sup>61</sup>.

No debe olvidarse, que según S. Juan, la plenitud desbordante de gracia consumada, que implica la visión facial de Dios (*plenum gratiae et veritatis* Jn 1, 4), le corresponde desde que es constituido *mediador* en el instante del *ecce ancilla*, que es el del *ecce venio*, cuando “al encanto de las palabras virginales”<sup>62</sup> *el Verbo se hizo carne, propter nos homines et propter nostram salutem*, en plenitud de vida comunicativa, que implica gracia consumada en visión. Aunque no invadió aquella plenitud de modo plenario su Humanidad hasta la Pascua -sólo entonces entró su humanidad íntegramente en la *gloria* de su plena *semejanza divina*-, ya poseía, al

---

<sup>61</sup> S. Th. III, qu. 34 a. 1, ad 1.

No carece de interés un texto de la Venerable M. J. AGREDA, *Mística ciudad de Dios*, cit (n.144), que procede de un medio franciscano escotista, por su gran equilibrio, debido a la luz infusa, quizá, de que era beneficiaria:

“La formación del cuerpo, creación e infusión del alma y la unión de la individualidad humana con la persona del Verbo, sucedió y se obró en un instante; de manera que no podemos decir que es algún instante de tiempo, fue Cristo nuestro bien hombre puro, porque siempre fue hombre y Dios verdadero; pues cuando había de llegar la humanidad a llamarse hombre (en el instante del “fiat”), ya era y se halló Dios, y así no se pudo llamar hombre solo ni un instante, sino Hombre-Dios. Y como el ser natural, siendo operativo, se puede seguir luego la operación y acción de sus potencias, por eso, en el mismo instante en que se ejecutó la *encarnación fue beatificada el alma santísima de Cristo nuestro Señor con la visión y amor beatífico*, topando luego -a nuestro modo de entender (a)- sus potencias de entendimiento y voluntad con la misma divinidad que su ser de naturaleza había topado, uniéndose a ella por su sustancia, y a las potencias por sus operaciones perfectísimas, al mismo ser de Dios, para que en el ser y el obrar quedase todo deificado”.

(a) Hay, en efecto, prioridad de naturaleza de la gracia sustancial de unión respecto a la plenitud de gracia creada y la consiguiente visión beatífica, en el orden de la principalidad trascendental del Verbo asumente, pues es Él que, por obra del Espíritu *reifica* la humanidad asumida, en el momento del “fiat” haciéndole existir desde el primer instante en la fuente de Ser poseído incommunicablemente por el Verbo que “personaliza”, para siempre -y de manera inamisible- en la única Persona del Unigénito del Padre. Pero puede hablarse también de un “prius” -en el orden de la causalidad dispositiva- de la gracia consumada en la visión beatífica en orden a la unión hipostática “*causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*”. MARIA DE AGREDA pertenece a la tradición franciscana escotista, que subraya hasta el límite de la ortodoxia la orientación “de abajo arriba” del *homo assumptus* de la Escuela de Antioquía. Sabido es que las revelaciones privadas como consecuencia de la *synkatabasis* (SAN JUAN CRISÓSTOMO) o condescendencia con los modos de pensar y expresarse del beneficiario de ellas, se manifiestan a veces dejando intactas condiciones discutibles de escuelas o prejuicios de época, aunque sean auténticas, y no afecten a la ortodoxia y a su coherencia con la revelación bíblica. Es fácil detectarlo comparándolas entre sí en el tiempo y en el espacio. En toda la revelación se da tal condescendencia, pero las privadas no cuentan con la garantía de la inspiración y canonicidad bíblicas, exclusiva de la Revelación pública entregada en depósito a la custodia y declaración de la Iglesia, que la inmuniza de todo error.

<sup>62</sup> J. ESCRIVÁ de BALAGUER, *Santo Rosario*.

menos, en el ápice de su espíritu, aquella plenitud de gracia consumada que invadirá la integridad de su Humanidad en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23) en el trono triunfal de la Cruz. Es entonces cuando es *formalmente* constituido nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad a la que ha venido a "recapitular" (Ef. 1,6) en la nueva estirpe de los hijos de Dios.

Todos los *acta et passa Christi*, son *ejercicio de su mediación sacerdotal*, de infinito valor satisfactorio y meritorio -en virtud de la plenitud de caridad y gracia de su alma santísima-. Todos ellos son *causa salutis aeternae* (Heb 5, 9). Pero lo son *en tanto que finalizados intencionalmente al holocausto supremo de la Cruz* -el sacrificio del Calvario-, en obediencia amorosa al mandato de su Padre -de la Trinidad-, que es el *alma* de la Redención del Unus Mediator. El *pleroma* de gracia y de verdad del que todos recibimos la salvación, no admite crecimiento propiamente intensivo. En efecto, *Jesús es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática*, templo del Espíritu, *plenamente santificado por el Espíritu en su humanidad* -en el ápice de su espíritu creado-, en el "*fiat*" de María, en el instante mismo de su concepción. *Pero estaba sometido -como perfecto hombre que asumió el estado kenótico propio del siervo- a la ley del progreso histórico no en el sentido ontológico intensivo, sino una de progresiva penetración de aquella plenitud de gracia creada, por obra del Espíritu, en las dimensiones de su ser y obrar teándricos y en el nivel de conciencia explícita y comunicable de su Humanidad santísima*. Se produjeron venidas sucesivas del Espíritu, que la infundía progresivamente una caridad y obediencia infinitas (relativamente a cada estadio histórico de su existencia histórica como "viador"), impulsando su obra salvífica hasta su consumación pascual. Especialmente en el *Bautismo del Jordán y en la hora de Jesús*.

Debemos respetar los momentos privilegiados<sup>63</sup> o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, que manifiestan con claridad que se dan primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, dos momentos de actuación nueva de la *virtus* (de la eficiencia) del Espíritu de Jesús, en cuanto *es formalmente constituido (no sólo declarado) por Dios Mesías-Salvador y, posteriormente, Señor*. Antes de la Pascua el Espíritu es dado a Jesús; después de la muerte y resurrección es Jesús quien da el Espíritu, inaugurando el tiempo escatológico que caracteriza el peregrinar de la Iglesia en la historia.

El *acontecimiento del Jordán* es la inauguración de los tiempos mesiánicos. Ha terminado el tiempo de Juan; comienza el de Jesús. Jesús es declarado Hijo del Padre. Lo era ya, radicalmente, en sí mismo, como *Unigenitus a Patre encarnado*; se convierte -y es manifestado como tal entonces respecto a nosotros- en *Progenitus in multis fratribus*.

---

<sup>63</sup> Pueden destacarse otros especialmente significativos, como hace Juan Pablo II en sus espléndidas catequesis de 1990. Entre ellas la experiencia del desierto (AG 26-VII-96) el discurso en la sinagoga de Nazareth (Lc 4, 16 ss), y la oración de Jesús, , especialmente en al exultación en el Espíritu de Lc 10, 21 (AG 25-VII-90).

Desde su concepción, Jesús es ungido por el Espíritu. Pero con el bautismo esta unción se manifiesta en su realidad más verdadera, en su misión salvífica: Jesús es constituido Hijo de Dios por nosotros y por nuestra salvación. Él es el Cristo, el Mesías. Esta investidura y consagración de Jesús por parte del Espíritu es manifestada por San Pedro en su discurso en casa de Cornelio:

<<Vosotros conocéis lo que sucedió en el país de los judíos, cuando Juan predicaba el bautismo, aunque todo empezó en Galilea. Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios por la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo; porque Dios estaba con Él>> (Hech 10, 37-38).

El acontecimiento del Jordán no cambia absolutamente nada en Jesús mismo; pero señala -como observa Congar- un *kairos* nuevo en la historia de la salvación. Jesús entra en una nueva era, de la que habla Pedro (Act 10, 38). Esto le es revelado por la Voz. Entra de manera nueva en la conciencia de ser Hijo, Mesías, Siervo (Cf. Lc. 4, 18). Tendremos testimonio de ello inmediatamente en las tentaciones que intentan apartarle de su misión mesiánica de siervo, y en su primera declaración en Nazaret, a donde le conduce el Espíritu que ha venido sobre él<sup>64</sup>.

La “*Hora*” de Jesús, es el momento supremo establecido por el Padre para la salvación del mundo; la Hora de la glorificación del Hijo del hombre, cuando atrae todo hacia sí en el trono triunfal de la Cruz (cfr Jn 12, 23 ss.). Jesús muriendo a impulsos del Espíritu eterno (Heb 9, 14), que poseía como hombre en plenitud de gracia y de verdad, “transmitió el Espíritu” (Jn 19, 30); expresión que históricamente significa devolver al Padre, mediante la muerte, aquel soplo vital que de Él había recibido, pero que teológicamente indica también el don del Espíritu a los creyentes. *Aquel Espíritu que Él mismo ha recibido del Padre, se derrama ahora como fruto de la Cruz*, en el mismo momento en que, después de la resurrección, dirigiéndose a los Once, alentó sobre ellos y les dijo: “recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 22).

El estado de *kenosis*, de Siervo, culmina en la cruz y en el descenso a los infiernos; con la resurrección comienza otro glorioso, el del “sentarse a la derecha de Dios”. En el primer estadio Cristo recibió en Espíritu; fue santificado y guiado por él. En el segundo estadio, está “sentado a la derecha de Dios, es hecho semejante a Dios y, de esta manera, puede como hombre incluso, dar el Espíritu”. “La *elevación* mesiánica de Cristo por el Espíritu Santo alcanza su cumbre en la resurrección, en la cual se revela también como Hijo de Dios, “lleno de poder” (Juan Pablo II, Dev 24). La resurrección-glorificación es el momento decisivo para que Jesús adquiera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de “Dios” por medio del

---

<sup>64</sup>Si eres hijo de Dios haz prodigios, despliega tu poder. “Pero Jesús sabe que es el Siervo que ha venido a hacer la voluntad del Padre (Heb 10, 5-9). Por el Espíritu, seguirá el camino del Hijo-Siervo (Lc 4, 18 s), elegirá a los apóstoles (Act 1, 2), expulsará los demonios (Mt 12, 28; Lc 11, 20), aproximará, hará presente, el Reino de Dios como Reino de misericordia y de salvación (cf. Lc 10, 9-11. 21 s). Finalmente, se ofrecerá a sí mismo como Siervo (Mc 10, 45) y por el Espíritu (Heb 9, 14; cf. 8). Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., 41 ss.

Espíritu”. “Nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro” (Rom 1, 3-4)<sup>65</sup>.

Le ha *conferido no sólo la gloria, sino el poder de hacer hijos, derramando el Espíritu*<sup>66</sup>, porque el Espíritu es el que pone la vida de Cristo en nosotros, el que nos hace hijos en el Hijo, el que nos conduce siguiendo los pasos de Cristo, cuya Humanidad fue conducida por el Espíritu eterno (Heb 9, 14) a la glorificación (Jn 12, 23) fruto del holocausto de la Cruz: a la resurrección (Rom 8, 9-11. 14-17; Gál 4, 6; 1 Cor 12, 13). La humanidad de Cristo es el “órgano” de su divinidad para dar el Espíritu Santo. El mismo e idéntico Espíritu que fue dado a Cristo, que en él habita y le anima, es el que habita y anima a sus fieles, sus miembros. Así, “místicamente”, es decir, *por el Espíritu, se forma un solo ser filial, -el Cristo total que dice “Padre nuestro”; la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por obra del Espíritu. Es la Iglesia que brota del costado abierto de Cristo en la Pascua del Señor, que comienza su fase peregrina en Pentecostés hasta la Parusía del Señor.*

La efusión del Espíritu en Pentecostés -fruto del ofrecimiento redentor de Cristo y la manifestación del poder adquirido por el Hijo ya sentado a la derecha del Padre- formó la Iglesia.

### C. PLEROMA VERBI INCARNATI.

*A partir de "la hora" de Jesús -en la consumación del misterio pascual- la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu se convierte en la misión de la Iglesia. Ésta no se añade propiamente a aquélla doble misión trinitaria, sino que es su sacramento. El misterio de la Iglesia, que nace “quasi in occulto” del costado abierto de Cristo -cuando la adquiere como esposa con el don de su vida por la que, movido por el Espíritu Eterno (Heb 9, 14) le obtiene el don del Espíritu-, y se manifiesta públicamente en Pentecostés -es el misterio de la cooperación de los hombres con el don del Espíritu que se derrama en los corazones como fruto de la Cruz. Él enriquece a la Iglesia con dones jerárquicos y carismáticos -gracias de mediación de oferta salvífica a la libertad (movimiento descendente)- para que los hombres cooperen libremente a la obra de la salvación, a la comunión salvífica con Él que la caridad opera (movimiento ascendente de la retorno al Padre por la gracia que conduce a la gloria), en orden a la progresiva formación del Cristo total: “pleroma”*

---

<sup>65</sup>“Nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: *Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy*” (Act 13, 32-33). Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit. 75 ss.

<sup>66</sup><<No estaba todavía el Espíritu, porque no había sido todavía glorificado>> (Jn 17, 39b), debe entenderse en el sentido de que no había realizado su plena donación, y que toda donación anterior a la Pascua es irradiación de la misma, que dispone a la venida de Cristo y anticipa su plenitud. Es la consumación Pascual de su venida redentora cuando quedó constituido “causa salutis aeternae” (Heb 5, 9) de la humanidad caída.

del Verbo encarnado, que suele describirse -en especial desde Bossuet-, como “el Cristo derramado y comunicado”; una encarnación “*in fieri*”: una suerte de encarnación continuada.

*En la fase peregrina de la Iglesia la santificación no alcanza todavía su pleno despliegue en la integridad de las dimensiones de la persona.* San Pablo se refiere a ello con la expresión "primicias del Espíritu", que brota de la plenitud desbordante de mediación y de vida de Cristo, nuevo Adán y cabeza de la humanidad redimida. Son las “semillas” que el Espíritu Santo hace fructificar con la cooperación humana, que preparan y anticipan en la intimidad de los corazones la recapitulación de todo en Cristo en un universo trasfigurado en el que Dios será todo en todos.

El don salvífico del Espíritu que Cristo mereció en la Cruz, *-don del Esposo-* posibilita y postula el *don de la Esposa* con cuya activa cooperación, se realiza la obra de la salvación. *He aquí por qué parece preferible privilegiar la imagen de la Esposa -la Virgen y Madre de Sión de la tradición profética-*, que contribuye con su propia aportación a su propia autorrealización como pueblo de Dios Padre, que coincide con la estirpe espiritual de la Mujer del Protoevangelio y el Apocalipsis. La estirpe de la Mujer no es otra que el Pueblo de Dios Padre que tiene por cabeza a Cristo, congregado por el Espíritu que brota de su costado abierto<sup>67</sup>, que habita en el Cuerpo del Cristo total como en un templo, congregado por las “dos manos del Padre” hasta que se complete el número de los elegidos.

*Esa imagen subraya el rasgo esencialmente constitutivo -verdadera razón formal del ser de la Iglesia-* en tanto que consumación del misterio de la alianza que es el Pueblo de Dios Padre como Pueblo sacerdotal, que debe cooperar con Cristo su Cabeza, por la fuerza del Espíritu, en la realización del designio salvífico del Padre. La autocomunicación de Dios por el Verbo en el Espíritu, culmina en el misterio de la unión sponsal de Cristo con la Iglesia en la unidad de los dos en un sólo cuerpo, en orden a la progresiva formación del Cristo total.

Esta fase postpascual da origen a la Iglesia, como sacramento universal de la comunión de los hombres con Dios y entre sí, que deriva de la plenitud desbordante de mediación y de vida del Verbo encarnado, constituido en la Pascua (Rom 1, 3) en

---

<sup>67</sup>En el título del C.VIII de LG "*La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*" I. de la POTTERIE (*María en el misterio de la Alianza*, Madrid, trad. BAC. p.4) percibe un eco del célebre texto de los Efesios (S,32): "gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia". "En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo y la Iglesia la esposa (cf.2 Cor 11,2; Ef 5,32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a situar a la Virgen María en este contexto del misterio <<esponsal>> de Cristo y de la Iglesia". Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación sponsal con Dios" (p.5) como "primera Iglesia" (Cf J. RATZINGER, H. Urs Von BALTHASAR, *Marie, première Eglise*. trad. Ed Paulinas, 1981), como la Mujer que representa todas las criaturas, al Israel de Dios, la humanidad prerescatada, que Dios ha desposado, para divinizarla en Él (Geneviève HONORÉ, *La femme et le mystère de l'Allice*, París 1985) como hija de Sion en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación. Así lo demuestra I. de la POTTERIE en esta obra verdaderamente capital.

plenitud integral de Filiación, Nuevo Adán Cabeza de la humanidad conquistada al precio de su sangre, movido por el Espíritu eterno (Heb 9, 14). Comienza entonces el despliegue de aquella plenitud de Cristo (Ef 1, 23), en la Iglesia del Verbo encarnado<sup>68</sup>, por obra del Espíritu que brota de su Humanidad glorificada como fruto de la Cruz: el Cristo total que se va autorrealizando con su propia cooperación como esposa y corredentora, a lo largo de toda la historia de la salvación. *Antes de Cristo venido actuaba ya aquella plenitud por anticipación* incoativa y prefiguración dispositiva de la misma como encarnación antes de la Encarnación. Después de Pêntecostés -como encarnación continuada- *por derivación* a través de la instrumentalidad sacramental de la Iglesia que comienza a formarse en el cenáculo de Jerusalén, primicias y germen de la plenitud escatológica del Cristo total.

**1. *En que sentido se puede y se debe hablar de una Encarnación continuada, evitando todo pancristismo.***

H. MÜHLEN rechaza la imagen de la Iglesia inspirada en S. Ireneo y Bossuet, como encarnación continuada (Möhler), entendida como despliegue de su plenitud desbordante de verdad y de vida después de su consumación pascual. A mi parecer, esa negación deriva de no haber advertido suficientemente la inseparabilidad de la doble misión que aquí estudiamos monográficamente. Veámoslo a título de disgresión clarificadora.

*En la Encarnación deben distinguirse*, como veíamos, *dos momentos sucesivos*, en sentido no temporal sino lógico. *En el primero el Espíritu Santo obra la unión hipostática* (cfr. AG, 6-IV-1990, 1) de la humanidad que formó en el seno de María, con el Verbo, que asume a aquella humanidad personalmente comunicándola su propia hipóstasis. En el *segundo*, consecuencia de la gracia de unión -a ella connatural y como derivación necesaria-, *la plenitud de gracia creada*; una plenitud siempre creciente *hasta la consumación Pascual* (en el preciso sentido que hemos expuesto aquí), cuando desbordará como cabeza -nuevo Adán- de la nueva creación redimida -*formando por obra del Espíritu, que se derrama desde su costado abierto, la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, que es la Iglesia: su "pleroma"*.

H. MÜHLEN separa -en todo este proceso que acabamos de describir- la doble misión trinitaria, a mi juicio, más de lo debido. *Ve en la Encarnación, como tal* -en su primer momento constitutivo-, *sólo la misión del Verbo* que se une hipostáticamente a la Humanidad sin intervención del Espíritu; y la misión santificadora del Paráclito sólo en aquel momento consecutivo de santificación o unción de la Humanidad, ya unida, con la plenitud de la gracia creada en la santificación del fruto, concebido en el seno de María. *Según Mühlen es esta Unción por el Espíritu, la que después de Pascua continuará en la Iglesia*-en virtud de su participación en la mediación redentora del Ungido por el Espíritu- cuya existencia sobrenatural está *ligada al Espíritu de Jesús, pero no al Verbo encarnado como tal*.

Como consecuencia *afirma Mühlen que la Iglesia no debe ser entendida como la encarnación continuada*, según fórmula lanzada por Möhler y tomada

---

<sup>68</sup> J. M. CASCIARO, *Estudios sobre la Cristología de NT*, 192.

posteriormente por la escuela romana. Conduciría una tal concepción, según él, a un *misticismo "pancrísta"* en el sentido denunciado por la "Mystici Corporis" de Pío XII. La que continúa en la Iglesia es la presencia y acción del Espíritu personal que ha ungido a Jesús como Mesías con la plenitud de gracia creada (consecratoria y santificante, según nos dice) que sigue a la Unión hipostática, tal y como se manifestó especialmente en el Bautismo del Jordán (aunque lo fue desde la Encarnación).

*"Una sola persona, la del Espíritu, en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles"*. Tal sería la fórmula dogmática apta para "definir" el misterio de la Iglesia con el mismo rigor, precisión y concisión con que ha podido <<definirse>> el misterio trinitario como "tres Personas en una naturaleza" y el misterio de la Encarnación como "una persona en dos naturalezas", en plena congruencia con la característica propia de la tercera Persona de la Trinidad. El Espíritu Santo es, en efecto, en la vida trinitaria, como el *"Nosotros en persona" entre el Padre y el Hijo. Esta representación válida al nivel de la Trinidad inmanente (intradivina), continuará su manifestación y actuación en la Trinidad "económica";* es decir, el compromiso y la revelación de las personas divinas en beneficio del mundo y de los hombres.

Congar objeta, justamente, a Mühlen *que descuida la religación de la Iglesia a la Encarnación como tal.* "¿No se dio primero la institución de los Doce por Jesús (cf. Mc 3, 14) y después la santificación y animación de los apóstoles por el Espíritu de Pentecostés? ¿Y la institución de los sacramentos, la entrega del mensaje evangélico y, posteriormente, la actualización de estos dones por la alianza en el Espíritu?". (Cfr. *El Espíritu Santo*, cit, 92).

A mi modo de ver, *la objeción más de fondo* -que también afectaría a esta observación de Congar, si se toma demasiado tajantemente-, *es no advertir suficientemente la inseparabilidad de ambas misiones del Verbo y del Espíritu* en la historia de la salvación como *"incarnatio in fieri"*, tal y como aquí exponemos. *Inseparabilidad que es común a las dos direcciones, descendente* -oferta de salvación por gracias de mediación (Mühlen la llama de consagración, (cfr. *Una mystica persona*, n.9, 71)- *y de retorno, por la inhabitación santificadora* que requiere -por la libre aceptación del don del Esposo, y la consiguiente cooperación con Él- el don de la Esposa, *para que se forme la Iglesia.* Ella no es sino el *pleroma del Verbo encarnado de cuya plenitud desbordante de mediación y gracia capital participa por obra del Espíritu*, que nos conquistó en la Cruz -en la redención adquisitiva a la que quiso asociar a María-, adquiriendo para sí la Iglesia, como Esposa que coopera con su Esposo y Cabeza para que se realice la obra de la salvación propia y ajena.

## **2. El doble movimiento de las misiones trinitarias en el origen y desarrollo de la Iglesia hasta su consumación final.**

*La Iglesia tiene su origen trascendente en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre (AG 2)<sup>69</sup>. Es el sacramento de aquella doble misión, que culmina en la encarnación, en sus dos movimientos de la alianza salvífica. Como tal sacramento de la plenitud de la doble misión en Cristo (de mediación y de vida), no le añade nada, sino que muestra la necesidad de la Fuente última de cuya plenitud deriva, porque ha querido asociar a su Esposa enaltecéndola a la dignidad de Causa de salvación partícipe de la plenitud de mediación del “Unus Mediator”. (Cfr LG 62, G). Por eso el origen, naturaleza y misión de la Iglesia sólo son inteligibles como proyección histórico-salvífica por la doble misión del Verbo y del Espíritu, del misterio del Dios Uno y Trino en su doble procesión inmanente: “dimana del amor fontal o caridad de Dios Padre, Principium sine Principio, por el que el Hijo es engendrado (ex quo Filius gignitur) y del que el Espíritu Santo procede por el Hijo” (LG 2).*

"Plugo a Dios llamar a los hombres<sup>70</sup> a la participación de Su vida no sólo individualmente -excluida toda relación entre ellos- sino constituirlos en Pueblo" (cfr. LG 11, GS 32), en el que Sus hijos, que estaban dispersos, se congregaran en la unidad por obra del Espíritu que brota -como fruto de la Cruz- del costado abierto de Cristo". Concluida la *misión* salvífica del Hijo, *envía* de parte del Padre el Espíritu que congrega y vivifica la Iglesia, que es la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo". (AG, 2). "*De unitate Patris, Filii ey Spiritus plens adunata*"<sup>71</sup>

Veamos ahora cómo se da en el origen y en la vida de la Iglesia *una coimplicación histórico-salvífica del Hijo y del Espíritu, en la virtud de la doble misión de ambos, siempre conjunta e inseparable (según la feliz metáfora de S. Ireneo, como “manos” del Padre), tanto en el nacimiento, como en todo el discurso de su progresivo desarrollo hasta su plenitud escatológica (como -por lo demás- hemos podido probar a lo largo de la historia entera de la salvación, desde las puertas del paraíso perdido).*

#### **a) Movimiento descendente. Las gracias de mediación como don del Esposo. (Dimensión petrina de la Iglesia).**

*Las dos manos del Padre hacen nacer la Iglesia y la mantienen de continuo en su ser originario como institución visible, cuasi sacramento al servicio de la comunión invisible de Cristo en el Espíritu. La institución orgánicamente estructurada por los sacramentos, carismas y ministerios cuya raíz fontal es el misterio Eucarístico, que "hace la Iglesia", es constantemente recreada por aquella*

---

<sup>69</sup> *Ad Gentes, 2.*

<sup>70</sup> Coherentemente con su condición creada constitutivamente coexistencial o social. Cfr. J. FERRER A., *La persona mística de la Iglesia*, cit., 801-822.

<sup>71</sup> S. CIPRIANO, cit. en LG. C II, *in fine*. Sobre el *Espíritu Santo y la unidad de la Iglesia*, vide la excelente exposición de J. R. VILLAR en su *ponencia* -del mismo título- recogida en las *Actas del Simposio sobre el Espíritu Santo y la Iglesia*, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra de 1998.

*corriente vital Trinitaria de la doble misión, siempre conjunta e inseparable* en su movimiento descendente de oferta de salvación a través de gracias de mediación sacerdotal, profética y regal. El Espíritu asocia sacramentalmente a Cristo a personas concretas por la Palabra y los sacramentos, otorgándoles dones jerárquicos y carismáticos (que aquí hemos llamado gracias de mediación) para que tenga parte cada una de ellas en la obra de la salvación. En ellas toma cuerpo *la institución* (cambian las personas, pero ella permanece) como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por *los caracteres sacramentales y los carismas que los modalizan y orientan al cumplimiento de la vocación particular de cada miembro* a lo largo de la historia, según la manera propia de participar en la misión salvífica de la Iglesia, para común utilidad, y siempre al servicio de *la comunión* salvífica con Dios y de los hombres entre sí que la caridad opera.

He aquí por qué *toda la estructura* jerárquica -orgánica, si incluimos los carismas y ministerios de las multiformes vocaciones particulares- *de la Iglesia - institución, fundada en el "munus petrinum", está totalmente ordenada a la santidad por la que la Iglesia Esposa, tipificada por María, ejemplar trascendente de santidad, responde al don del Esposo, en el Espíritu, haciéndose un sólo Cuerpo con Él. Todo don jerárquico y carismático (LG 64) pertenece a la "figura de este mundo que pasa" (LG 48 c) y está ordenado a servir de medio de santidad, por la que el Cuerpo de Cristo crece en su comunión con Dios hasta la unión consumada con el Esposo en la Jerusalén escatológica. Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica-petrina.*

*La Iglesia es, pues, en su esencia, el misterio de la Esposa. Los poderes apostólicos sitúan, ciertamente, a algunos de sus miembros, del lado del Esposo. Pero su función, aunque necesaria, es provisional, Está al servicio del buen ejercicio de su misión de Esposa, haciéndolo posible*<sup>72</sup>.

*La dimensión petrina de la Iglesia tiene como razón formal hacer posible la actualización sacramental del don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante el ministerio de la palabra y los sacramentos. Este tiene como raíz de su eficacia salvífica -y culmen de toda actividad eclesial (cf. SC9)- la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (Cf.1 Cor 10,7). Se une así el don del Esposo -nuevo Adán- con la necesaria cooperación del don de la Esposa -nueva Eva- para que "se realice la obra de la*

---

<sup>72</sup>*El don de Esposo equivale -como decíamos antes- al opus operatum que aseguran la Misa y los sacramentos a través del ministerio sacerdotal -y la infalibilidad del Magisterio en determinadas condiciones- como oferta de salvación (de verdad y de vida). Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando "lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo". (Cf. Col 1,14). Tal es el don de la Esposa, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo "opus operantis", que el Cc. de Trento expresa en términos negativos ("non ponentibus obicem") en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el "fiat" de Nazaret al Calvario, como antes exponíamos.*

redención" en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos.

La *institución* como *medio de salvación* (la comunidad sacerdotal *organice structa* (LG 11 a)) -que pertenece a la figura de este mundo que pasa-, y *la comunión* salvífica propia de la caridad, como *fruto de salvación*, no son, pues, magnitudes yuxtapuestas, sino inseparables y simultáneas como "*realitas complexa*" (LG 8 a) de estructura sacramental en la fase histórica de la Iglesia peregrina como *sacramento universal de salvación hasta la plenitud escatológica del Reino consumado*.

*En Occidente se ha dado en los últimos siglos una tendencia a describir la Iglesia en términos cristológicos, o a considerarla como constituida completamente por Cristo mientras que el Espíritu parece sobrevenir una vez establecidas las estructuras, para darles a éstas impulso y vida. Una tal óptica haría creer que el Espíritu pertenece a un segundo momento de la constitución de la Iglesia. No es así. El Espíritu Santo constituye la Iglesia como -junto a- Cristo en todas las dimensiones de su "realidad -sacramental- compleja", a la vez e inseparablemente visible e invisible, institución visible al servicio de la comunión salvífica con Dios que la caridad opera. No es suficiente asignar al Espíritu una función subsiguiente de animador y unificador de una "previa" estructura institucional de origen unilateralmente cristológico.*

*Esta doble presencia, siempre conjunta e inseparable, de Cristo y su Espíritu no entraña, pues, ningún dualismo entre jerarquía y carisma en el seno de la Iglesia, porque el Espíritu que la anima derramando libremente sus carismas no institucionales en cualquier fiel (los que Rahner llama "carismas libres") -sea simple fiel o perteneciendo quizás a la jerarquía-, es el mismo Espíritu "de Cristo", que ha recibido el poder de comunicarlo al ministerio pastoral de los apóstoles, como precio de su sufrimiento redentor<sup>73</sup>.*

La Iglesia es, pues, el fruto de la misión de las Personas divinas: la del Hijo que se encarna y la del Espíritu que el Padre envía en su nombre, una vez consumado el sacrificio redentor de Cristo, para que la comunidad humana de los fieles sea el Cuerpo de Cristo -Cabeza del pueblo mesiánico de Dios Padre- y el sacramento universal de salvación. *Pueblo de Dios* no debe entenderse -toda insistencia es poca en este punto capital- como algunos han hecho, en clave política; pues, expresa -como, acabamos de ver- *el misterio de la Iglesia en su integridad. No es una categoría sociológica que se opone al gobierno. Significa todos los bautizados, Papa y obispos incluidos, que comprende la totalidad de los Christi fideles que tienen por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los que habita el Espíritu santo como en un templo* (LG 90). Las distinciones que se dan en su seno son de

---

<sup>73</sup>Cfr. L. SUENENS, *Une nouvelle Pentecote?*, París 1973, 20. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968. Una excelente exposición del conjunto actualizado, con la mejor bibliografía sobre el tema, ofrece la ponencia de R. PELLITERO, *El Espíritu Santo y la misión de los cristianos, los carismas: unidad y diversidad*, en este simposio sobre "el Espíritu Santo y la Iglesia" (Cfr. Actas).

orden funcional (unidad de misión y diversidad de ministerios o funciones (AA 2, 2)). En el itinerario del Pueblo de Dios *los pastores tienen una función propia*, un servicio específico que prestar que concierne a la unidad visible de la Iglesia en la fe y en la comunión<sup>74</sup>, por el que preserva la continuidad de la identidad del cristiano en el tiempo y su armonía en el espacio, evitando así la caída en el iluminismo y en el individualismo. Por eso deben estar especialmente atentos en el Espíritu a los "signos de los tiempos" y a los testimonios proféticos que se manifiestan, *para discernir lo auténtico -sin ahogar el Espíritu- e integrarlo en el conjunto de la Iglesia para la progresiva construcción del reino de Dios.*

El Espíritu Santo es, pues, a la vez el que anima a los pastores en sus decisiones para que sean conformes al Evangelio, a la vida de la Iglesia, a la venida del Reino, y el que les obliga a acoger todas las manifestaciones del Espíritu, gracias de mediación carismáticas que forman, con las jerárquicas, una unidad orgánica estructural. Es el que impide constantemente a la Iglesia considerarse como un fin en sí misma y quien la mantiene en referencia final al Reino que viene y a su único Señor Jesucristo.

**b) Movimiento ascendente. El crecimiento del Reino de Dios por las gracias de santificación en la "communio sanctorum". (Dimensión mariana de la Iglesia).**

Pero *las gracias de mediación* -los dones jerárquicos ministeriales y carismáticos- por las que recibe de continuo el Pueblo de Dios, en su fase histórica; una estructura orgánica institucional como *sacramento de salvación*, pertenecen a la figura de este mundo que pasa (LG 48 c). Son meros medios instrumentales a manera de andamios (San Agustín) -obviamente provisionales<sup>75</sup>-, que se usan sólo mientras dura la construcción, al servicio de la edificación de la Iglesia -germen e instrumento

---

<sup>74</sup> Una eclesiología eucarística, tan justamente favorecida en la ortodoxia, descubre, en virtud de esa presencia sacramental del cuerpo entregado del Señor la presencia de su cuerpo místico todo entero, o Iglesia universal, que "inest et operatur" (CD 11a) en las Iglesias particulares en las que se celebra la Eucaristía por el ministerio ordenado, "in quibus et ex quibus" vive la Iglesia universal, a cuya imagen -reflejando su multiforme diversidad de carismas- debe realizarse cada Iglesia particular (LG 23). *La eclesialidad no le hace al hombre*. Sólo *la recibe de ahí donde se encuentra*, de la comunidad sacramental del Cuerpo de Cristo que atraviesa la historia. Sólo en la unidad existe el uno, es decir, *en la comunión con los otros que también son cuerpo del Señor*. De ahí la necesidad de la comunión jerárquica con las otras comunidades (iglesias particulares) que celebran la Eucaristía, para que sea ésta legítima, pues todas deben hacerse de nuevo su Cuerpo participando en el Pan de vida (Cf. 1Cor 10,17). *Por eso la comunión jerárquica es la que hace legítima la comunidad que celebra la Eucaristía; no es un añadido exterior a la Eclesiología eucarística, sino su condición interna. No es otra la razón formal del "munus petrinum"; asegurar esa unidad de fe y de comunión garantizando así la legitimidad del culto eucarístico, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia (SC10)*. El primado de jurisdicción de Pedro asegura la unidad en la fe y en la comunión jerárquica de la Comunidad Sacerdotal orgánicamente estructurada con vistas a recibir la salvación como el don de Dios; la entrega redentora del Señor actualizada sacramentalmente en el misterio eucarístico. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit, p.12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, ibid. *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Madrid 1984.

La carta "Communio notio" de 1992 cit. se refiere a la "herida" en las comunidades cristianas separadas de la sede del sucesor de Pedro, que resulta de esta ausencia de comunión "que no es mero complemento externo, sino uno de los constitutivos internos de toda Iglesia particular". Esta herida "es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la eucaristía válida". Pero "esta situación supone, a su vez, una herida en la Iglesia católica, llamada a ser para todos un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16), en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia" (n.18).

<sup>75</sup> S. AGUSTÍN, *Sermo* 362, 7; PL, 37, 1904. También los compara a los vendajes que suprime el médico una vez alcanzada la curación. Cfr. *In Psal.* 146, 8; PL, 37, 1904).

del Reino de Dios-, según el "*ordo Charitatis*". Están, pues, *al servicio de la comunión* salvífica con Dios, que la caridad opera por el libre "*fiat*" del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Es decir, de las gracias de santificación, que se actúan por la libre cooperación del hombre con el don del Esposo -ofrecido a través de aquella mediación (sacramento de la doble misión descendente del Verbo y del Espíritu)-, que reclama y posibilita el don de la esposa -en la unidad de dos en uno del misterio eucarístico, consumación de la alianza-, contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios -el Reino de la voluntad salvífica de la Trinidad-, cada uno según su vocación particular.

*La comunión salvífica con Dios es fruto de la doble misión invisible -ascendente- del Verbo y del Espíritu en los corazones que libremente aceptan el don de Dios* por la que retorna el hombre al Padre. "En el ámbito del "gran misterio" de la Iglesia, todos están llamados a responder -como una esposa- con el don de sí al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia, contribuyendo activamente a la obra de la salvación de sus hermanos los hombres por la comunión de los santos. Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial" (MD, 27 cit) (o cualquiera de los otros dones carismáticos o sacramentales). En la actuación de aquel sacerdocio común a todos los "*Christi fideles*", se va edificando, por el recto ejercicio de las gracias de mediación -que pertenecen a la figura de este mundo que pasa-, el "*ordo charitatis*" de la comunión salvífica con Dios. "*Caritas numquam excidit*" (1 Cor 13, 8). En la Iglesia celestial escatológica no habrá otra jerarquía que la del amor, en la plena comunión del Cristo total *in unitate Patris, Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*" (S. Cipriano, Adv haer., III 24, 1, PG 7, 966 B) en un universo transfigurado; la "recapitulación" escatológica de todo en Cristo del Reino consumado.

*Por eso, la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina* (CEC, 773), aunque esté estrechamente unida a ella y le sea contemporánea. Y ello no sólo porque María, "la Inmaculada", precede en el camino de la fe -de la fiel respuesta al don de Dios- a cualquier otro miembro de la Iglesia, incluyendo a Pedro y los Apóstoles (que siendo pecadores, forman parte de la Iglesia "*sancta ex peccatoribus*"), sino también porque el "triple munus" del ministerio jerárquico no tiene otro cometido que "formar a la Iglesia en ese ideal de santidad en que ya está formado y configurado en María"<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> *La mediación de María incluye la más alta participación del sacerdocio de Cristo, superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser de orden hipostático), al común y al ministerial.* Según el magisterio, en efecto, María es cooferente del sacrificio de Cristo y de su propia compasión; todo lo cual se hace presente en la Misa, que hace sacramentalmente presente el sacrificio del Calvario, que incluye la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural que vivifica la Iglesia, nacida del Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer cuya imagen refleja. De su mediación materna derivan -subordinadamente a Cristo Mediador- todas las dimensiones de la Iglesia, incluidos los dones jerárquicos y carismáticos, como dice Pablo VI, al proclamarla Madre de la Iglesia. Es Madre de los pastores en cuanto Pastores (no sólo en cuanto fieles).

De ahí la importancia decisiva de la libre cooperación de los miembros de Cristo que es la Iglesia, para *-avanzando de claridad en claridad- crecer en caridad, en una progresiva identificación con Cristo, "transformados en su misma imagen, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor"* (2 Cor 3, 18), que contribuye a la dilatación del Reino de Dios, y a la santificación de los demás "*communio sanctorum*" (*en una proyección universal que trasciende el tiempo y el espacio*)<sup>77</sup>. Es el ideal paulino de madurez cristiana propia del estado de varón perfecto en un camino de ascensión espiritual en el que siempre cabe progreso (cfr. Fil 3, 13), mediante la docilidad a las operaciones e inspiraciones del Espíritu, que plasma en nuestros corazones la caridad. Es ella la que nos hace cristiformes, haciéndonos partícipes más y más de la plenitud desbordante de Cristo por la fe viva: hijos en el Hijo, *hasta alcanzar la unidad plena y consumada* de la comunión con Dios en Cristo que será propia de la Iglesia al fin de la historia, cuando será Dios todo en todos en el Reino consumado escatológico. Será una unidad con Dios en Cristo que, conservando la insuprimible distinción entre criatura y Creador, y aquella entre la diversas criaturas -lejos de todo monismo panteísta- tiene como paradigma -en el caso de la persona humana- la unidad misma de la Trinidad divina.

#### **D. LA DOBLE MISIÓN ESCATOLÓGICA DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU EN LA RECAPITULACIÓN DE TODO EN CRISTO EN EL REINO CONSUMADO.**

En la primera mitad del siglo XIII se abrió camino la tendencia -que ha sido después prevalente hasta tiempos recientes, en que ocurre todo lo contrario en un cierto movimiento pendular- a valorar fuertemente la escatología intermedia y poco la final, en cuanto que se comenzó a interpretar la resurrección gloriosa del cuerpo como algo que aporta sólo un nuevo gozo accidental al justo ya plenamente bienaventurado. Sin duda, la bienaventuranza en la escatología intermedia es ya plena, en algún sentido, en cuanto que es visión de Dios cara a cara y no un cierto comienzo de retribución. Pero si lo nuevo que con el juicio final nos será dado es un gozo accidental, la importancia de ese acontecimiento es en sí misma accidental; la resurrección cobra, en esta perspectiva, un relieve accidental en el conjunto de la doctrina escatológica. ¿Cómo explicar entonces la insistencia y el énfasis con que la Escritura y los Padres se refieren a ese "*día del Señor*" de la recapitulación de todo en Cristo en un universo transfigurado?

Por otra parte, en el Apocalipsis (6, 9 ss) se da testimonio del clamor de los mártires que están pidiendo justicia desde debajo del altar y desean ardientemente un estado mejor; en la respuesta se les promete ese estado mejor para un tiempo futuro, cuando "se complete el número de sus consiervos y hermanos" (es decir, en la parusía y fin del mundo). En la espera que así se introduce, y a la que sucederá un "algo más" en la línea de posesión de Dios, aparece, como justamente ha señalado H. de Lubac,

---

<sup>77</sup>Cfr. sobre este tema J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit., 844.

que el alma separada *sólo* llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación de la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu, que lleva a plenitud las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe, superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, en un universo glorificado y "Dios sea todo en todos"<sup>78</sup>.

Los bienaventurados esperan, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo según la conocida doctrina paulina<sup>79</sup>. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica por una nueva comunicación del Espíritu que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo<sup>80</sup>, que redundaría en la redención del cuerpo (1), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra) en una última intervención del Espíritu enviado por el Padre, que todo lo recapitula en Cristo (2) una vez consumada la obra de la redención con la cooperación corredentora de la Iglesia peregrina, cuando se haya completado, al fin, el número de los elegidos. Veámoslo

### **1. La redención -transformación- del cuerpo en la creación material transfigurada, como plenitud de la filiación divina en el Cristo total por la consumación escatológica de las primicias del Espíritu Santo.**

*El Espíritu Santo es la prenda de nuestra herencia, las arras de la futura vida inmortal y gloriosa; la caridad que se derrama del costado abierto de Cristo en los corazones de los elegidos (desde el justo Abel hasta que se complete su número), haciéndolos hijos en el Unigénito encarnado, es la semilla de la salvación, que afecta también, por redundancia, al cuerpo y al universo material, la tierra definitiva que se dará al final de los tiempos. Como dice la *Gaudium et Spes* (n. 39), "en esta tierra se encuentra ya misteriosamente presente el Reino; y cuando venga el Señor, se consumará su perfección".*

*La divinización de la persona humana -"corpore et anima unus"- realizada por la "crisificación" del Espíritu Santo, comporta una progresiva espiritualización del hombre, en su integridad personal, que implica, en virtud de su constitutiva*

---

<sup>78</sup> I Cor 15,28. Santo Tomás no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en C. Gentes (IV, c.50) que "el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina", en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III,8,3,2.: "Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi". Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988 (Encuentro) C. IV, 81 ss

<sup>79</sup> Cf. H. De LUBAC, o.c. p. 101.

<sup>80</sup> Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, cit.

vinculación al universo material, íntimamente unido al hombre y que por él alcanza su fin (LG 51)-, desde su incoación en esta tierra hasta la culminación en la glorificación escatológica.

La unidad sustancial del alma y del cuerpo, implica que el cuerpo no puede reducirse nunca a pura materia: es un cuerpo espiritualizado, así como el espíritu está tan profundamente unido al cuerpo que se puede definir como un espíritu corporeizado. *He aquí por qué la divinización por la gracia de Cristo que actúa y del Espíritu Santo es una nueva creación, en la que se concede a la persona humana una novedad de ser, incluye una participación del cuerpo en la vida sobrenatural.* “La divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa”, - escribe San JOSEMARÍA ESCRIVÁ (*Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103)- que se da ya incoativamente, como primicias todo cristiano en gracia. *La deificación de la carne en el estadio escatológico es, pues, una espiritualización del cuerpo que tiene ya ahora una realización incoativa -"las primicias del Espíritu" que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo* (cfr. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo<sup>81</sup>.

*Esta divinización del cuerpo alcanzará en la plenitud escatológica de la filiación divina, una nueva intensidad, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas* (Fil 3, 21) por la fuerza del Espíritu: “se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”, propias del cuerpo humano “totalmente sujeto al alma” (1 Cor 15, 27 y 42).

Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o *deificación de la carne en su misma materialidad*, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. La deificación de la carne es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria. Esta espiritualización del cuerpo no se refiere sólo a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas *dotes de los cuerpos gloriosos*). El cuerpo glorioso es llamado espiritual sobre todo porque está viviendo por el Espíritu Santo (como escribe San Pablo en Rom 8, 11). No se trata pues, de una mera espiritualización, sino de una *deificación de la materia*. Pero si la *deificación* es la participación de la persona entera -del cuerpo también por redundancia connatural del alma- en la vida íntima de la Santísima Trinidad -en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo, se comprende que el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participe en sí mismo en esa vida de Conocimiento y Amor intratrinitarios. *Hay, pues, una participación del cuerpo*

---

<sup>81</sup>Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, Discurso del 9-XII-1981, en "*Insegnamenti di Guan Paolo II*" IV-2 (1981), 880-883. Cfr. también F. OCARIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, en "Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre" (Actas del III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1982., 756-761.

*humano también en su materialidad -conformado al cuerpo glorioso de Cristo- en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios.*

## **2. La recapitulación de todo en Cristo, por la fuerza del Espíritu Santo.**

*Esta glorificación escatológica de la materia alcanzará también según la Revelación a toda la creación visible, que “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios” (Rm 8), “en unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21, 1). Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10).*

La misma materia glorificada representará entonces un objeto propio adecuado a la visión corporal del hombre glorioso, de modo que podrá ver la Divinidad en la nueva creación material. <<Los ojos de la carne -escribe S. Tomás- no pueden alcanzar la visión de Dios; pero, para que experimenten en la gloria un consuelo congruente a su naturaleza, podrán mirar la Divinidad en efectos corporales, en los cuales mostrarán manifiestamente la señales de la divina majestad: principalmente la carne de Cristo; penetrados de la bondad divina, sin cambiar su especie pero recibiendo una cierta perfección de la gloria en un universo renovado>> “*Unde simul mundus innovatur, et homo glorificatur*”<sup>82</sup>.

La misión del Espíritu Santo es el mismo Amor divino que se nos entrega transformándonos en Cristo, hijos en el Hijo, y el fundamento firme de las esperanza de los hijos de Dios en la gloria futura -la plenitud de la filiación divina-, en la consumación definitiva del designio divino de *recapitular bajo la capitalidad del nuevo Adán, a los hijos de Dios dispersos desde el pecado de los orígenes*, formando por el Espíritu Santo en Cristo (las dos manos del Padre, en la doble misión), un sólo cuerpo, al Iglesia, tan íntimamente unido a su Cabeza, Cristo, que es su <<plenitud>>, formando el Cristo total que será para siempre en la intimidad trinitaria -en cuerpo y espíritu, en un universo transfigurado como acabamos de ver- *un único hijo del Padre en el Espíritu*: la plenitud del Cristo total.

La Iglesia en su estado escatológico será “la plenitud (*Pléroma*) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (*híma plerósei*) todas las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (*en autó pepleroménoi*) (Col 2, 10). En los santos la realidad de la gloria escatológica será el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser *en Cristo* específico de la vida sobrenatural en la

---

<sup>82</sup>*In IV Sent. cl 48, q.2, a.1c. Cfr. F. OCARIZ, ibid. 502. Estarán transfigurados (la figura de este mundo que pasa), lo cual implica que permanecerá su sustancia tras los cataclismos escatológicos que acompañarán -según la Escritura- la última efusión del Espíritu que *todo lo purifica y recrea* renovando la faz de la tierra. (Cfr. 2 Pe 3, 16, donde habla de renovación del universo en el *día del Señor -tan anunciado por los profetas de V. T.- “en el que pasarán con estrépito los cielos”*: *nuevos cielos y nueva tierra*).*

plena comunión de la fraternidad *de los hijos de Dios en Cristo por el Espíritu* cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos en un universo transfigurado<sup>83</sup>.

Puede, pues concluirse con el Card. Ratzinger<sup>84</sup> que *"la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los unos con los otros son el cielo en cuanto el Cristo único. La plenitud del cuerpo del Señor hasta llegar al pléroma de "todo el Cristo" en el don del Espíritu Santificador (como fruto de la Cruz de Cristo cabeza, que asocia a sus miembros en su obra salvífica) le hace alcanzar su real totalidad cósmica. Entonces toda la creación será "cántico", gesto generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo, y al mismo tiempo, penetración del todo individual; alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcanza su plenitud" de sentido. Sólo entonces alcanzará su plenitud la filiación divina en Cristo que ahora poseemos como primicia del Espíritu, en la esperanza de la redención de nuestro cuerpo en un universo renovado (Cfr. Rom 8, 18-24) como marco de la recapitulación de todo en Cristo (Ef 1, 10).*

#### **IV. "INMACULATA CORREDEMPTRIX": MARÍA MADRE DEL CRISTO TOTAL POR OBRA DEL ESPÍRITU. (EL MISTERIO DE SU MEDIACIÓN MATERNA).**

Recientemente una comisión teológica<sup>85</sup> ha entorpecido con su reciente voto negativo el deseo de Juan Pablo II -ofrece pocas dudas para los que conocen bien su pensamiento y su magisterio mariológico, especialmente en la "Redemptoris Mater"- de secundar la amplia petición del orbe católico de la definición dogmática de la mediación de María. Muchos teólogos, de tendencia eclesiotípica<sup>86</sup>, limitan la

---

<sup>83</sup>Cfr. F. OCÁRIZ, *La mediación materna*, cit. in fine.

<sup>84</sup>Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, p. 282.

<sup>85</sup> Cfr. *Observatore Romano*, n. 25, 24-VI-1997, el dictamen de la comisión nombrada para responder a la demanda de la definición dogmática, con ocasión del congreso mariano de Czestochowa de 24-VIII-1996. Se dice en él que los tres títulos propuestos -corredentora, mediadora y abogada- resultan *ambiguos*. Se cita como argumento de autoridad al Magisterio pontificio, que desde Pío XII habría evitado el uso de tales títulos, especialmente el de corredentora, y el rechazo a comienzos de siglo de tres comisiones teológicas, aparcando la petición del Card. Mercier de que fuera proclamado el dogma de la Mediación de María. "Aunque se atribuye a esos títulos un contenido a causa del cual se pudiera aceptar su pertenencia al depósito de la fe, su definición, en la situación actual, no se manifiesta como teológicamente evidente" (nada más cierto: deberían caer antes muchos prejuicios sin fundamento, pero tenazmente arraigados en no pocos teólogos). "Los títulos y las doctrinas a ellos vinculadas, piden todavía una profundización en una perspectiva trinitaria, eclesiológica y antropológica renovada". Añade, además, razones de inoportunidad ecuménica.

<sup>86</sup>La Academia Pontificia mariana internacional -que refleja la ideas de Mühlen y Congar, entre otros conocidos teólogos que les preceden-, admiten en su comentario al dictamen que los tres títulos en cuestión están presentes en los documentos del Magisterio y en la piedad de la Iglesia, pero añadiendo "que será preciso reflexionar el porqué de su escasa utilización por el Magisterio desde hace 50 años".

Sea lo que fuere de esa última afirmación -que estimo exagerada-, es evidente que es una falsedad en lo que a Juan Pablo II se refiere, para quien la mediación materna de María (véase "Redemptoris Mater", especialmente III parte), es la clave de su enseñanza mariológica.

Es evidente que no está maduro el ambiente teológico. Ahí está la raíz de la inoportunidad; en modo alguno un déficit de fundamentación doctrinal en las fuentes teológicas -en el triple pleno trinitario, eclesiológico y antropológico- que ofrece sobradamente, a mi juicio, el Magisterio de Juan Pablo II (según

mediación de María a su función de intercesora en la redención subjetiva como anticipo ejemplar de todos los redimidos; pero no en la efectiva donación de la gracia que habría contribuido a adquirir a título de corredentora -como nueva Eva asociada a Cristo, nuevo Adán, en la restauración de la vida sobrenatural, desde Nazareth hasta el Calvario-, según el magisterio de los últimos pontífices, oponiéndose a una constante tradición que se remontaría a S. Ireneo (María "*Causa salutis*". Adv. *haereses*, 5, 21, 1).

¿Cómo es posible una mediación humana -la de María- en la donación de la vida sobrenatural, no sólo por intercesión, sino también por efectiva donación o distribución de la gracia, si ésta "empieza" siempre con la misión del Espíritu Santo?. Tal mediación, según aquellos teólogos, oscurecería -suplantaría- la función del Espíritu de Cristo.

No es cierto que -como se esfuerza vanamente en mostrar MÜHLEN-, la decisión del Concilio Vaticano II de exponer el misterio de María no en un documento "a se" -según el proyecto inicial- sino integrado en un último capítulo de la Constitución sobre la Iglesia, tenga una intención reductora de tales presuntos privilegios; ni que haya una progresión restrictiva a lo largo del *iter* relacional del texto del alcance del título "mediadora", que habría quedado al final con un significado puramente devocional<sup>87</sup>. Sea lo que fuere de aquel proceso conciliar, está más que claro, que lo que en el texto aprobado se propone -"*verba prout iacent*"-; mas, en la interpretación auténtica de Juan Pablo II, especialmente en la *Redemptoris Mater*, encontramos la tesis que aquí se expone.

Se comprende que la teología protestante, dado el nominalismo de fondo que subyace, en ella encuentre dificultades en admitir las nociones de participación -y de la *analogía entis*, en ella fundada (el único obstáculo serio según Barth<sup>88</sup>, para que un

---

procuramos mostrar aquí en la riqueza de sus implicaciones); y menos todavía supuestas dificultades ecuménicas, que son más de preámbulos de fe, que de teología en sentido estricto. Llegará cuando llegue la hora de Dios

<sup>87</sup>H. MÜHLEN, *Una mytica persona*, cit., 11, 32. Según él se manifestaría también en el cap. VIII de la *Lumen Gentium* por su referencia a textos marianos escriturísticos que califica de "restrictivos". Los mismos, paradójicamente, que I. de la POTTERIE interpreta (cfr. *María en el misterio de la alianza*) como especialmente expresivos, en una exégesis más profunda y comprensiva de la tesis contraria. Cfr. para todo este tema R. JAVELET, *L'Unique Médiateur, Jesus et Marie*, París 1985, *Marie, La Femme Médiatrice*. Madrid 1984. MÜHLEN piensa que las discusiones acerca de la mediación de María antes del Concilio contribuyeron a oscurecer la función mediadora del Espíritu de Cristo, justificando así, al menos en parte, la objeción tradicional de los protestantes a la Teología católica, de sustituir su función mediadora por la de María. Acepta este A. -como en general los teólogos de la tendencia unilateralmente escatológica- la función de María de modelo de la Iglesia y de universal intercesión, pero -como también Y. CONGAR (*El Espíritu Santo*, 192 ss), entre otros-, excluyen toda mediación en la donación efectiva de la gracia, que ha contribuido a adquirir a título de Mediadora en la restauración de la vida sobrenatural (tanto en la Redención adquisitiva como aplicativa) de manera "*prorsus singularis*" (LG c. VIII) asociada como nueva Eva al nuevo Adán hasta la cruz.

<sup>88</sup> Pueden verse los textos de Barth citados y comentados en mi estudio cit. *La Persona mística de la Iglesia*.

reformado se haga católico)<sup>89</sup> -, que es la clave para su comprensión. Pero no es éste el caso de estos teólogos que deberían advertir que de la Mediación Materna de María, que tiene un sólido apoyo en la Escritura y la Tradición, no implica un añadido superfluo de sustitución de lo que correspondería al Espíritu Santo -como acusa la teología protestante-, sino una participación de la Mediación de Cristo, *Unus Mediator*, que brota del su *pléroma* desbordante que *nada le añade y muestra* -por voluntad de Dios que ha querido asociar a su Madre- *su necesidad*.

María forma con el "*Unus Mediator*" (que significa "el Mediador por excelencia" de quien toda otra mediación es una derivación que nada añade a su plenitud, como nada añaden al ser en plenitud los entes finitos que del El participan). *Es mediadora en el Mediador, formando con Él un único instrumento "unidual" de donación del Espíritu*, que brota del Costado abierto de Cristo y de la espada de dolor de la Mujer. El Espíritu de Cristo, fruto de la Cruz, modela en la caridad, conforme al modelo de Jesucristo, y nos identifica con Él como hijos en el Primogénito entre muchos hermanos e "Hijo Primogénito de la Mujer", en el molde materno -el corazón de la Mujer- en que se formó nuestra Cabeza, primogénito entre muchos hermanos<sup>90</sup>:

*María es la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, asociada como nueva Eva, al triunfo del nuevo Adán sobre la antigua Serpiente, junto a la cruz salvadora, en "la hora" de Jesús (Jn 12,23) -que coincide con la hora de la Mujer (Jn 2,4 y 12,21)- cuando "todo lo atrae hacia sí" (Jn 12,32). Es ahí donde el nuevo Adán adquiere a la Iglesia como esposa, que nace -radiante de belleza- "quasi in occulto", de su costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer. Ella -María- la hace partícipe -como Madre suya que es- de su misteriosa fecundidad virginal, que la Iglesia ejerce aportando el don de la esposa que postula la "alianza" nupcial. Tal es el horizonte de la revelación bíblica desde el alfa del Génesis hasta el omega del Apocalipsis; pues - como dice Clemente de Alejandría en la feliz y expresiva fórmula de gran densidad metafísica, (que cita el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 (n.760)): "así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia" (Pedagogo 1,6). No es otra la razón formal por la que la Iglesia ha sido instituida: la necesidad de la libre cooperación del hombre en la obra de la salvación -que tiene como modelo la relación personal de María con el Espíritu Santo, modelo de la alianza nupcial de Dios con la humanidad-, decidida por Dios como confirmando el doble carácter, subsistente y relacional (comunitario), de la criatura radicalmente libre -la única querida por sí misma- en la que se refleja - ontológica y dinámicamente, como gratuito don salvífico y tarea de libre cooperación a Él- la imagen de su Creador en el misterio de su más íntima Comunión trinitaria.*

---

<sup>89</sup>Cf.K.BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, Zürich 1964, 8ª ed. pp.Viii-IX. Cf, para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. GONZÁLEZ MONTES, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol.2, Salamanca 1993, Introducción general, p.XXXIV ss.

<sup>90</sup>En cuanto a la Eclesiología ortodoxa, esencialmente eucarística y sofiánica, cf Urs Von BALTHASAR *La gloria y la Cruz*, (Estilos II). S.BOULGAKOF y V.SOLOVIEV gustan presentar a la Iglesia bajo el símbolo de la divina Sofía, tema de los libros sapienciales, contemplada con los rasgos femeninos de la Mujer de Gen 3,5 y Ap.12.

No se tiene suficientemente en cuenta que -como observa justamente F. Ocariz- esta unión de María con Cristo en el ser y en el obrar, es la raíz más profunda del íntimo vínculo de la Virgen Santísima con la Iglesia -de ejemplaridad y de influjo salvífico- y de su mediación materna con la maternidad de la Iglesia. Con este enfoque carece de sentido la contraposición entre la llamada perspectiva "cristocéntrica" y la "eclesiotípica" en la consideración teológica de la cooperación de María a la salvación de los hombres -que tan agudamente se enfrentaron a raíz del famoso Congreso mariológico de Lourdes de 1958. De hecho, ha sido superada por la orientación mariológica del capítulo VIII de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, si la leemos sin prejuicios y, sobre todo, a la luz del más reciente magisterio- tal y como ha sido desarrollada auténticamente por Juan Pablo II en la Encíclica "*Redemptoris Mater*", cuya aportación más relevante es precisamente el concepto de la mediación materna, a cuyo esclarecimiento dedica toda la III parte.

C. Pozo subraya que, en el magisterio de Juan Pablo II, es la nota maternal, la que distingue la mediación de María de las otras formas de mediación en la Iglesia; pero no la "universalidad", que sería común a todas ellas, teniendo en cuenta que todas participan de la universalidad de la mediación única de Cristo. Así lo insinúa el tema de la Liturgia Celeste, que es central en el Apocalipsis (5,6). El movimiento teológico suscitado por el Card. Mercier a favor del dogma de la mediación se cerró, sin haber logrado una maduración doctrinal capaz de la clarificación que se requería para otorgar el dogma precisamente por fundarla en la nota universal, que no es exclusiva de la "llena de gracia". La doctrina de la RM abre en este sentido amplias perspectivas.<sup>91</sup>

F. Ocariz profundiza en esta misma dirección. Afirma justamente, que es la noción de participación-"koinonia" (de orden trascendental), la que permite afirmar la peculiar participación de María en la capitalidad de Cristo Mediador, lleno de gracia y de verdad; y por lo tanto en su mediación en la efectiva donación de la gracia "sin que ello suponga una duplicidad de fuentes o cabezas". <<La mediación de María, por materna, -escribe- funda una peculiar intimidad de unión con Cristo Cabeza -"Unus Mediator"-, que es la raíz de la distinción con las otras mediaciones>>, a las que trasciende "sine mensura".

Esa peculiar participación de María en la capitalidad de Cristo brota de su divina maternidad. Por ella, su unión con Cristo -"cor unum et anima una" (Act.24,32)-, en el ser y en el obrar salvífico como es "*socia et adiutrix Christi*" en la restauración de la vida sobrenatural perdida, como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la redención adquisitiva -Mediadora en el Mediador-, llegó en la Asunción a una consumación gloriosa de la máxima intimidad e intensidad compatible con la distinción personal.

---

<sup>91</sup> Cf. C. POZO, *La mediación materna* en *Seminarium* 4, 1987, p.560-575.

En efecto: María es llamada por el Ángel "*transformada por la gracia*" (*Kecharitoméne*, Lc 1, 28) como *preparación a la divina maternidad virginal*. Existen seguros motivos exegéticos, incluso cristológicos y eclesiológicos, para interpretarla como plenitud de gracia, uno de cuyos efectos es la plena "*refluentia o redundantia*" - según Sto. Tomás<sup>92</sup>- de la gracia de su alma en su carne. <<Por su excelsa santidad y por la radical transformación realizada por la presencia del Espíritu, *ya en su vida tuvo un cuerpo espiritualizado, es decir, "transformado" por el Espíritu; estaba talmente compenetrada con Aquél que es Señor y da la vida*, que poseía ya en sí la fuente de la vida inmortal. La Virgen poseía ya aquella vida "en el Espíritu" ya cuando vivía en esta tierra, *pero de forma escondida*. Y, cuando se cerró el curso de su vida terrena, la inmortalidad resplandeció en ella como sucedió con Cristo después de su muerte>><sup>93</sup>.

La Asunción de María al cielo, por tanto, no fue otra cosa que el efecto pleno de su espiritualización, que es el fundamento de aquella íntima comunión gloriosa con Cristo glorificado en el ser y en el obrar, que constituye su plena consumación. *Esta plenitud de "comunión - participación" escatológica en la capitalidad de Cristo, exclusiva de la "llena de gracia", es la raíz de la distinción entre la mediación materna y la mediación de los Santos en la gloria, y la de los justos en la Iglesia terrestre* (no la universalidad, que como veíamos, es común a todas las formas de mediación participada). En su virtud María *forma con Cristo un sólo instrumento "dual" de la donación del Espíritu Santo a la Iglesia*. Ocáriz juzga, con razón, demasiado débiles y metafóricas, expresiones tales como "cuello" o "acueducto" para referirse a la distribución de gracias de María mediadora.

Recuérdese, además, que aunque la santificación es acción divina "ad extra", y por ello común a las tres Personas, tiene como "término" la introducción de la criatura en la vida trinitaria, pues la gracia es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, y en este sentido "ad intra". Sólo la creación "*passive sumpta*", sería meramente "ad extra". <<No parece infundado atribuir un significado más profundo al de una simple "apropiación" a expresiones tradicionales como la de S. Andrés de Creta, según el cual María es la "Madre de la cual proviene sobre todos el Espíritu">>. *Habría que entenderlo en sentido propio, como referido a la tercera Persona*. F. Ocáriz<sup>94</sup> hace suya la conocida tesis de *J.M. Scheeben*, que exponíamos arriba, según la cual la misión de una Persona divina consiste en el hecho de que la criatura participa de ella, por una unión y semejanza participada "propia" -no sólo

---

<sup>92</sup> Sto. Tomás (In Ev. Juan. c.1, lec. X). Distingue tres aspectos de su plenitud de gracia: en primer lugar, la total inmunidad de pecado y la perfección de las virtudes; en segundo término, aquello que Sto. Tomás llama la *refluentia o redundantia* de la divinización del alma de María en su carne; y, finalmente, como consecuencia de esto, la plenitud de gracia conlleva que Ella sea, en cierto sentido, fuente de gracia para los hombres.

<sup>93</sup>Cfr. NICOLÁS CABASILAS, *Homilias sobre la Asunción*, 10, 11. La Asunción de María al cielo, por tanto, no fue otra cosa que el efecto pleno de su <<espiritualización>>.

<sup>94</sup>F. OCÁRIZ, *La mediazione materna de María nella "Redemptoris Mater"*, Romana 1987 p.311s. *María y la Trinidad*, Scripta theologica, 20 (1988), pp 771-798.

apropiada- a cada Persona, introduciéndonos así -terminativamente- en la inmanencia de la corriente de vida trinitaria como hijos del Padre en el Unigénito por obra del Espíritu. *La unión al Espíritu Santo plasma la semejanza al Hijo, en el cual y por el cual somos hijos del Padre, en María y con María como molde maternal en el cual nos modela el Espíritu Santo según el modelo -conforme a su imagen- de Jesucristo, el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 28)<sup>95</sup>, haciéndonos partícipes de la plenitud de Mediación y de Gracia capitales, en, con, y a través de la mediación y gracia maternales de María, Mediadora maternal en el Unus Mediator<sup>96</sup>.*

Por esta razón -como dice Juan Pablo II- "María está como envuelta por toda la realidad de la comunión de los Santos, su misma unión con su Hijo en la gloria está dirigida toda ella hacia la plenitud definitiva del Reino, cuando Dios sea todo en todas las cosas" (RM 41c). Es decir, *que la unión de María con Cristo consumada en la gloria, es la raíz más profunda de la presencia de ejemplaridad y de influjo maternal santificador del Espíritu Santo, en y a través de María unida a Cristo Mediador de modo indisoluble, que ejerce su maternidad en y a través de la Iglesia -de su mediación en Cristo (cfr. RM, 8a)-, y del carácter derivado de la maternidad de la Iglesia respecto a la mediación materna de María.*

"Los hombres reciben la gracia de Dios a través de Cristo y de María porque, en un sentido mucho más real y profundo -y, por eso, mucho más misterioso- que el de la palabra de Lucas referidas a los primeros cristianos (cfr. Act 4, 32), María es *cor unum et anima una* con Cristo. Por esto, como decía El Beato Josemaría E., el cristianismo encuentra en María "todo el amor de Cristo" y, en Cristo, se ve metido en esa vida inefable de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo"<sup>97</sup>, de la que nos hace partícipe el Espíritu Santo en el seno de María, que ejerce su maternidad en y a través de la Iglesia que nace del Costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor de la Mujer, la nueva Eva. De su mediación salvífica unidual (capital y maternal de Cristo y de María) brota el agua viva del Espíritu.

---

<sup>95</sup> El Pseudoagustín llama a María "forma Dei", molde viviente del Unigénito de Dios, primogénito entre muchos hermanos, donde se "formó" la Cabeza del resto de la descendencia espiritual de la Mujer. San Luis MARÍA GRIGNÓN DE MONFORT completa esa idea luminosa atribuida durante siglos al santo Doctor -en perfecta congruencia, por lo demás, con su eclesiología- de su conocida obra *El secreto de María* (Obras BAC. p.288) escribiendo: "cualquiera que se mete en este molde y se deja manejar, recibe allí todos los rasgos de Jesucristo". Alude en lenguaje popular y muy sugerente al misterio de la mediación materna de María. Cfr. también, *La verdadera devoción a María*, n. 260.

<sup>96</sup> "Aquella bendición (Ef.1,3) de la que Dios Padre nos ha colmado en los cielos en Cristo", es una bendición espiritual que se refiere a todos los hombres... Sin embargo, se refiere a María de modo especial y excepcional. La "llena de Gracia" según el saludo del Ángel, fué saludada por Isabel como bendita entre las mujeres... La razón de este doble saludo es que en el alma de esta "hija de Sión" se ha manifestado, en cierto sentido, toda la "gloria de la Gracia" con la que el Padre nos agració en el amado". El mensajero la llama "Kejaritomene"... no con el nombre que le es propio en el registro civil "Miriam", sino con ese nuevo nombre: llena de gracia... la plenitud de gracia de la que se beneficia. María por haber sido elegida y destinada a ser Madre de Cristo" (RM 9). De esa plenitud relativa derivada de la absoluta plenitud de Cristo Cabeza -en indisoluble unión- todos nosotros recibimos (Cf. Jn 1,16).

<sup>97</sup>Cfr. F. OCÁRIZ, *ibid.*

Desde esta perspectiva aparece la Iglesia “Esposa de Cristo” como una “*mystica Persona*”. La Iglesia es persona no en sentido meramente metafórico o traslaticio (como en la fórmula propuesta por H. Mülen: *una Persona -la del Espíritu-* en muchas personas: Cristo y los cristianos), sino propio, como justamente propone J. Maritain (si bien desde otros presupuestos filosóficos que no comparto). Sostengo que *la Iglesia es uno de los analogados, en sentido propio y formal, de la noción de persona-* que se constituye como tal, siempre y sólo, por la relación de origen- en virtud de su relación originaria a la ejemplaridad e influjo materno de María, en el misterio de su mediación materna. Como instrumento íntimamente unido a Cristo en la donación del Espíritu. Bien entendido que ésta es -en relación "unidual" con Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5)- radicalmente subordinada a la del Salvador, que -como nuevo Adán- quiso asociar a su Madre, como nueva Eva, en la restauración de la vida sobrenatural perdida por el pecado de los orígenes. De la Mediación capital de Cristo deriva, en efecto, aquella mediación maternal de María con la que forma un único instrumento “unidual” de mediación y -subordinada a ambas- la de la Iglesia. (De El, el Ungido por el Espíritu "sin medida" -de su plenitud desbordante de mediación y de vida- todos recibimos el Espíritu). *La Mediación materna de María, es -así entendida- el fundamento inmediato de esa misteriosa subsistencia o personalidad, en sentido propio y formal, de la Iglesia, en tanto que Esposa de Cristo*<sup>98</sup>, que refleja los rasgos de María, Virgen y Madre, su arquetipo trascendente, en interna y recíproca comunión vital con su Esposo y Cabeza, formando con El el único Cuerpo místico del Cristo total. Se supera así todo “pancristismo” justamente denunciado por la “Mystici Corporis”: la relación sponsal solo es concebible en la alteridad ontológica de dos en uno, en la íntima comunión de la alianza conyugal celebrada en la Pascua del Señor, y consumada “*in via*” en el misterio Eucarístico “que hace la Iglesia” hasta su plenitud escatológica en el Reino consumado. Cfr. 1 Cor. 10, 17; SC 9).

*La Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona*<sup>99</sup>, en sentido propio, en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de *la materna mediación de*

---

<sup>98</sup>Cfr. sobre el fundamento ontológico de la persona, constitutivamente subsistente y relacional (“*distinctum subsistens* respectivum”), que va redescubriendo la actual antropología personalista de evidente inspiración bíblica, que tanto ha influido en Juan Pablo II y en la “*Gaudium et Spes*”, Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. cc. I y III. De este asunto he tratado en algunos estudios teológicos, tales como *Eclesiología implícita en el Protoevangelio* en Actas del XVI Simposio de Teología de 1994 de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 537-564, y *La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán*, en *Scripta theologica*, 1995 (27) 789-860.

<sup>99</sup> A esa subsistencia de la Persona mística de la Iglesia como Esposa de Cristo, alude el texto de LG (8b) en el que afirma que ésta “*subsistit in*” *Ecclesia Catholica...* licet extra eius compaginem *elementa plura sanctificationis et veritatis* inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, *ad unitatem catholicam impellunt*” (LG,8b). Es cosa sabida que el paso del “*est*” de la primera redacción al “*subsistit in*” se hizo para reconocer mejor los “*elementa Ecclesiae*” que se encuentran fuera del recinto visible de aquélla. Pero de ningún modo insinúa -como sostiene el falaso ecumenismo (y acusa cierto integrismo no menos falso)- que la unidad o subsistencia de la persona de la Iglesia esté repartida entre las diversas comunidades cristianas. La intención de este texto y de otros paralelos no es otra que subrayar que *la Esposa de Cristo sólo subsiste -en sentido propio- como “persona” en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pedro*, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad -“*ius divinum*”- de su divino Fundador. *Pero subsiste en ella a título de sacramento universal y arca de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, en virtud de “los elementos de*

María, "la Madre de los vivientes" (nueva Eva), como *sacramento y arca de salvación* -la "Catholica"- *que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose progresivamente así la stirpe espiritual de la Mujer* -profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sion- que no es otra que "el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo" (cf. LG,9b). *Es el Cristo total, en la plenitud del reino consumado, cuando se haya completado el número de los elegidos*, que vio S. Juan en Patmos en la imagen de la nueva Jerusalén -nuestra Madre (Gal.4,26)- que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): "tabernáculo de Dios entre los hombres" (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza.

## V. CONCLUSIÓN

Dios siempre tiene la iniciativa. Él es siempre "el que ama primero" (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don. Pero, el *don* salvífico del Padre, en la doble misión del Verbo y del Espíritu -las dos manos del Padre, que reúnen a sus hijos dispersos por el pecado de los orígenes-, sólo fructifica en la *tarea* de cooperación creatural, según la *ley de la alianza* salvífica, categoría clave de la Escritura..

*"Partus Mariae, Christus; fructus Ecclesia"*<sup>100</sup> el Cristo total; la stirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis; que incluye -en la recapitulación final- a todos los elegidos, desde el justo Abel; el fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán); y que será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta"<sup>101</sup>, en la comunión perfecta en Jesucristo Cabeza de los elegidos (desde el justo Abel), con Dios Padre por la fuerza del Espíritu, en un universo transfigurado.

---

*Iglesia*", que se encuentran más allá de sus límites institucionales, *ya sean "medios de salvación"* -Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas ("elementos de Iglesia" en sentido propio), y participan por ello, de su plena eclesialidad (más o menos según los casos), pues de ella derivan y a ella conducen- *ya, en cualquier caso, la salvación misma: la gracia como "fructus salutis"*, que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados. Cfr. *La Persona mística*, cit 851 ss, donde se expone también el estatuto de las otras religiones no cristianas en relación con la Iglesia.

<sup>100</sup> La tradición medieval se complace llamar a María "*Consummatio synagogae*". Sto. Tomás la llama "*mater et figura synagogae*" (de Israel). Todo Israel se recoge y condensa en su persona (la "Hija de Sión" mesiánica). Comienza con ella el tiempo mesiánico; el tiempo de la Iglesia hasta la consumación final de la historia de la salvación. La maternidad de María se extiende, pues, de Abel al último de los elegidos. Cfr. I. de la POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, cit. 24 ss.

<sup>101</sup> S. AGUSTÍN, *Tract 26 in Ioann*, sub fine. A esta reciprocidad de íntima comunión con Dios en el ser y en el obrar hace referencia la categoría clave de la Escritura, que no es otra que la alianza salvífica anunciada ya - en su progresiva realización histórica hasta la Escatología- en el Protoevangelio (Gen 3, 15). No otra es la razón formal del misterio de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el don del Esposo), mediante la libre aportación del don de la Esposa (a imitación del "Fiat" de María), para que se realice la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del

A esta luz, ¡qué insondable profundidad se entrevée en el conocidísimo texto de *Gaudium et Spes* (n.22)!: "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. *Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor.* Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. (...) El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (Eph 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8,23). (...) "Urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero, *asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección*". Es entonces, cuando, "juntamente con el género humano, *también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo* (cf. Eph. 1,10; Col 1,20; 2 Petr 3,10-13)... cuando toda la Iglesia de los santos, en la felicidad suprema del amor, adorará a Dios y *al Cordero que fue inmolido* (Apoc 5,12), proclamando con una sola voz: *Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, gloria, imperio por los siglos de los siglos* (Apoc 5,13)". (LG, 48 y 51).

## EXCURSUS DE TOLOGÍA BÍBLICA.

### EL PROTOEVANGELIO, REINA DE LAS PROFECAS, PRIMER ANUNCIO DE LA SALVACIÓN<sup>102</sup>.

#### "Ella te aplastará la cabeza, mientras tú le muerdas el talón" (Gn. 3,15)

"Tras la caída, el hombre no fue abandonado por Dios al poder de la muerte. Al contrario, Dios lo llama (cf Gn 3,9) y le anuncia de modo misterioso la victoria sobre el mal y el levantamiento de su caída (cf Gn 3,15). Este pasaje del Génesis ha sido llamado "Protoevangelio", por ser el primer anuncio del Mesías redentor, anuncio de un combate entre la serpiente y la Mujer, y de la victoria final de un descendiente de esta" (CEC, 410).

#### 1. EL CONTEXTO

---

*primer Adán* bajo la capitalidad del nuevo Adán. "Omnes censemur in Adam donec recensemur in Christo" (Tertuliano, *De anima*, 6)

102 Tomado de J.FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la mujer como síntesis del misterio de la Iglesia: su valor ecuménico*. En VV. AA., "Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo". XV Simposio internacional de Teología de 1994. Universidad de Navarra. Pamplona 1996. Eunsa, 536-564.

EL contexto es bien conocido (Cf. Gn Cap.2). Después de un juicio sumario, Dios pronuncia su sentencia no sólo contra los progenitores que habían prevaricado, sino también y principalmente contra la serpiente que los había inducido a la prevaricación. Los castigos que anuncian las tres sentencias divinas a los tres culpables -hombre, mujer y serpiente- son concebidos de forma que los reos de culpa son castigados por Dios y al mismo tiempo por sus víctimas. Eva recibirá el castigo de Dios y de su marido; Adán, además del castigo divino vendrá castigado también por los efectos de la maldición de la tierra, y, finalmente, la serpiente, lo será a su vez por Dios y por Eva. En esta línea se sitúa, por contraste, el anuncio del protoevangelio, prometiendo una futura revancha del género humano contra la serpiente, que es maldecida de forma incondicional (cf. III Coll). Con esta profecía, pues, Dios consuela a nuestros progenitores, con la esperanza de una victoria plena y perfecta sobre la serpiente diabólica triunfante.<sup>103</sup>

He aquí el texto de la profecía, o sea, las palabras de condenación dirigidas por Dios a la serpiente engañadora según el original hebreo: <<Pongo enemistad entre Ti (la serpiente), y la mujer, entre tu linaje y el suyo. El linaje de la mujer te quebrantará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar>>.

Hace notar Juan Pablo II en su catequesis que la primera respuesta del Señor Dios al pecado del hombre, contenida en Gen 3, nos permite conocer desde el principio a Dios como infinitamente justo y al mismo tiempo infinitamente misericordioso.

"Tenemos así la certeza de que Dios, que en su santidad trascendente aborrece el pecado, castiga justamente al pecador, pero en su inefable misericordia, al mismo tiempo, lo abraza con su amor salvífico, pues anuncia esta victoria salvífica del bien sobre el mal, que se manifestará en el Evangelio mediante el misterio pascual de Cristo crucificado y resucitado".<sup>104</sup>

El versículo, muy comentado por exégetas, teólogos y mariólogos, comenzó a ser llamado "Protoevangelio" por el teólogo protestante Lorenzo Rethius, quien escribe en 1638: "Merece ese nombre, porque es el primer evangelio, esta buena noticia que alentó al género humano privado de la gracia de Dios".<sup>105</sup> Este "oráculo de Yahvé" ha sido llamado la "reina de todas las profecías", la primera y el fundamento de todas las que vienen luego, que no son más que determinaciones ulteriores de la misma. "Es como el primer símbolo de fe propuesto por Dios desde la aurora del mundo a la humanidad pecadora en las primeras páginas de su historia. Este oráculo divino, colocado sobre la cuna del género humano, fue llevado por él en sus migraciones y en sus dispersiones por la tierra, pero dividido y alterado como él mismo, de modo que no ofrecía ya, fuera del pueblo hebreo, más que fragmentos de verdad mezclados con fábulas. Sin embargo, en estos fragmentos lo que más se ha conservado es el gran papel otorgado a la mujer que debe traer al mundo al Liberador". Es verdaderamente "el oráculo de los oráculos, todo el Nuevo Testamento en el Antiguo, toda la historia del mundo en un versículo".<sup>106</sup>

Juan Pablo II explica en su catequesis que "el anuncio de Gen 3 se llama protoevangelio, porque se ha encontrado su confirmación y su cumplimiento sólo en la

---

<sup>103</sup> Cf. Casciaro, Monforte, Dios, el mundo y el hombre, cit. p. 498.

<sup>104</sup> Audiencia General, 17-XII-86.

<sup>105</sup> Cit por C. Pozo, María en la Obra de la Salvación, 2ªed. Madrid 1990, p. 147.

<sup>106</sup> Cf. Roschini, La Madre de Dios según la fe y la teología, Madrid, 19 ss, vol I, p. 230. Cita como ejemplo el famoso pasaje de Isis y Osiris de Plutarco, donde después de haber dicho que la serpiente Tifón había trastornado todo por su envidia y malignidad, y llenado de males el cielo y la tierra, añade él: "Y después fue castigado por ello y la mujer y la hermana de Osiris tomaron venganza, extinguiendo y superando su rabia y su furor..."

Revelación de la Nueva alianza que es el Evangelio de Cristo. En la Antigua Alianza, este anuncio se recordaba constantemente de diversos modos, en los ritos, en los simbolismos, en las plegarias, en las profecías, en la misma historia de Israel como <<pueblo de Dios>> orientado hacia un final mesiánico, pero siempre bajo el velo de la fe imperfecta y provisional del Antiguo Testamento. Cuando suceda el cumplimiento del anuncio en Cristo, se tendrá la plena revelación del contenido trinitario y mesiánico implícito en el monoteísmo de Israel. El Nuevo Testamento hará descubrir entonces el significado pleno de los escritos del Antiguo Testamento, según el famoso aforismo de San Agustín: "in vetere Testamento novum latet, in novo vetus patet".<sup>107</sup>

## 2. EXEGESIS DE LAS TRES FRASES DEL VERSICULO.

### A - Pongo enemistad entre ti y la mujer.

**A-I Pongo (ashit).** En primera persona del singular y referido a Dios que habla, indica que es Dios quien establece la enemistad, de la que se habla enseguida. Una vez rota por el pecado la amistad con Dios, sólo Dios puede restablecerla poniendo una enemistad contraria, es decir, una enemistad con respecto al demonio, con el que el hombre, la humanidad, tenía una cierta connivencia o amistad a consecuencia del pecado: la salvación viene de Dios.<sup>108</sup>

Para entender todo el alcance salvífico de este oráculo de Yahwé, debe tenerse en cuenta que el diablo adquirió tras la caída "un cierto dominio del hombre, aunque este permanezca libre. El pecado original entraña "la servidumbre del que poseía el imperio de la Muerte, es decir, del diablo" (Cc de Trento DS. 1511; cf.Hb.2,14). De estas palabras del oráculo de Yahwé se deduce -comenta J.Pablo II en su catequesis- "que si el pecado desde el principio está ligado a la libre voluntad y a la responsabilidad del hombre, también es verdad que el hombre, a causa del pecado, está enzarzado "en una dura batalla contra el poder de las tinieblas". Está implicado y como "aherrojado entre cadenas" (GS 13), en el dinamismo oscuro de ese *mysterium iniquitatis*, que es más grande que él y que su historia terrena".<sup>109</sup>

**A-II Enemistad (ebáh).** En hebreo y el griego de los LXX no está en plural (la Vulgata lee: pongo enemistades), sino en singular, que connota una mayor radicalidad. El término ebáh alude a un tipo de enemistad que se da sólo entre personas (la serpiente lo es, como figura del demonio), habitual, implacable y que sólo se satisface con el derramamiento de sangre. Pero, por otra parte, la forma verbal hebrea (ashit) es un imperfecto que empieza ahora, pero que va a perdurar en el futuro en un "crescendo" de intensidad de la lucha dramática que concluye con la derrota final de la serpiente por la mujer.<sup>110</sup> "Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda y gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo".<sup>111</sup>

De ahí -en palabras del nuevo Cat- la situación dramática del mundo que "todo entero yace en poder del maligno (1 Jn 5,19; cf 1P 5,8), hace de la vida del hombre un

---

<sup>107</sup> Audiencia General, 17-XII-86.

<sup>108</sup> Pozo, op p.148. (Cf E. Nâcar, La mujer del Protoevangelio, en Resurrexit -1948-, 11-14; 39-48.

<sup>109</sup> Audiencia General,10-XII-86.

<sup>110</sup> Pozo, ibid (Cf.Coppens Le Protoevangile. Un nouvel essai d'exégèse, en Eph. Theol. Lov. 26 -1950-, 5-36.

<sup>111</sup> GS.37.

combate" (N.409). "Ignorar este hecho" -la necesidad de luchar con "una naturaleza inclinada al mal", (en triste complicidad con los ángeles rebeldes), "da lugar a graves errores en el dominio de la educación de la política de acción social (cf. Centesimus annus, 25) y de las costumbres" (N.407).

**A-III Entre ti (la serpiente) y la mujer.** Como vimos en el capítulo 1, la serpiente era una divinidad pagana a la que se daba culto en no pocas religiones de los pueblos vecinos a Palestina. Ahora bien, una idea muy repetida en la Escritura, es que los dioses de los paganos son demonios (cf. Dt 32,17; Lev 17,7; Sal 106,37; 1 Cor 10,20; Ap 9,20). El autor sagrado, al introducir en el relato, primero como tentador y después como sujeto al que se dirige, por parte de Dios, una profecía de castigo, una serpiente, es decir, una divinidad pagana, está presentándonos de modo simbólico, al demonio como tentador y como sujeto sobre el que recae el anuncio de un castigo que culmina en la destrucción de su poder.<sup>112</sup>

"La mujer" (ha-ishsháh) (con artículo determinado). Algunos ven ahí una referencia exclusiva a María.<sup>113</sup> Arguyen sus defensores que estamos ante una profecía, - la primera entre todas ellas- pronunciada por Dios mismo en forma absoluta (no condicionada), y la profecía siempre se refiere por su naturaleza a un suceso futuro, y por tanto, contiene siempre algo de nuevo, no existente aún, que puede ser diverso de las personas y de las cosas expresadas en el contexto. Sin embargo el texto y el contexto parecen exigir, que la promesa hecha en Gn. 3,15 se refiera de algún modo a Eva. En efecto el texto no nombra hasta entonces ninguna otra mujer fuera de Eva, y el contexto habla después de una victoria de la mujer contra la serpiente.

La mujer del Protoevangelio es inicialmente Eva, pero sólo en cuanto es punto de partida de aquella enemistad y del anuncio del vencedor en la pelea -el linaje-. Por eso, emplea un nombre genérico, no propio, y así no se pierde de vista a Eva -la mujer pecadora- y prevé que la enemistad continuará con una larga serie de mujeres, y sobre todo la que daría lugar a la victoria y al vencedor.<sup>114</sup>

La lucha comienza con Eva, pero se perpetúa a través de los siglos con otras mujeres, hasta la Mujer por antonomasia, la nueva Eva, "madre de los vivientes" de los que viven de la vida del Mesías triunfador de la muerte y a él asociada en su victoria sobre la serpiente, como se afirma proféticamente al final del versículo. Así lo declara la proclamación dogmática de la Inmaculada Munificentissimus Deus: "Dios establece entre la mujer y la serpiente infernal "las mismas enemistades" que entre el linaje de la mujer (Cristo) y el linaje de la serpiente". Ahora bien, las enemistades de Cristo con la serpiente infernal son plenas, perfectas, triunfales, lo cual sólo puede decirse de María, la nueva Eva, hija de Eva, de su estirpe, representante, en virtud del principio de solidaridad, de Eva con todas las mujeres, con toda su estirpe.

La clave hermeneútica está en la índole oracular del texto. Como ocurre con frecuencia en los textos proféticos de la Sagrada Escritura, además de un nivel inmediato y superficial, se da otro nivel más profundo en el que el texto se refiere a la mujer futura, según la doctrina hermeneútica del sentido eminente (en este caso literal plenior, y espiritual típico).

---

<sup>112</sup> Pozo, op p.150.

<sup>113</sup> Por ej., Roschini, que cita un elenco de autores de esa opinión (Ibid). LG 56, parece favorecer la exégesis que ahí hacemos nuestra.

<sup>114</sup> Casciaro... op, p. 500.

Un ejemplo distinto puede hacer comprender en que consiste este procedimiento literario. Unas palabras de Jesús que anunciaban que el templo de Jerusalén no quedaría piedra sobre piedra, dieron pie a los discípulos para hacerle una pregunta: <<Dinos cuándo será todo esto y cuál será la señal de tu venida y de la consumación del mundo>> (Mt24,3). Jesús responde con el conocido <<discurso escatológico>> "Apocalipsis sinóptico". Hasta tiempo relativamente reciente hubo una tendencia entre los escrituristas a dividir el discurso, señalando alternativamente qué versículos se referían a la ruina de Jerusalén y cuáles a los acontecimientos escatológicos. Hoy se piensa, mas bien, que todo el discurso se refiere en un primer plano a la ruina de Jerusalén y que, en planos más profundos hay que entenderlo del juicio de las naciones y del juicio final. Estos acontecimientos estarían ligados entre si como "tipo" y "antitipo"; la realización incoada es imagen de otro acontecimiento que constituiría el cumplimiento pleno de la profecía. Lo que se toma como tipo debe de ser de orden inferior al antitipo (puesto que el tipo representa sólo la sombra de la verdad).<sup>115</sup>

Un indicio claro para sospechar la existencia de un doble plano es que las afirmaciones bíblicas, entendidas del acontecimiento o la persona aludidos en el plano superficial, sólo pueden tener un cumplimiento imperfecto. Así ocurre en Gn. 3,15. No olvidemos que estamos ante una sentencia de castigo. En este contexto, la oposición entre la <<serpiente>> y la <<mujer>> es ya un elemento punitivo para <<la serpiente>> y triunfal para <<la mujer>>. Sin excluir a Eva de esa oposición, es claro que Eva no aparece después nunca en la Biblia aurelada por esta luz triunfal, sino constantemente bajo la triste penumbra de la mujer vencida y seducida (Eclo 25,24; 2 Cor II,3; I Tim 2,14). Por eso, detrás de Eva (<<la mujer>> en sentido inmediato) hay, en un nivel más profundo, en sentido "plenior", otra mujer, una <<nueva Eva>>, en la que la enemistad con la serpiente -en su sentido de castigo para la serpiente y de triunfo para <<la mujer>>- tendría pleno cumplimiento.<sup>116</sup>

La mujer del Protoevangelio sería, en conclusión, tanto Eva como María: Eva, de modo inicial, imperfecto, y María, de modo perfecto. La razón fundamental es esta: Las enemistades (imperfectas) entre el diablo y Eva con su linaje comienzan desde la penitencia de Eva, y debían tener un perfecto cumplimiento -a través de una larga serie de mujeres santas, en las que la tradición ha visto tipificada a María <sup>117</sup>- entre María y su Hijo. En el v.15 se habla proféticamente de otra mujer, de una mujer futura, diversa de aquella de la que el texto había hablado hasta aquél momento, puesto que sólo a esta mujer futura pueden atribuirse la enemistades absolutas (y por tanto, la impecabilidad) enunciadas en aquél versículo.

### **B - Entre tu linaje y su linaje.**

La palabra linaje, descendencia o semilla (zera'), cuando se aplica a la posteridad humana, lo más normal, es que tenga sentido colectivo (Gen 13,15; 17,7; 22,17, etc), aunque, a veces, se aplica a un descendiente concreto individual (Gen 4,25; 21,13). La palabra admite también un sentido moral que engloba a toda una colectividad que sigue el mismo fin (asi, p.e., Is 1,4). No hay aquí elemento ninguno que suponga una limitación del sentido normal colectivo de la palabra zera'a su significado, más bien excepcional, de

---

<sup>115</sup> Pozo, María en la Escritura y en la fe de la Iglesia, Madrid, BAC, 4ªed 1988, p.47.

<sup>116</sup> Ibid. Para la doctrina hermeneútica del sentido eminente, Cf. Vaccari, De libris didacticis V.T., Romae, 1933 p. 23 y 125.

<sup>117</sup> Roschini (o.c. pp 258-300) estudia amplísimamente esa tipología.

individuo. El modo absoluto de hablar de ambos <<linajes>> o <<descendencias>> impone el sentido colectivo.

Con respecto a la mujer, el <<linaje>> tiene su sentido inmediato de descendencia física (el Mesías), hace referencia también, en su sentido pleno, a la colectividad del "pueblo de Dios que tiene por Cabeza a Cristo", que "recapitula" a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn.11,52) en virtud de la misteriosa solidaridad del nuevo Adán con el linaje humano, con el que forma como "una persona mística", desde el "fiat de la Encarnación, germen de la Iglesia que nacerá del misterio Pascual, en el corazón traspasado de la Mujer, madre de la Iglesia. Tal es "la descendencia espiritual de la Mujer" que participa de su virginal fecundidad, que incluye las tribulaciones del pueblo de Dios peregrinante en lucha con la antigua serpiente, en una cooperación corredentora en la obra salvífica, que incluye las tribulaciones que esa enemistad provoca en sus miembros hasta el fin de la Historia.

La palabra "linaje" aplicada a la serpiente no puede tener más que un sentido moral. Se trata de una colectividad que sigue fines diabólicos. No se puede deducir con certeza, del análisis textual, si en esa colectividad hay que entender sólo a los demonios o han de incluirse también a los hombres que siguen los principios del diablo, las "almas tentadoras", juguete fácil de los "ángeles rebeldes". Pero a la luz de la analogía de la fe, atendiendo al paralelismo bíblico (especialmente Apoc.12), parece evidente la segunda opción. En todo caso, la enemistad individual entre la mujer y la serpiente (A) se prolonga en una enemistad colectiva entre sus respectivos linajes (B).<sup>118</sup>

### **C - El te aplastará la cabeza y tú le morderás el talón..**

De nuevo la enemistad y la lucha se individualizan. Sin duda <<él>> hace referencia al linaje de la mujer. Pero en esta parte final de la frase no puede tratarse ya de linaje en sentido colectivo, sino de un individuo concreto del linaje de la mujer, un descendiente de la mujer. Nótese que como contrincante suyo no aparece ya el linaje de la serpiente, sino un ser muy concreto: la serpiente misma; además la descripción de la lucha está hecha con rasgos absolutamente individualizados: un pie se dirige contra una cabeza (de la serpiente) y la aplasta, mientras esa cabeza hace un movimiento instintivo de defensa, contra el calcañar de ese pie.<sup>119</sup>

El (hu'). Contra lo que supone la traducción de la Vulgata Clementina, según la cual sería la mujer (ipsa) la que aplastará la cabeza de la serpiente, hay que leer él (hu') y no ella (hi'), como ya lo hicieron los masoretas; tal lectura es la única posible por las

---

<sup>118</sup> Pozo, oc, p. 151. El sentido eclesiológico del versículo, lo he desarrollado en J. Ferrer Arellano, "Eclesiología implícita en el Protoevangelio" en Actas del Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994.

<sup>119</sup> Ibid p. 153. Los AA hacen notar que en la traducción griega de los LXX, el linaje (sperma: neutro) no concierne con el pronombre él (hu': masculino) que aplasta la cabeza, para indicar que no se trata de una colectividad, sino de un Mesías personal. Dentro del sentido pleno, sin embargo, debe verse aludida la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que -unida a la de Cristo- realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio Eucarístico, la obra de la Redención. Es el triunfo del Cristo total, que incluye una participación corredentora en el triunfo sobre la antigua serpiente del "Unus Mediator". De ahí el carácter personal del texto hebreo, que insinúa la dualidad relacional (uni-dual) del nuevo Adán con María y la Iglesia, Cristo. Cf. mi estudio cit. en la nota anterior. La Persona mística de la Iglesia forma con su Esposo la unidad del Cristo total, reflejando el misterio de María, la nueva Eva, íntimamente unida al nuevo Adán en el ser y en el obrar. Salvífico, como lo fueron la pareja originaria ("unidualidad relacional" en el designio de Dios, a la que confió Dios no sólo la obra de la procreación y la vida de familia, sino la construcción misma de la historia. Cf. Juan Pablo II, Carta a las Mujeres, n.8), tanto en la inicial comunión con Dios, como en la caída. De ahí la suma conveniencia que subraya la Tradición, desde S. Irineo, de que el plan salvífico incluye a la Mujer, en profunda unión ontológica y dinámica con el nuevo Adán.

formas hebreas del verbo y del sufijo verbal "ka" (a ti). El sujeto, por tanto, que aplastará la cabeza de la serpiente es el <<linaje de la mujer>>, un descendiente -en sentido individual- de la mujer.

La victoria en la batalla "se anuncia con las misteriosas palabras: <<él te aplastará la cabeza>>, en hebreo hu' yeshufkaros: <<él te hará una herida en la cabeza>> = mortal. Es decir, con estas palabras se afirma el fracaso final del linaje de la serpiente. ¿Cuál es la reacción del diablo? <<Y tú le acecharás el calcañar>>, en hebreo we attah teshufnû `aqueb: <<tú le harás una herida en el talón>> = no grave. Como se ve tanto al hablar del ataque-victoria, como de la defensa-reacción, se emplea el mismo verbo hebreo shûf. Sin embargo el alcance es distinto en ambos casos: el ataque del linaje de la mujer recae sobre un órgano vital, <<la cabeza>>, mientras que la serpiente logra solamente alcanzar <<el talón>>, un órgano secundario".120

C. Pozo, se adhiere a una tendencia exegética basada en recientes estudios de lingüística hebrea en torno al verbo "shuf", que niegan que este signifique morder o herir, sino lanzar o chocar. Ahora bien, un pie se lanza para chocar contra la cabeza, la aplasta; una cabeza de serpiente pisada por un pie que la oprime destrozándola, no puede hacer sino un movimiento inútil de defensa. Por eso el texto no aludiría a una herida hecha al Mesías por el diablo que habría tenido lugar en los dolores de la Pasión, sino a la victoria total de Cristo sobre el demonio: la buena noticia -como diría Lorenzo Rethius- de nuestra salvación futura por obra de Cristo.121 Pero -aunque el sentido final no varía- tiene esta interpretación en contra toda la tradición de los Padres -estudiada por P. Orbe122- que ha referido explícitamente la "mordedura del talón" a la Pasión de Cristo, como hace también Juan Pablo II en su catequesis, que citamos a continuación.

### **3 - SENTIDO MESIANICO, MARIOLOGICO Y ECLESIOLOGICO DE LA PROFECIA DE GN.3,15 (PROMESA DEL NUEVO ADÁN, SALVADOR DE LA ESTIRPE DE LA MUJER, SOLIDARIO DE TODOS LOS HOMBRES EN EL MISTERIO DE MARÍA Y DE LA IGLESIA)**

#### **A - Sentido mesianico.**

El nuevo catecismo enseña que "la tradición cristiana ve en este pasaje un anuncio del "nuevo Adán" (cf 1 Co 15,21-22,45) que, por su obediencia hasta la muerte de cruz "(Flp 2, 8) repara con sobreabundancia la descendencia de Adán (cf Rm 5, 19-20)". (n. 411)

Juan Pablo II confirma lo mismo en su catequesis. "La lucha entre aquel que representa <<las fuerzas de las tinieblas>> y Aquel que el Génesis llama <<la estirpe de la mujer>>, <<su estirpe>> -singular; el Mesías-. Acabará con la victoria de Cristo <<te aplastará la cabeza>> ... al precio del sacrificio de la Cruz (<<cuando tú le hieras en el talón>>). El <<misterio de la piedad>> disipa el <<misterio de la iniquidad>>. Aquí Cristo es anunciado por primera vez como el nuevo Adán. Más aún, su victoria sobre el pecado obtenida m

---

120 Casciaro... oc p. 500.

121 Es la tesis de Golsberg, a la que se adhiere Coppens o.c. y otros AA citados por Pozo, o.c. p. 156.

122 Orbe, Ipse tuum calcabit caput. (S. Ireneo y Gen.3,15), en Gregorianum 522 (1971) p. 95-149;

ediante la <<obediencia hasta la muerte de cruz>> comportará una abundancia tal de perdón y de gracia salvífica que superará desmesuradamente el mal del primer pecado y de todos los pecados de los hombres".123

### **B - Sentido mariológico.**

El Protoevangelio, es también anuncio profético de María, nueva Eva, asociada al nuevo Adán en su obra salvífica, que realiza a través de la Iglesia peregrina, sacramento universal de reconciliación de los hombres con Dios y entre sí, hasta la plenitud del Reino. Es una verdadera síntesis de la Mariología.

El nuevo Catecismo así lo enseña: "Numerosos Padres y Doctores de la Iglesia ven en la mujer anunciada en el <<protoevangelio>> la madre de Cristo, María, como <<nueva Eva>>. Ella ha sido la que, la primera y de una manera única, se benefició de la victoria sobre el pecado alcanzada por Cristo: fue preservada de toda mancha de pecado original (cf Pío IX: DS 2803) y, durante toda su vida terrena, por una gracia especial de Dios, no cometió ninguna clase de pecado (cf Cc. de Trento: DS 1573)" (n. 411 del C.E.C).

Juan Pablo II hace notar "que los comentaristas desde tiempos muy antiguos subrayan que la antigua serpiente se dirigió (Gn. 3,4) primero a la mujer, y a través de ella consiguió su victoria. Ahora, (Gn. 3,15), Dios cuando anuncia al Redentor, constituye a la mujer como <<primera enemiga>> del demonio, príncipe de las tinieblas; la primera destinataria de la definitiva Alianza, en la que las fuerzas del mal serán vencidas por el Mesías, su stirpe". Este es un detalle especialmente significativo, si se tiene en cuenta que, en la historia de la Alianza, Dios se dirige antes que nada a los hombres (Noé, Abraham, Moisés). En este caso la precedencia parece ser de la mujer, naturalmente por consideración a su Descendiente, Cristo. En efecto, muchísimos Padres y Doctores de la Iglesia ven en la mujer anunciada en el <<protoevangelio>>, a la Madre de Cristo, María".124

Como ha observado el P. Pozo, aunque es cierto que -en la línea de la tradición- no puede hablarse de un consentimiento patrístico sobre esta exégesis, en el progreso dogmático y también en el progreso con que se llega a conocer el verdadero sentido de un pasaje bíblico- hay frecuentemente una fase previa de dispersión hasta que se llega a la unanimidad moral que se hace vinculante para el católico. Este tipo de unanimidad ha existido en la exégesis católica de este pasaje desde el periodo pospatrístico hasta nuestros días, sin que pueda decirse que ese consentimiento se ha formado como consecuencia de la equivocada traducción latina de la Vulgata, "Ella", (en lugar de, El) te aplastará la cabeza".125

No pocos antiguos Padres, como dice el Vat II, (LG,56) en su predicación presentan a María Madre de Cristo, como la nueva Eva (así como Cristo es el nuevo Adán según San Pablo). María toma su sitio y constituye lo opuesto a Eva que es la <<madre de todos los vivientes>>, pero también la causa, con Adán, de la universal caída en el pecado, mientras que María es para todos "causa salutis" por su obediencia al cooperar con Cristo en nuestra redención. (S.Ireneo) "A la Encarnación ha precedido la aceptación

---

123 Audiencia general, 17-XII-89.

124 Audiencia general, 17-XII-89.

125 Pozo, María en la Escritura...cit. Gallus ha probado que son más numerosas las interpretaciones mariológicas de la patrística de lo que ciertos AA, como Drewniak, pretenden. En todo caso no es esencial para el argumento de tradición del que se hace eco el Magisterio (cf. Roschini, ibid).

de parte de la Madre predestinada, para que de esta manera, así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida. Lo cual se cumple de modo eminentísimo en la Madre de Jesús por haber dado al mundo la Vida misma que renueva todas las cosas" (LG, 56; cf *Mulieris dignitatem*, n.11).

El protoevangelio es como una síntesis luminosa de toda la Mariología, que está basada en la singular misión de María como Madre de Dios. Madre del linaje, el Mesías, nuevo Adán, que es el Hijo de Dios, asociada al Mediador en su misión salvífica -en las enemistades- (como Madre espiritual de los hombres) en la lucha y el triunfo sobre la antigua serpiente, que son los títulos de su realeza.

Pero además de la singular misión de María, encontramos implícitamente en el protoevangelio, los diversos privilegios que le han sido concedidos en atención a su misión. Encontramos la inmunidad de culpa, tanto original como actual, a causa de la profetizada enemistad absoluta y perenne entre Ella y el demonio; la plenitud de gracia, con todo el cortejo de las virtudes y de los dones, puesto que en el orden actual de elevación del hombre al orden sobrenatural no se da inmunidad de culpa sin la presencia de la gracia. La perpetua virginidad de María resulta del hecho de que el Redentor prometido en el Protoevangelio es llamado <<linaje de la mujer>> solamente. Es, pues, una flor brotada de la virginidad de María. Además, exenta la Virgen de culpa original, como se manifiesta en nuestro texto, hubo de estar exenta también de la pena de la misma (especialmente de los dolores del parto, puesto que fue virginal, o sea, por su virginidad en el parto) y del dominio del hombre (por su virginidad antes y después del parto). De las palabras del Protoevangelio se puede también deducir su gloriosa Asunción, que no es otra cosa que la victoria de María sobre la muerte, consecuencia y pena del pecado, pues es su vencedora -en unión de su linaje- y a él inmune. Así lo ha hecho Pío XII en la Bula dogmática "Munificentissimus Deus". He aquí, pues, cómo las principales prerrogativas del alma y del cuerpo de María brotan límpidas de la célebre profecía.<sup>126</sup>

En María y por María, así, se ha transformado la situación de la humanidad y del mundo, que han vuelto a entrar de algún modo en el esplendor de la mañana de la Creación.

### **C - Sentido eclesiológico.**

En el Protoevangelio, aparece también una implícita síntesis del misterio de la Iglesia, a la luz del paralelismo bíblico con los textos de la Escritura que hacen referencia a la Mujer del Génesis. "La hora" de "la Mujer"(Jn 16,21), asociada al "Redentor" -en "su hora" (de la glorificación del "Hijo de Hombre")(Jn 12,23)- es la hora de la maternidad espiritual de María, Madre de la Iglesia, con una maternidad ejercida en y a través de la Iglesia misma. Veámoslo.

Ya apuntamos antes en el análisis textual de Gen 3,15 que la estirpe de la Mujer del Protoevangelio alude al Cristo total -Cabeza y miembros- que es el templo del Espíritu Santo (Cf. Is,11,1; Jn.1,16) en la nueva Jerusalén, que es la Iglesia esposa de Cristo, como nueva Eva asociada al nuevo Adán. El nuevo Adán asocia como Cabeza en su obra salvífica, al resto de la descendencia de la Mujer, que adquiere, como Esposa que brota de su costado abierto, en el sueño de la muerte en el árbol de vida de la Cruz salvadora. Como Esposa, participa de la fecunda virginidad de la Mujer, nueva Eva asociada al

---

<sup>126</sup> Cf. Roschini, o.c. p. 230.

nuevo Adán en el misterio de su trasfixión dolorosa. Pero para alcanzar este sentido pleno es preciso tener en cuenta el paralelismo bíblico.

La "Dei Verbum" enseña que para obtener "el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente, al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe" (n.12d). Si aplicamos este criterio hermeneútico, descubrimos paralelismos convergentes con numerosos textos bíblicos. Gen 3,15 había hablado de una asociación de María al Mesías en su lucha contra el demonio. El relato de la anunciación nos daba a conocer la realización de esa asociación por el <<sí>> de María. Lc 2,35 nos descubre la prolongación de esa asociación hasta una comunidad de dolores en la Pasión y el Calvario. María no es sólo la Madre de Jesús, sino la Madre dolorosa que acompaña a su Hijo, participando en sus sufrimientos. "Mujer, ahí tienes a tu hijo". Emplea un título solemnísimos: título de corredención, la Mujer del Protoevangelio que -como nueva Eva- alumbró a la Iglesia que nace del costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor de la Mujer del Calvario. Se cumple entonces la profecía de Simeón(Lc 2,35), de pie junto a la cruz (cf. Jn 19,25). Veámoslo

Con ocasión de la purificación de María y la presentación de Jesús en el templo, el anciano Simeón, <<impulsado por el Espíritu>> (Lc 2,27), profetizó presentando a Jesús como piedra de contradicción (Lc 2,34). Se evoca veladamente la Pasión de Cristo en la que participará también la Madre: <<Y a tu misma alma la traspasará una espada>> (Lc 2,35). El tema de la <<transfixión>> del Mesías había sido profetizado varias veces en el A. Testamento.<sup>127</sup> La exégesis ha relacionado este pasaje también con aquel otro de Ap 12,2-5. Aquí la Pasión de Cristo, presentada como un nacimiento doloroso al que sigue enseguida la exaltación celeste del Mesías, es evocada exclusivamente partiendo de los sufrimientos atroces de su Madre. Es "la hora" de la Mujer, de la nueva Eva, que Jesús predice en Jn 16,21-22, aludiendo a "su hora" y recogiendo una imagen aplicada por el judaísmo a la tribulación previa al advenimiento de Reino Mesiánico. María es presentada así como la corredentora, pues con sus dolores (Lc 1,35) alumbrará la salvación y vendrá a ser madre espiritual de todos los creyentes de la Iglesia "congregatio fidelium".<sup>128</sup> Veámoslo.

"Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas, la cual llevaba un hijo en su seno, y clamaba con dolores de parto y con la tortura de dar a luz" (Ap 12, 1-2). Aquí se atribuye esta situación de dolores a una mujer cuya dignidad participa de lo divino y celeste. De hecho, esta mujer, <<dio a luz un hijo varón, destinado a regir todas las gentes con vara de hierro>> (v.5). Esta última expresión en Sal 2,9 y Ap 19,15 se refiere, sin duda alguna, al Mesías, aunque, por participación, en Ap 2,27 se atribuye también al cristiano fiel hasta el final: <<al que venciere y guardare hasta el final mis obras>> (2,26). En este texto es imposible no ver en ella primariamente a la Iglesia. Esta identificación corresponde al sentido general del Apocalipsis, cuyo argumento de fondo es mostrarnos a Dios como rey sobre el mundo, que dirige la historia y protege a la Iglesia en la persecución.

---

<sup>127</sup> Is, 53,5; Ps. 22, 17 y 21 (que menciona como Lc 2,32, la espada y la transfixión), Zac. 12,10.

<sup>128</sup> R. Feuillet - Quelques observations sur les récits de l'enfance chez Saint Luc, en *Spirit et vie* 82 (1972) 722. G. Aranda, *Los Evangelios de la infancia*, Scripta Theológica. 1978, p. 811; cf nota a Ap. 12,2 de la Biblia de Jerusalén.

Por Iglesia hay que entender aquí a la de los dos testamentos. Así se comprende que en la figura de la mujer veamos primariamente el pueblo de Dios tanto del AT, el cual por María nos ha dado al Mesías, como al Pueblo de Dios del NT, es decir, la Iglesia en sentido estricto, que sigue dando a luz nuevos hijos de Dios y que en sí y en esos hijos suyos es perseguida por el dragón; por ello es llevada por Dios a la seguridad del desierto y protegida en él durante todo el tiempo de la persecución.

Pero evidentemente el texto posee un plano ulterior en el que la figura de la Mujer se refiere a María. El capítulo 12 del Apocalipsis tiene demasiados paralelismos con el Capítulo 3 del Génesis para suponer que no se aluda a él, y, a través de él, a la figura de la nueva Eva, María. Nótese unos cuantos elementos paralelos:

"La serpiente me ha seducido", (Gn. 3) - "La serpiente antigua seduce todo el mundo", (Ap 12). "Pondré enemistad entre ti y la mujer", (Gn. 3) - "El Dragón se puso a perseguir a la mujer", (Ap 12). "Entre tu descendencia y la suya", (Gn. 3) - "Y se fue a hacer guerra contra el resto de su descendencia", (Ap 12). "Parirás con dolor los hijos", (Gn. 3) - "Y clamaba con dolores del parto y con la tortura de dar a luz", (Ap 12).<sup>129</sup>

Salta, pues, a la vista que Ap 12 está lleno de alusiones al Protoevangelio y a su contexto. Pero el sentido profundo del Protoevangelio no es primariamente eclesiológico, sino mariológico. Todo esto nos obliga a pensar que Juan ha visto a la Iglesia en el capítulo 12 del Apocalipsis (sentido primario e inmediato del texto) con rasgos de María (sentido profundo del pasaje).

Los dolores de parto (v.2) aluden, pues, a la participación dolorosa de María en el paso de Jesús de esta tierra al Padre (nacimiento para el cielo), a sus dolores junto a la cruz del Hijo. Es allí donde María fue proclamada Madre de <<los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús>> (Ap 12,17), declarando así su maternidad espiritual con respecto a los fieles discípulos de Jesús. Por eso Juan es evocado -"ahí tienes a tu Madre"- en su condición de discípulo; todo discípulo debe acoger a María como Madre, en su intimidad (Cf. Juan Pablo II, Red. Mater, 45).

En efecto, la Maternidad virginal de María, aunque no sufrió en el nacimiento de Cristo, Cabeza de la Iglesia, comportó mayores dolores durante toda su vida, hasta el Calvario, donde "por un nuevo título de dolor y de gloria, quedó constituida en Madre de todos sus miembros". La imagen apocalíptica se refiere, pues, a la Iglesia, acosada por satanás hasta el fin del mundo; pero la Iglesia no excluye a María, más aún es su reproducción: María es el <<prototipo de la Iglesia>> (Vaticano II), la <<Madre de la Iglesia>> (Pablo VI). (Por eso, algunos exégetas ven incoados en el capítulo apocalíptico todos los privilegios de María: Maternidad virginal, Inmaculada Concepción e incluso Asunción).<sup>130</sup>

Estamos aquí en la "hora de la mujer" ("la mujer, cuando da a luz, está triste, porque llega su hora". Cf. Jn. 16,21-22) que coincide con la "hora de Jesús" a la que hace referencia en Caná (y con tanta frecuencia después). En el evangelio de San Juan, "la hora de Jesús", es un término técnico con el que se designa el tiempo de la Pasión y resurrección, por las que Jesús salva a la humanidad entera y pasa al Padre. (Jn 13,1 lo

---

<sup>129</sup> Pozo, o.c p.103.

<sup>130</sup> Cf. Pío XII, Myst. Corp, Marín,713; P.Parente, María con Cristo en el designio de Dios, Madrid 1.987, p.335. Exégetas como Allo y Romeo, y teólogos como Jugie y Roschini, son del mismo parecer; Cf, el estudio de J M Salgado en el Congreso mariológico int de Sto Domingo, en el Vol V de las actas de Roma 1965, al cuidado de C. Balic.

formula así: "El día antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre...). Por eso, "la hora de Jesús" hasta Jn 8,20 (inclusive) aparece como futura, y desde Jn 12,23 como una hora que ya ha llegado: "ha llegado la hora de la glorificación del Hijo del hombre... cum exaltatus fuero a terra omnia traham ad Meipsum".

La aparente dureza de la respuesta de Jesús en Caná a la indicación de su Madre, "Mujer ¿qué a ti y a mi? se entiende a la luz de lo que dice a continuación, "aún no ha llegado mi hora". "Es la hora de la glorificación del Hijo del hombre" (Jn 12,23), que es el término temporal llegado al cual, cesa la necesidad de que María se mantenga -durante el ministerio apostólico de Jesús- en un discreto segundo plano (cf. Camino, 507). Llegada la "hora de Jesús", María volverá a tener su puesto preminente junto a Jesús en la obra universal de salvación y en la Iglesia que brota de esa obra.

Por eso Jesús le responde en Caná llamándola con el nombre que ya en el Protoevangelio la designa como "nueva Eva", como en el Calvario y en el Apocalipsis (Jn. 2,4; cf Gen 3,15; Jn 19,26; Ap. 12,1). Le está diciendo: "Madre mía, ¿te he rehusado jamás algo? Ya llegará "la hora", pero hoy no es todavía el día de la bodas. Sin embargo, realiza su petición de cambiar el agua en vino, como figura, imagen de las bodas futuras del Cordero con su esposa la Iglesia. En Caná, María se pone -ya mediadora- entre Jesús y... Adán y Eva, representados por los dos esposos. Habiendo aceptado ya toda la Pasión redentora, dueña del Corazón del Redentor, puede dirigirse a Jesús como verdadera dueña de la situación: "no tienen vino".

La obra salvífica universal había comenzado en la encarnación -esponsales de la alianza de Dios con el hombre-, en la que Jesús se hizo solidario con todos los hombres asumiendo una naturaleza humana, y en la que comenzó a construirse el gran organismo de salvación -el Cuerpo místico de Cristo-, por incorporación al cual pueden salvarse todos los hombres. En esa obra, ya en su comienzo, María había tenido parte activa y había colaborado con su <<fiat>> al anuncio del ángel (Lc 1, 38); por ello, María estará de nuevo activamente presente junto a la cruz de Jesús (Jn 19,25), y en el origen de la Iglesia, constituida, como esposa de Cristo, adquirida en la Cruz, al ratificar el "fiat" de Nazaret con el del Calvario, asociándose así a la ofrenda del Sacrificio y aportando su propia "transfixión" como víctima de reconciliación.

Se comprende así no sólo la reaparición de María junto a la cruz del Señor (Jn 19,25) una vez llegada la "hora de Jesús", sino también su presencia entre los Apóstoles, reunidos en oración, en Pentecostés (hech. 1,14). "Como fruto de la Cruz, se derrama el espíritu Santo" (B.Josemaría Escrivá, Es Cristo que pasa,n.....), "Señor y dador de vida" que vivifica el templo de la nueva Jerusalén según el espíritu, que es nuestra Madre (Cf.Gal.4,26s). La Iglesia, gestada "quasi in occulto" del costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer, nace a la luz pública -por obra del Espíritu- de su maternidad, que se ejerce en el seno de la Iglesia peregrina hasta el nacimiento a la gloria de cada uno de sus hijos. La presencia de María en la Iglesia naciente, que se prolongará a lo largo de su historia. <<La hora de Jesús>> ya ha llegado, y no va a pasar hasta la consumación de los tiempos,<sup>131</sup> en íntima asociación con su Madre en el misterio de su mediación materna;

---

<sup>131</sup> Pozo, o.c. p.96. En el título del C.VIII de LG "La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia" I.de la Potterie (María en el misterio de la Alianza, Madrid, trad. BAC. p.4) percibe un eco del célebre texto de los Efesios (S,32): "gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia". "En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo

Mediadora en el Mediador para la donación del Espíritu Santo a la Iglesia hasta la consumación del Reino.<sup>132</sup>

El signo grandioso que aparece en el cielo, de Apocalipsis 12 cumple la promesa hecha en el Génesis 3. Los dos textos se corresponden punto por punto como para "recapitular" toda la obra salvífica de Dios -la historia de la salvación- desde el comienzo, "Alpha", hasta el fin, "Omega" (Ap 1,8;28,6;22,3) - en el corazón de la nueva Eva, madre del Salvador y madre de la Iglesia, instrumento universal de salvación en su fase histórica hasta la plenitud escatológica del Reino. Por serlo -a título de Esposa- la Iglesia se hace un sólo Cuerpo con su Esposo Cristo, en la Fuerza del Espíritu que lo habita como un templo. Así es como la estirpe de la Mujer (el Cristo total) es "pueblo de conquista, "sacerdocio real", para prgonar las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable" (1 Pt,2,9-10).

#### 4 – CONCLUSION.

La imagen de la Mujer del Protoevangelio alude, precisamente, al "misterio" (Ef 5,32) más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la "alianza". Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con El -para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII "Mystici Corporis" (AAS,1943,217)- a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. "No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada". Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario, en el misterio Pascual<sup>133</sup>, y consumación de la bodas en el misterio eucarístico, fuente de toda la vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf.1 Cor 10,7; SC 9), como prenda y anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf.Ap 21,2).

"La alianza" de Dios con el hombre ha sido considerada como la categoría clave y la síntesis de toda la Historia de la salvación, expresada en la aportación de la Esposa, mediadora partícipe de la plenitud de mediación del Esposo, en la comunicación salvífica de la Historia de aquella plenitud de verdad y de vida que nos ha merecido en la Cruz.

---

y la Iglesia la esposa (cf.2 Cor 11,2; Ef 5,32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a situar a la Virgen María en este contexto del misterio <<esponsal>> de Cristo y de la Iglesia". Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación esponsal con Dios" (p.5) como "primera Iglesia" (Cf I. Ratzinger, H. Vrs Von Balthasar, Marie, première Eglise. trad. Ed Paulinas, 1981), como la Mujer que representa todas las criaturas, al Israel de Dios, la humanidad prerescatada, que Dios ha desposado, para divinizarla en El (Geneviève Honoré, La femme et le mystère de l'Aliance, París 1985) como hija de Sion en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación

<sup>132</sup> El c.3 de la Enc Redemptoris Mater de Juan Pablo II expone la mediación materna de María que - como Madre del Mediador, y asociada a su Obra salvífica -es el único instrumento de la donación de la gracia del Espíritu a la Iglesia, en inseparable unión con Cristo Cabeza (de cuya plenitud todos recibimos). (Cf F.Ocáriz, La Mediazione materna nella R M, Romana, 1987. p.311s.

<sup>133</sup> "Mientras que al octavo día de su vida recibió la señal de le hacia pertenecer a una nación", en el misterio Pascual -como al octavo día de la nueva creación en Cristo que todo lo renueva- surge el hombre universal. "Sobre ese hombre universal podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros". (Cf F. X. Durrwell, la Resurrección de Jesús misterio de salvación, Barcelona Herder 1967, p.160). Constituido Cabeza de la humanidad en la Pascua "ha hecho saltar todas las barreras que nos separaban". Ya no hay "muros de separación -circuncisos e incircuncisos-, una nueva estirpe acaba de nacer que está más allá de todas las divisiones humanas, el genus chritianorum, la raza de los hijos de Dios unidos al Padre en Cristo por obra del Espíritu". Cf L Cerfaux, la theologie de l'Eglise p.192.

Una plenitud de mediación y de gracia de Cristo Cabeza, participada por María en el misterio de su mediación materna, y por la Iglesia en el misterio de su mediación sacerdotal en la cual se ejerce aquella materna mediación, cuya raíz última está en la solidaridad de Cristo, en virtud del fiat de la Encarnación, con todos los hombres llamados a ser hijos de Dios, partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, primogénito entre muchos hermanos (Rm 8,29), en el seno maternal de la nueva Eva. María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la libertad y generosidad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ése Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quién todo fue hecho que venía a recapitular en sí a todos los hombres a los que se unió en radical solidaridad, capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual. Sería un error interpretar aquella "unión, en cierto modo, con todo hombre" (GS,22) -de todos- en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva por contagio.

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar "el don de la Esposa", que propiamente no añade nada a la obra salvífica de "Unus Mediator", pues de ella participa y muestra su necesidad. Suscita, con su sacrificio Redentor, una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, que la capacita, enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos, para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación, y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada.

He aquí el misterio de la Iglesia contemplado en su fundamento radical, la Encarnación; en su constitución formal, como Esposa y Cuerpo de Cristo, instrumento maternal- casi sacramento de salvación universal de la humanidad rescatada en la Cruz salvadora-, y en su fin, la recapitulación de los hijos de Dios (los elegidos) dispersos por el pecado, que no se alcanzará plenamente hasta la plenitud escatológica del Reino.<sup>134</sup> Tal será el Cristo total consumado -formado por la estirpe espiritual de la Mujer-, el fin último de la creación que no puede ser frustrado por el pecado, pues fué permitido en virtud del decreto salvífico por el que sobreabundaría la gracia del Redentor, pues, "así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia", según la feliz fórmula de Clemente de Alejandría (Pedagogo I,6. Cf. C.E.C 760).

## **CAPÍTULO II.**

### **MISTERIO DE INIQUIDAD Y MISTERIO DE PIEDAD. TEOLOGÍA SISTEMÁTICA DE LA REDENCIÓN<sup>135</sup>.**

---

<sup>134</sup> Este tema lo he desarrollado ampliamente en J. FERRER ARELLANO, "La Persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia

<sup>135</sup> J. FERRER ARELLANO, *The Mystery of Iniquity and Mystery of Godliness. Two Modern Sophism: Redemption Without Justice, and the Immaculate Conception Without Referente to original Sin.* Mary in

## INTRODUCCIÓN.

El tema que me han encomendado exponer en este VII Simposio internacional sobre “Mariam Corredemption” los organizadores de la Academia de la Inmaculada, es intencionadamente polémico. Se propone salir al paso de dos sofismas muy extendidos sobre el misterio de la Redención que afectan –desfigurándola y oscureciéndola– a la verdad dogmática de la Inmaculada Concepción y a la verdad –proxime definibilis– de la Corredención mariana.

Se celebra este año, como el anterior –después de las cinco primeras citas en Inglaterra, la “dote de María”–, junto a “la Capelinha” en la Ciudad mariana que recibió la promesa del triunfo, no lejano, de su Corazón Inmaculado –anunciado en el Protoevangelio. Este breve versículo (Gn 3, 15), justamente llamado “La Reina de las profecías”, compendia la entera historia de la salvación que concluye con el triunfo de la mujer y su descendencia –Cristo y su Iglesia– que aplastará la cabeza de la antigua serpiente que promueve persecuciones, rebeldías, divisiones en el mundo entero. Una de sus armas en esta lucha sin cuartel contra la Mujer y su descendencia en la siembra de errores en la inteligencia de la Revelación bíblica del misterio de la salvación cuyo vértice es la Encarnación redentora consumada en el trono triunfal de la Cruz –la mordedura del talón– en la que es derrotada (conteret caput). Ella es “salus, vita et resurrectio nostra”.

Los dos sofismas enunciados tienen en común una falsa –insuficiente al menos según los casos– concepción del pecado tanto personal como original, el “misterio de iniquidad” que desfigura la verdadera naturaleza de la Redención del hombre, “misterio de piedad”, que manifiesta, a su vez, la tremenda realidad del pecado. En la I parte tratamos del pecado personal como ofensa a Dios, cuya admirable redención es obra no sólo de misericordia– como afirman quienes niegan la satisfacción vicaria de Cristo cabeza potencial de la humanidad rescatada al precio de su sangre– sino también de justicia que tiene su principio en la Misericordia, que es la raíz de todas las obras de Dios. En la II parte salimos al paso de la actual reinterpretación del dogma del pecado original en clave evolucionista poligenista, que hace ininteligible el dogma de la Inmaculada, la más perfectamente redimida con redención preservativa, para participar como Corredentora, de modo único, en la Redención liberativa del mundo entero, que yace bajo el poder del maligno, después del pecado de los orígenes de la humanidad. El dogma de la Inmaculada Concepción es la salvaguarda de la fe revelada del pecado original transmitido por generación.

Dice el Catecismo para párrocos del Concilio de Trento<sup>136</sup> que “si el espíritu humano encuentra dificultades exteriores, es, sin duda, en el misterio de la Redención donde encuentra las mayores. Dificilmente concebimos que nuestra salvación dependa de la Cruz y de Aquel que se dejó clavar en ella por nuestro amor.

Puede decirse que el misterio de la Cruz, humanamente hablando, está más que el resto, fuera de las concepciones de la razón; he aquí por lo que, después del pecado de

---

the Foot of the Cross. Vol. VIII. “Acts of the eight International Symposium on Marian Corredemption”. Fatima, July 17–19. Academy of the Immaculate, New Bedford, Ma, USA. 2007, 285–350.

<sup>136</sup> I Parte, IV artículo del Símbolo, & I.

Adán, Dios no cesó de anunciar la muerte de su Hijo, ya por medio de figuras, ya por los oráculos de los profetas”. 137

El nuevo Catecismo de la Iglesia (CEC 398) dice, a su vez: <<El misterio de iniquidad” (2 Ts 2, 7), sólo se esclarece a la luz del misterio de piedad” (q Tim 3, 16), cuyo vértice es la Encarnación redentora en el seno de María, la Inmaculada Corredentora>>.

Efectivamente: “La realidad del pecado, y más particularmente del pecado de los orígenes, sólo se esclarece a la luz de la Revelación divina” (CEC 387). Sin el conocimiento que ésta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada (por ejemplo, la teología de la liberación de inspiración marxista), etc.138

El tema del pecado se ha convertido en uno de los asuntos más silenciados de nuestro tiempo. La predicación religiosa intenta, a ser posible, eludirlo. El cine y el teatro utilizan la palabra irónicamente o como una forma de entretenimiento. La sociología y la psicología intentan enmascararlo como ilusión o complejo. El Derecho mismo intenta cada vez más arreglarse sin el concepto de culpa. Prefiere servirse de la figura sociológica que excluye en la estadística los conceptos de bien y de mal y distingue, en lugar de ellos, entre el comportamiento desviado y el normal. J. Pieper describe ampliamente todo esto y llama la atención sobre la frase de Goethe según la cuál “no podemos reconocer un error hasta que nos hemos librado de Él”.139

Pero el pecado está presente en la historia del hombre: sería vano intentar ignorar o dar a esta oscura realidad otros nombres. La filosofía, la literatura, las grandes religiones tratan no poco de las raíces del mal y del pecado, y con frecuencia ansían una luz de redención. Y precisamente en referencia a este terreno común, la fe cristiana trata de llevar a todos la verdad y la gracia de la divina Revelación.

Como observa justamente J. Ratzinger, “el hombre puede dejar al lado la verdad, pero no eliminarla y, porque está enfermo de esta verdad relegada, por eso es tarea del Espíritu Santo, “convencer al mundo de pecado” (Ioh. 16, 8 y ss)”. El tercer capítulo del Génesis contiene una de estas actuaciones del Espíritu Santo a través de la historia. Él convence al mundo y nos convence también a nosotros de pecado, no para rebajarnos, sino para hacernos verdaderos y sanos, para salvarnos”140.

“Buscaba el origen del mal y no encontraba solución”, dice San Agustín, y su propia búsqueda dolorosa sólo encontrará salida en su conversión al Dios vivo141.

Por eso enseña el Catecismo de la Iglesia Católica: “Para intentar comprender lo que es el pecado, es preciso, en primer lugar, reconocer el vínculo profundo, de creación y alianza salvífica, del hombre con Dios, porque fuera de esta relación, el mal del pecado no

---

137 Tenemos dificultad en creer que la vida surge de la muerte y que la victoria proceda del anonadamiento.

138 Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 27-VII-1986.

139 Cfr. J. PIEPER, *El concepto de pecado*, Barcelona, 1986, pp. 9-23. Escribe Simone Weil que “el conocimiento del bien sólo se tiene mientras se hace (...). Cuando uno hace el mal huye de la luz. El bien se reconoce sólo si se hace. El mal sólo si no se hace, y si lo hemos realizado, en cuanto nos arrepentimos”. S. WEIL, *Le pesantier et la grâce*, París, 1964, p. 145. CEC, n. 387.

140 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 88.

141 *Confesiones*, 7, 7.11.

es desenmascarado en su propia identidad de rechazo y oposición a Dios, aunque continúe pesando sobre la vida del hombre y sobre la historia”<sup>142</sup>.

De hecho, la Sagrada Escritura presenta el primer pecado en el contexto del misterio de la Creación y del anuncio de la Redención. Así lo afirma Juan Pablo II: “El hombre, en el contexto del mundo visible, recibe la existencia como don en cuanto “imagen y semejanza de Dios“, o sea, en su condición de ser racional, dotado de inteligencia y voluntad, y en ese nivel de donación creadora por parte de Dios, se explica mejor incluso la esencia del pecado del “principio“, como oposición tomada por el hombre con el mal uso de tales facultades”<sup>143</sup>.

Pero es sobre todo a la luz del misterio de Cristo –del “misterio de piedad”– como se esclarece el “misterio de iniquidad”. Como enseña el Catecismo de la Iglesia Católica

“Con el desarrollo de la Revelación se va iluminando también la realidad del pecado. Aunque el Pueblo de Dios del Antiguo Testamento conoció de alguna manera la condición humana a la luz de la historia de la caída narrada en el Génesis, no podía alcanzar el significado último de esta historia, que sólo se manifiesta a la luz de la Muerte y Resurrección de Jesucristo (cfr. Rom. 5, 12–21). Es preciso conocer a Cristo como fuente de la gracia para conocer a Adán como fuente del pecado. El Espíritu Paráclito, enviado por Cristo resucitado, es quien vino “a convencer al mundo en lo referente al pecado (Jn. 16, 8) revelando al que es su Redentor<sup>144</sup>. Porque “el misterio de iniquidad“ (2 Ts. 2, 7) sólo se esclarece a la luz del “Misterio de Piedad” (1 Tim. 3, 16). La revelación del amor divino en Cristo ha manifestado a la vez, la extensión del mal y la sobreabundancia de la gracia (cfr. Rom. 5, 20)”<sup>145</sup>.

El relato yahwista de Gn. 3, presenta la caída en la perspectiva del anuncio del Redentor en el Protoevangelio, a modo de una “teodicea”, o justificación de la permisión del mal por parte de Dios (el mal radical del pecado), en tanto que tenía previsto el remedio en la admirable restauración de la vida sobrenatural (“mirabilis reformasti quam condidisti) obrada por Cristo, Redentor del hombre, que hace exclamar a la Iglesia adquirida como Esposa al precio de su Sangre. ¡OH feliz culpa!

### **1. El pecado, en cuanto ofensa a Dios, como "mal de Dios". Misericordia y Justicia en la Redención del misterio de iniquidad por el misterio de piedad.**

El pecado –aversión a Dios, desamor y rechazo del querer de Dios y conversión a las criaturas–, por el desordenado amor a sí mismo que introduce desorden y caos en el universo creado, sometido a vanidad por causa de la rebeldía de la criatura inteligente a su Creador, implica tres males: uno de Dios y dos del propio pecador.

El "mal de Dios" es la ofensa, porque con la desobediencia a su ley la gloria externa de Dios queda menguada.

Algunos Padres advierten que los pecados de debilidad, ocasionados por la presión de las pasiones, impiden que en el hombre pecador se refleje bien la figura del Padre, a quien se atribuye el poder. Los de ignorancia culpable, hacen lo

---

<sup>142</sup> CEC, n. 387.

<sup>143</sup> JUAN PABLO II, Audiencia general, 27–VII–1986.

<sup>144</sup> CEC, n. 388–398.

<sup>145</sup> CEC, n. 385.

mismo en el Hijo, a quien se atribuye la sabiduría. Y los de malicia (mala inclinación de la voluntad) lo hacen con la del Espíritu Santo, a quien se atribuye el amor.

Los males propios del pecador son dos: la mancha que le degrada y deforma ante sí mismo y ante Dios (reato de culpa) y el castigo o sanción de que se hace merecedor por el desorden del elemento material del pecado (reato de pena).

El sacrificio redentor de Cristo de propiciación por el pecado del hombre actúa contra estos tres males. Contra la ofensa a Dios, desamor y rebeldía a voluntad paternal, devolviéndole el honor que le fue sustraído: la obediencia amorosa de Cristo, de infinito valor, compensa el desamor rebelde: la "aversio a Deo", contravalor infinito.

Contra la mácula o reato de culpa (finita por afectar a la criatura finita) actúa a través de la gracia, merecida por este sacrificio, que limpia el mal moral que el pecador ha cargado sobre sí al pecar y restaura la vida sobrenatural perdida.

El reato de pena, por último, o castigo a que se hace acreedor por modo de sanción, es removido por el valor satisfactorio –*malum passionis ob malum actionis*– de los sufrimientos de Cristo aceptados con amor obediente<sup>146</sup>.

La ofensa a Dios significa "mal de Dios", en cuanto implica una privación que afecta a Dios en cuanto Creador, Soberano, Providente y Legislador, que conduce la creación entera "fortiter et suaviter" a su bien pleno frustrado por el mal uso de la libertad de las criaturas espirituales. Podría decirse que el pecado es "deicidio" en el sentido de que, en lo que de él depende, destruiría a Dios, si ello fuera posible, como alguien que se arroja con un cuchillo de papel sobre un hombre para matarlo. Destruye algo del orden creado, pero no a Dios.

El pecado no es un mal físico de Dios, ni tampoco un mal moral que le afecte subjetivamente. Pero sí que es un mal moral que priva a Dios de su honor y de la gloria externa que le son debidas. En ella está nuestro bien plenario que conduce a la bienaventuranza celestial (S. Ireneo: "Gloria Dei vivens homo. Vita hominis visio Dei") Si se le priva de su misterioso "deseo" (eros, lo clasifica Benedicto XVI, en alusión a las atrevidas imágenes proféticas del amor sponsal (desde Oseas) y del "Cantar de los Cantares" que ilustra la alianza nupcial de Dios con su pueblo, prefiguración de la nueva y definitiva alianza de Cristo con su esposa la Iglesia; sponsales en la Encarnación, bodas en la Cruz, consumación de las bodas en el misterio eucarístico, prenda -anticipo sacramental- de las bodas escatológicas del Cordero con su Esposa, la nueva Jerusalén que desciende desde el cielo. Este honor y esta gloria ultrajados exigen reparación. Pío XII incluye entre los frutos venenosos producidos por la "nueva teología" el de quienes pasando por alto las definiciones del Concilio de Trento, destruyen el concepto de pecado en general, en cuanto es ofensa a Dios, así como el de la satisfacción que Cristo ha ofrecido por nosotros para repararlo.<sup>147</sup> La satisfacción no es sólo necesaria para purificar al hombre pecador, sino también para rehabilitar el honor de Dios.

De Montcheuil escribió, p. ej. -y con él numerosos AA. de la nueva teología rechazada por la *Humani generis* de Pío XII, y no pocos AA de nuestros días - en la línea de Abelardo y los socinianos, que la redención no es obra de la justicia sino sólo de la

---

146 Cf. E. SAURAS, *Teología y espiritualidad del sacrificio de la Misa*, Madrid 1981, p. 50.

147 *Humani generis*, AAS, 93 (1950), 570.

misericordia; y los padecimientos de Cristo, ejemplo de purificación para los hombres, que la logran con sus penalidades.148

El pecado priva a la Voluntad divina de algo que ella realmente ha querido: a su Voluntad antecedente (que es una voluntad real pero condicional y no eficaz por sí misma: sólo la Voluntad consecuente -según la conocida distinción de San Juan Damasceno- es voluntad pura y simple). Pues bien, en su voluntad antecedente, Dios quiere que todos los hombres sean salvos volcando en ellos su amor infinito y quiere también que todos sus actos sean buenos. Si el hombre peca, algo que Dios ha querido y amado ya no será eternamente, y esto en razón de la primera iniciativa del pecador que es así (permitiéndolo Dios), causa anodante de una privación respecto de Dios. Privación en cuanto al término o al efecto querido (de ninguna manera en cuanto al bien de Dios mismo). En resolución, el pecado alcanza a Dios no en sí mismo, pues es absolutamente invulnerable, pero sí en las cosas, en los efectos que quiere y ama, en su gloria externa o accidental -no inmanente y esencial-, que consiste -escribe San Ireneo- en permitir al amor de Dios vivificar al hombre derramándose en Él, justificándolo con su gracia, semilla de la glorificación: "gloria Dei vivens homo, et vita hominis visio Dei".

Puede decirse, en ese sentido, que Dios es el más vulnerable de los seres. "No se necesitan -como dice justamente J. Maritain- flechas envenenadas, cañones o ametralladoras. Basta un invisible movimiento del corazón de un agente libre para herirle. Para privar a su voluntad antecedente de algo aquí abajo que El ha querido y amado desde toda la eternidad, y que jamás será".

Una imagen imperfecta que ayudara a la comprensión de este misterio, podría ser la de un santo en la unión transformante. Su paz es inadmisibile. Le matan a su amigo. Hay ahí motivo suficiente para destrozarle el corazón, pero su paz subsiste inalterada... 149.

El dolor físico y moral, (la pasión o afección de tristeza) suponen la presencia del mal como privación. El dolor es una pasión del alma que reside en el apetito sensitivo o en el intelectual. En cuanto intelectual -que acompaña también a la pasión sensitiva- sería la afección espiritual que llamamos comúnmente tristeza 150. Juan Pablo II los describe así en la "Salvifici doloris":

"El hombre sufre, cuando experimenta cualquier mal, que es una cierta falta, limitación o distorsión del bien... del que se ve privado: cuando debería tener parte en este bien -en circunstancias normales- y no lo tiene"... "Además del sufrimiento físico -dolor del cuerpo- existe el sufrimiento moral, que es dolor del alma. Se trata, en efecto, del dolor de tipo espiritual, y no sólo de la dimensión psíquica del dolor que acompaña tanto al sufrimiento moral como el físico. La extensión y multiformidad del sufrimiento moral no son ciertamente menores que las del sufrimiento físico"151.

---

148 Cf. E. SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo*, BAC 1954, pp.322 ss.

149 Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions fondamentales de la Philosophie morale*, Paris, 1954, p. 215 ss.

150 Cf. S. Th. I.II,35,1; III,84,8,9; 85, 1c. Más adelante (2. 3) tratamos brevemente del misterio del "dolor" de Dios -en sentido metafórico-, que he desarrollado ampliamente en otro escrito que trata también de la misteriosa espera de los bienaventurados por el reino consumado que unido a su celo por la salvación de sus hermanos, es el equivalente analógico del sufrimiento de los viadores. Sólo cuando se una doble separación: del propio cuerpo en la resurrección y del resto de sus hermanos cuando se salve el último de los elegidos en el reino consumado, se alcanzará la plenitud de la bienaventuranza.

151 n.5.

Dios es acto puro. Bienaventuranza subsistente. Su ser es infinitamente, absolutamente ajeno a toda privación: "ab intrínseco" es absolutamente invulnerable, inmune a toda pena o sufrimiento propiamente dichos. Pero no es menos verdad que posee derechos sobre nosotros y que posee una gloria exterior que le es voluntariamente arrebatada (por desatención culpable).

Nadie puede amar sinceramente el bien sin detestar el mal, amar la verdad sin detestar la mentira. Dios no puede tener el amor infinito del Bien sin tener esa santa aversión -odio de abominación-del mal. Esto nos muestra que las exigencias de la Justicia se identifican con las del Amor. "El amor es fuerte como la muerte, su ardor es inflexible como la mirada de los muertos" 152. Dios quiso, al mismo tiempo, proclamar los derechos del Bien soberano a ser amado por encima de todo, y perdonar nuestras ofensas por el amor de su Hijo, víctima voluntaria por nosotros,153 cargando con los pecados de los hombres como Cabeza de la humanidad que recapituló en misteriosa solidaridad en la Encarnación para la reconciliación con Él.

Se unen así la Misericordia y la Justicia en la Cruz; se apoyan una sobre la otra, pues las exigencias de la Justicia no son sino la consecuencia lógica del Amor infinito, ya que el amor del bien exige que el mal sea reparado a la Justicia, dándonos al Redentor, que sufre -en nuestro lugar-, formando con nosotros en misteriosa solidaridad, una persona mística 154.

En este misterio de la Redención de la humanidad pecadora hay –comenta R. Garrigou-Lagrange-155 un claroscuro de los más sorprendentes. Por una parte, es claro que la Misericordia de Dios se inclina hacia nosotros para levantarnos. Pero lo oscuro es la íntima conciliación de esta Misericordia tan tierna con las exigencias de la infinita Justicia; nosotros creemos firmemente que se unen en Dios y en el corazón desgarrado de Jesús, víctima voluntaria que muere por amor a nosotros. Lo creemos, pero no lo vemos, y a nuestra mirada superficial le parece que una Justicia tan rigurosa limita la infinita Misericordia; tampoco vemos cómo se trata de dos formas o de dos virtudes del Amor increado, que en Él se identifican sin ninguna distinción real156. Entreveremos, sin embargo, que la misma Justicia vengadora es la proclamación de los derechos del Bien soberano a ser amado por encima de todo.

Si uno se aparta de la recta vía que conduce a esas alturas, nos desviamos hacia dos errores opuestos entre sí: Ya sea hacia el de los primeros protestantes, ya sea hacia el de sus sucesores quienes han reaccionado contra ellos.

a/ Los primeros protestantes, Lutero, Calvino y sus discípulos, falsearon el misterio de la Redención entendiéndola como "sustitución penal": Cristo tomó sobre sí nuestros pecados hasta el punto de hacerse odioso a su Padre, y sobre la cruz o en el descenso a los infiernos, sufrió los tormentos de los condenados. Desde entonces, añaden, ya no nos queda nada que hacer ni que sufrir por la salvación, sino tan sólo creer en los méritos de Cristo que cubren nuestra naturaleza corrompida

Esta manera de entender la Redención hace de ella un misterio, no superior, sino contrario a la recta razón. ¿Cómo se habría hecho odioso a su Padre el Verbo de Dios

---

152 Cant. 8,6.

153 Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *El Salvador*, 1977, p. 302 ss.

154 Cf. § 2.3 infra.

155 *El Salvador*, Madrid, 1977, p.299

156 Cfr. Santo TOMÁS, S. Th. I, q. 20 y 21.

encarnado? ¿Cómo habría padecido, en la parte superior de su alma santa, el tormento de los condenados, la privación de Dios, Él, que es Dios mismo, la Verdad y la Vida? Lutero y Calvino quisieron encontrar, así, en el misterio de la Redención, una compensación penal, un tormento físico en lugar de una obra de amor espiritual, y han suprimido la necesidad del amor en nuestra vida al decir que basta con creer. ¿Cómo podría bastar para la salvación la fe sin amor, sin obediencia a los preceptos?. *Pecca fortiter et crede fortius: pecca fuertemente y cree aún más firmemente?*<sup>157</sup>

b/ Los excesos, manifiestamente inadmisibles, de los primeros reformadores protestantes han provocado la reacción de los socinianos y, más tarde, de los protestantes liberales, que caen en el error contrario al decir: Cristo no ha muerto para expiar nuestras faltas y obtenernos la gracia y la vida eterna; nos ha salvado tan sólo por su doctrina y su ejemplo.

Por encima de estos dos errores opuestos entre sí, la doctrina católica se eleva como una cima. Nos dice que Jesús no sólo nos ha rescatado por su ejemplo y su doctrina, sino satisfaciendo por nuestros pecados a la Justicia divina y mereciéndonos la gracia y la vida eterna.

Ciertamente, aquí hay un gran misterio. Pero este dogma, al afirmar las exigencias de la Justicia divina, en modo alguno es contrario a la bondad de Dios, como pretenden los protestantes liberales y no pocos teólogos católicos estos últimos decenios. Por el contrario, Dios Padre, al pedir a su Hijo que como Víctima muriese por nosotros, le amó con un amor superior, pues así quiso hacer de Él el vencedor del pecado, del demonio y de la muerte. Dios quiso, al mismo tiempo, proclamar los derechos del Bien soberano a ser amado por encima de todo, y perdonar nuestras ofensas por el amor de su Hijo, víctima voluntaria por nosotros. Al unirse así en la Cruz, muy lejos de destruirse, la Misericordia y la Justicia divina de algún modo se apoyan una sobre otra, como los dos arcos del círculo que forman una ojiva y las exigencias de la Justicia aparecen allí como las consecuencias de las del Amor. El Amor del bien exige que el mal sea reparado, y nos da al Redentor, para que sea ofrecida la reparación y devuelta la vida eterna.

Dios Padre no retrocedió ante la dolorosa muerte de su propio Hijo, y le pidió que expiase nuestras faltas reparándolas con sufrimientos atroces, yendo así hasta las extremas exigencias de su Justicia. Dios no encuentra, ciertamente, ningún placer en castigar; por el contrario, muestra hasta dónde llega su amor al bien y su aversión santa al mal, la cara inversa del amor. El amor del bien pide la reparación del mal; mientras más fuerte es, más la pide. Habría podido contentarse con el más pequeño acto del Verbo encarnado, pues el menor de sus actos tiene un infinito valor satisfactorio y meritorio; pero no habríamos comprendido el profundo desorden que es el pecado, que es -en cuanto ofensa a Dios- el único mal, cuanto principio frontal de todos los males, físicos o morales.

De este modo se manifestaba conjuntamente -según la terminología de Juan Pablo II en su Encíclicas “Redemptor hominis” y “Dives in misericordia”- la dimensión divina de la Redención, en su doble aspecto de justicia y misericordia, en la reparación de la ofensa que hiere su corazón paternal y su dimensión humana, por el restablecimiento de la dignidad del hombre al que tanto ama y que fue en su busca para que recobrar con creces la dignidad perdida, restaurando su imagen deteriorada por el pecado y devolviendo con

---

<sup>157</sup> En algunas ocasiones el demonio -escribe Garrigou Lagrange en esta preciosa obra (El Salvador)- está obligado a decir la verdad: así, un día confesó en un exorcismo que lo que constituye el precio del sufrimiento es el amor y que los sufrimientos de Cristo no hubiesen tenido valor si no los hubiese soportado por amor por Dios y por nosotros. He aquí lo que algunas veces está obligado a decir aquel que no ama, como le llamaba Santa Teresa.

creces su semejanza: la gracia de la filiación divina por la gracia que mereció en la Cruz gloriosa (“mirabilis reformasti quam condidisti”).

El amor es fuerte como la muerte, su ardor es inflexible como la morada de los muertos, dice el Cantar de los Cantares<sup>158</sup>. Este amor increado del bien, unido a la santa aversión del mal, pidió al Verbo encarnado el más heroico de los actos de amor obediente enviándole a la muerte gloriosa de la Cruz. Tal es la esencia misma (“el alma”) del misterio de la Redención: Dios Padre ha pedido a su Hijo un acto de amor que le agrada más que lo que le desagradan todos los pecados juntos, un acto de amor redentor, de un valor infinito y sobreabundante.

El “Consummatum est” será el coronamiento de la vida de Cristo, la victoria sobre el pecado y sobre el espíritu del mal. La victoria del Viernes Santo es muy superior a la del día de Pascua, pues la resurrección o victoria sobre la muerte es más que el signo del triunfo de Cristo sobre el pecado. <sup>159</sup>

Vemos, así, que las exigencias de la Justicia terminan por identificarse con las del Amor, y es la Misericordia quien triunfa, porque es la más inmediata y profunda expresión del Amor de Dios a los pecadores<sup>160</sup>. La Justicia terrible, que detiene al principio nuestra mirada, no es más que el aspecto secundario de la Redención: ésta es ante todo obra de Amor y de Misericordia.

La Justicia divina es reparada por el Justo que lleva el peso del pecado humano – “peccatorum susceptor, non comisor” (S. Agustín)- en su totalidad (“pro nobis peccatum fecit”): por la Víctima de amor que es afligida en nuestro lugar –mejor, solidario con nosotros en una persona mística- por el Verbo encarnado muerto por nosotros.

Pero la Misericordia triunfa: en Jesús, Dios Padre se reconcilia con los pecadores y les da la gracia; ofrece a todos – a la libertad de cada uno que puede rechazarla- la vida eterna y glorifica al Redentor –“el Amado, en el que tiene puestas todas sus complacencias” (cfr. CEC 36, donde habla del Bautismo de Cristo), dándole la victoria sobre el pecado, sobre el demonio y sobre la muerte.

---

<sup>158</sup> 8, 6.

<sup>159</sup> Las profundidades del misterio de la Redención nos permiten entender por qué Dios, por amor, envía a ciertas almas tan grandes sufrimientos para hacerlas trabajar, en unión con Nuestro Señor y un poco como Él, en la salvación de los pecadores. Es la más alta de las vocaciones, superior a la que consiste en enseñar, del mismo modo que Jesús es más grande sobre la Cruz que cuando pronuncia el Sermón de la Montaña.

¿Qué mayor prueba de amor puede dar Dios a un alma que hacer de ella una víctima de amor, en unión con el Crucificado? Una de estas almas –según el testimonio de R. Garrigou Lagrange (Ibid)- que se había ofrecido y que, a consecuencia de esa oblación, veía todos los sucesos volverse, por así decirlo, contra ella, bajo el golpe de una nueva desgracia, exclamó un día: Pero, Señor, ¿qué te he hecho?, y oyó interiormente estas palabras: Me has amado. Pensó en el Calvario y comprendió un poco mejor que el grano de trigo debe morir para dar mucho fruto. Estos hechos extraordinarios son suscitados por la divina Providencia no para que los consideremos con curiosidad, sino para hacernos comprender mejor la grandeza de la Pasión de Jesús, que debemos meditar todos los días. También nos recuerdan que si los santos han aceptado tales sufrimientos en unión al Salvador, nosotros debemos saber aceptar cada día un poco mejor las contrariedades cotidianas para la expiación de nuestras faltas, para nuestra santificación y para trabajar también nosotros en la salvación de las almas.

<sup>160</sup> Santo TOMÁS, I, q.21, a. 4: En Dios toda obra de justicia supone una obra de misericordia o de pura bondad. Si, en efecto, Dios debe algo a su criatura, es en virtud de un don precedente (si debe recompensar nuestros méritos, es porque nos ha dado la gracia para merecer y porque, en primer lugar, nos creó por pura bondad). La Misericordia divina es, así, como la raíz o el principio de todas las obras de Dios, las penetra con su virtud y las domina. Por esto supera a la Justicia, que viene sólo en segundo lugar.

## **2. Satisfacción vicaria del nuevo Adán, solidario de la humanidad, como cabeza potencial de la persona mística de la Iglesia. Sto. Tomás corrige las deficiencias de la originaria –y valiosa– intuición anselmiana del concepto asumido por el magisterio de satisfacción.<sup>89</sup>**

El Doctor común de la Iglesia, Sto. Tomás, supo integrar en admirable equilibrio y armonía –como el Dr Seráfico, San Buenaventura, en perspectiva complementaria y mutuamente enriquecedora- todos los datos bíblicos y de la tradición, corrigiendo las deficiencias de la originaria formulación del concepto de satisfacción acuñada por San Anselmo, que la entendía, en clave unilateralmente jurídica, de compensación a la justicia divina por el pecado que ofende la infinita dignidad de Dios, en una teología de la Redención que ha asumido el Magisterio, una de cuyas dimensiones esenciales es la “satisfacción vicaria” a la justicia divina, inseparable de su misericordia –como acabamos e mostrar- en el contexto de nuestra solidaridad con Cristo con el que formamos, en virtud de la Encarnación redentora, “una Persona mística”.

### **2. 1 La satisfacción según San Anselmo.**

“Anselmo de Canterbury” (1033–1109) -escribía J. Ratzinger en su obra de juventud *Introducción al Cristianismo*- llegó a deducir la obra de Cristo por motivos necesarios (*rationibus necessariis*) e irrefutablemente mostró que tuvo que llevarse a cabo tal y como se realizó”. (Personalmente creo que no se refiere a una necesidad absoluta, sino condicionada a la libre voluntad de Dios de manifestar plenamente su Santidad ultrajada en al reparación “*ex toto rigore iustitiae*” que mostrara del modo más elocuente la tremenda realidad del pecado. No creo que San Anselmo pusiera en duda la plena libertad de Dios en la Obra de la Redención).

“Sin entrar en detalles -continúa Ratzinger en esa conocida obra-, podemos exponer así su pensamiento: el pecado del hombre se dirige contra Dios; así se viola infinitamente el orden de la justicia, y a Dios se le ofende también infinitamente. Por otra parte, la magnitud de la ofensa se mide por la grandeza del ofendido; es decir, las consecuencias son distintas si en vez de ofender a un mendigo ofendo al presidente de una nación. La ofensa es, pues mayor o menor según la grandeza del ofendido. Ahora bien, como Dios es infinito, la ofensa que el hombre le ha causado por el pecado ha de ser también infinita. El derecho así violado tiene que ser reparado porque Dios es un Dios del orden y de la justicia, más aún, es la justicia misma. Como la ofensa es infinita, también la reparación necesaria debe ser infinita. Pero entre la reparación del hombre y la magnitud de su culpa siempre existe un abismo infinito e insuperable; todos y cada uno de sus gestos de reconciliación sólo pueden evidenciar su impotencia para superar el abismo infinito que él mismo ha creado. Dios mismo repara la culpa, pero no mediante una simple amnistía (cosa posible) que no restablecería el orden desde dentro, sino mediante la encarnación del infinito que, como hombre, pertenece al género humano; pero al mismo tiempo tiene la capacidad de llevar a cabo la reparación, cosa que no le está permitida al hombre. La redención es, pues, graciosa, pero a la vez es la reparación del derecho violado.

Anselmo creyó haber dado así una respuesta satisfactoria al problema *cur Deus homo*, al problema del porqué de la encarnación y de la cruz. Sus ideas dominaron por espacio de mil años en la cristiandad occidental. Cristo tuvo que morir en la cruz para reparar la ofensa infinita y para restablecer así el orden perturbado.

Nadie niega que esta teoría contiene intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas. Quien la examine con un poco de paciencia, se dará cuenta de ello. En cuanto intento de armonizar cada uno de los elementos bíblicos en una síntesis radical, merece la atención de todos los tiempos”.

La “Teología de la Redención” inspirada en Sto. Tomás de Aquino, que no ha sido superada y urge recuperar, que aquí exponemos, nada tiene que ver con una equivocada soteriología, que ignora la dimensión expiatoria de la justicia divina del siervo de YHWH –desarrollada en especial por San Pablo (Rm 3) y en la cartas de San Pedro y San Juan, así como por la tradición de origen apostólico–, que parte de una crítica superficial de la, sin duda, deficiente formulación de las valiosas intuiciones soteriológicas del concepto de satisfacción acuñado por San Anselmo, que fue perfilado por Santo Tomás en un contexto más amplio que sintetiza admirablemente todos los datos escriturísticos y de la Tradición y ha hecho suyo el magisterio.

Es tópico afirmar, por ejemplo, que la satisfacción anselmiana se basa en dos principios de naturaleza esencialmente jurídica: el derecho romano, según el cual, toda ofensa requiere absolutamente reparación o castigo, de forma que ofensa y reparación/castigo son inseparables, y el derecho germánico, según el cual existe una verdadera e insuprimible proporcionalidad entre la gravedad de la ofensa inferida y la dignidad de la persona ofendida: a mayor dignidad, mayor gravedad de una misma ofensa. Es posible, sin duda, esa influencia. Pero no es necesariamente negativa. El genio jurídico romano es en buena parte expresión del derecho natural. La recepción del derecho romano en la Cristiandad medieval, tiene por ello valor universal y permanente. Es “*ius gentium*” que en su inspiración de fondo se funda en la “*Lex naturalis iustitiae*” impresa en la naturaleza racional, que, además, San Anselmo aplica a la inteligencia del misterio de Dios, como buen teólogo, analógicamente.

K. Rahner presenta la interpretación popularizada de la doctrina de la expiación satisfactoria recordando que “en toda la Edad Media”, a partir de Anselmo de Canterbury se intenta esclarecer la idea bíblica de la redención mediante un sacrificio expiatorio, a través de la “sangre” de Jesús, diciendo que la obediencia de éste, confirmada en el sacrificio de la cruz, por la dignidad infinita –es decir, divina– de su persona, contiene una satisfacción infinita para el Dios ofendido por el pecado (que debe medirse en la dignidad del Dios ofendido), y así nos libera del pecado a nosotros mismos, que también satisfacemos a la justicia de Dios, supuesto que y porque Dios acepta esta satisfacción de Cristo por la humanidad. Esta teoría de la satisfacción es usual desde la Edad Media, y resulta incomprensible para nuestra forma de pensar (no lo es a la luz de la fe) y aparece a título marginal (no tan marginal) en las declaraciones del magisterio de la Iglesia, pero sin que el magisterio extraordinario de la Iglesia tome posición muy detenidamente al respecto”.<sup>161</sup>

## **2.2 La negación de la satisfacción vicaria a la justicia divina ofendida por el misterio de iniquidad, tiene como consecuencia la negación de la Corredención mariana de la Inmaculada.**

No son pocos los autores contemporáneos que sostienen que todas las interpretaciones que se han dado tradicionalmente, y se siguen dando sobre la obra de la Redención realizada por Cristo, tienen como fondo la aceptación, tal vez inconsciente, pero desde luego implícita de la doctrina de la satisfacción de San Anselmo, que suelen

---

<sup>161</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 337–338

presentar de forma caricaturesca como la del Dios airado y ofendido infinitamente por el pecado del hombre, que se mueve en una férrea disyuntiva: la exigencia de una reparación digna y adecuada de ese pecado, o el castigo ineludible por parte de Dios.

Esta falsa y superficial crítica a la teoría de la satisfacción vicaria se extiende a la corredención mariana, que según ellos, estaría condicionada por San Anselmo. “En ese marco conceptual anselmiano -escribe, por ejemplo, A. M. Calero<sup>162</sup>- fueron apareciendo los términos “redemptrix” y “co-redemptrix” aplicados a María. De hecho, a partir de la baja Edad Media, María fue cantada como “Corredentora”; se realizó la tematización de esta doctrina por F. Quirino de Salazar; se presentó la interpretación de San Anselmo como doctrina “quasi oficial” de la Iglesia (Cf. Catecismo de Pío X), y se llegó a admitir, de forma pacífica por la mayor parte de teólogos, como doctrina a defender frente a una minoría de teólogos que le eran contrarios.

(...) En el contexto de la teoría Anselmiana tiene lógica cabida plantearse la colaboración de María a la obra de la redención: es decir, la posibilidad o incluso la necesidad (de estricta justicia o de pura benignidad divina, sostenían los distintos teólogos) de que los méritos de María completen de “alguna forma”, “hasta cierto punto”, “en algún grado”, los méritos de Cristo, el redentor. De esta forma, los méritos de Cristo junto con los de María, realizaron la plenitud de la redención objetiva de los hombres”.

No se trata, respondo, de un añadido que colma algo incompleto, sino de una participación de la plenitud desbordante de la Obra del Único Mediador que Dios suscita en sus criaturas para su enaltecimiento: “para mayor gloria de su Esposa inmaculada”, como dice Pío XII en la “Mystici Corporis”

Así nació y así se ha ido construyendo, aceptando y defendiendo a lo largo del tiempo la teoría según la cual María contribuyó con sus propios méritos –adquiridos gracias a sus sufrimientos al pie de la Cruz– a la redención de todos los hombres. Es una doctrina que prevaleció durante siglos, y que en los primeros cincuenta años del siglo XX encontró un desarrollo espectacular. Esta teoría ha vuelto a aparecer con toda su fuerza mediática de que hoy es posible disponer, con el intento de influir en el ánimo personal del Papa Juan Pablo II para que la refrendara con una nueva definición dogmática.

Este mariólogo español rechaza la doctrina clásica del la corredención mariana -lo cito porque se hace eco de la falsa imagen que comparten no pocos mariólogos postconciliares -enumerando seis objeciones de fondo, en ninguna de las cuales me veo personalmente reflejado, ni creo que ninguno de los AA. corredencionistas de antes y después del Concilio, sobre todo si se expone esa clásica doctrina “proxime definibilis”<sup>163</sup> en el amplio contexto del misterio de Cristo y de la Iglesia, y de la doble misión conjunta del Verbo y del espíritu Santo en la Obra de la Salvación.

1/ Al presentar un Dios que exige necesariamente castigo o reparación, la teoría anselmiana eliminó de Dios la nota central de su ser divino: la absoluta y misericordiosa gratuidad; lo más propio y específico de la revelación de Jesús. De esta forma, sin quererlo, se ha llegado a una auténtica perversión del Dios cristiano. “Para muchos cristianos escribe Calero- especialmente para los que conocen la fe sólo de lejos, la cruz sería una pieza del mecanismo del derecho violado que ha de restablecerse. Sería el modo como la justicia de Dios, infinitamente ofendida, quedaría restablecida con una expiación

---

<sup>162</sup> El influjo salvífico de María, en *Eph. Mar.* 56 (2005) 371 ss. En términos parecidos niegan la satisfacción vicaria, entre otros AA. de nuestra área cultural, O. González de Cardedal o Torres Queiruga.

<sup>163</sup> Véase Actas del simposio de Fátima de Cardenales y Obispos 2005.

infinita. Nos encontramos con un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio hijo. Pero con temor nos apartamos de una justicia cuya oculta ira hace increíble el mensaje del amor. Esta concepción que se ha difundido tanto, cuan falsa es.

2/ Esta teoría hace una valoración, de tal forma absolutizada y exclusiva, de la muerte de Cristo en la cruz, que queda completamente ignorado o como algo periférico o sobreañadido, tanto el valor soteriológico de la Encarnación del Verbo en sí, como la fuerza reconciliadora del hombre con Dios: Rom 4, 24–25.

3/ El olvido y total preterición de la presencia y acción del Espíritu Santo en la obra de la reconciliación del hombre con Dios, ha llevado a la comunidad eclesial, a la lamentable situación de aplicar a María todas aquellas prerrogativas y adjetivos que la Escritura –tanto el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento– aplica al Espíritu de Dios.

4/ Al hablar de María como la depositaria de la Gracia, como la medianera de todas las gracias, como la Reina de la Misericordia que nos obtiene de Dios la sobreabundancia de gracias, se ha caído en la práctica, en la tentación de reducir la Gracia a una cosa que se pierde o se recobra al modo como perdemos y recobramos los objetos en nuestra vida: la Gracia se ha cosificado. Se ha perdido con ello, o se ha oscurecido, al menos, la dimensión personalista que le es esencial al misterio cristiano en todos sus ámbitos y en todas sus dimensiones.

Respondo ampliamente a estas objeciones (1,2,3,4) en los artículos que publiqué en Eph. Mar los años 1998-1999. Sus autores parecen ignorar -o se niegan a aplicar, quizá- la noción de participación. Dios hace partícipe a María, en sinergia con el Espíritu Santo, de su influjo salvífico. No hay sustitución, sino participación libremente decidida por Dios

5/ La teoría de la corredención ha mostrado, de forma consciente y sistemática una notable insensibilidad y despreocupación ecuménica de la que, además, se hacía gala como punto identificativo y de manifiesta contraposición respecto a las demás confesiones cristianas no católicas. Y esto, a pesar de que, tanto el Concilio Vaticano II como el Papa Juan Pablo II procuraron en su día, de forma clara e inequívoca, corregir la trayectoria anterior.

Nada más falso. Véase mi libro, La mediación materna de la Inmaculada, esperanza ecuménica de la Iglesia. Hacia el Quinto Dogma Mariano (Madrid 2005), en el que contesto ampliamente a esos seis puntos.

6/ Hay que añadir a todo lo anterior, la lamentable confusión y el constante intercambio de conceptos y términos usados al traer este argumento, como si fueran conceptos y términos perfectamente intercambiables. Se echa de menos una absoluta falta de rigor en el uso de los conceptos, y consiguientemente de los términos empleados.

Quien así se expresa desconoce el notable esfuerzo de clarificación terminológica y conceptual de la reciente y abundante literatura teológica corredencionista. Después de desfigurar la verdadera doctrina de la satisfacción vicaria, es fácil debelar el espantajo “maniqueo” inventado. Ninguna de esos seis puntos reflejan una recta inteligencia de la satisfacción vicaria, rectamente entendida, según la ley de la analogía sin la que no es posible el discurso teológico

“La exigencia de una vida coherente frente a la justicia divina -concluye el objetante- no tiene la finalidad de aplacar el justo enfado de Dios ante el pecado del hombre, o de satisfacer a Dios para no padecer el castigo merecido por el hombre, sino exactamente lo contrario: porque Dios nos ha amado primero ( 1 Jn 4, 10–19), porque el amor de Dios al hombre no solo es previo sino absolutamente gratuito (Rom 11, 35), porque ha sido Él el que nos ha reconciliado consigo (2 Cor 5, 18), porque su misericordia y su bondad con el hombre permanecen inalterables por encima de la ingratitud o del desconocimiento del propio hombre (Rom 11, 29), porque la entrega de Jesús al Proyecto del Padre fue sin reservas hasta dar la vida por él (Mt 26, 39. 42. 44), por eso precisamente la humanidad en general y cada hombre en particular, tiene que entrar por caminos de conversión y reconciliación”.

Todo eso está muy bien, pero falta un aspecto esencial: el pecado, misterio de iniquidad, que ofende al “Dios de tremenda majestad” en su negativa a reconocerle como Creador y Padre amoroso -en ello consiste el deber de glorificación de Dios- en estricta justicia, negándole como Dios, e impidiéndole que su Amor desborde sobre sus criaturas para hacerles partícipes de su Bienaventuranza eterna (“Gloria Dei, vivens homo. Vita hominis visio Dei”), que es reparado por la mayor obra de misericordia: la satisfacción sobreabundante e infinita de Cristo en nombre nuestro a la Justicia divina que nos reconcilia con Él.

### **2.3 La satisfacción vicaria en Sto. Tomás.**

Nada mejor para responder esas infundadas acusaciones a la doctrina de la satisfacción vicaria (próxima a la fe), que su fiel exposición integral.

Santo Tomás corrigió la teoría anselmiana -quizá sería más exacto decir “clarificó”- en tres puntos fundamentales.

a/ No habla de la necesidad de la satisfacción, sino de su conveniencia. Para la salvación del género humano, la muerte de Cristo fue el camino más conveniente a la justicia y a la misericordia divina: a la justicia, porque, por su Pasión Cristo satisfizo por los pecados de todo el género humano y así el hombre fue librado por la justicia de Cristo; a la misericordia de Dios porque, siendo el hombre incapaz de satisfacer por sí mismo, Dios le dio a su Hijo, como Mediador, para que satisficiera, y esto fue más misericordioso que si hubiese perdonado el pecado sin ninguna satisfacción.<sup>164</sup>

El acto esencial de la mediación de Cristo –el único Mediador (1 Tim 2, 5–6)– es la redención, a la cual estaba ordenada la encarnación del Verbo en el seno de la Inmaculada –y en la casa de José, su padre virginal y mesiánico- como fin inmediato, que había de tener su realización en su inmólación –con la Dolorosa, no sin una cierta participación de José, como ya he mostrado en otro lugar<sup>165</sup>- en el Sacrificio de la cruz, como medida de nuestra redención decretada por Dios, en amor obediente al mandato de su Padre (Cf. Fil 2, 8) (por razones de suma conveniencia –la redención más perfecta vértice del amor supremo (“nadie tiene amor más grande...” Jn 15, 13)–, no de necesidad (“cuius una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere” del inspirado himno litúrgico “adorote devote” de Sto. Tomás de Aquino)).

---

<sup>164</sup> Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., III, q. 46. aa, esp. a 1, ad 3.

<sup>165</sup> San José nuestro Padre y Señor, Madrid 2007.

Por esto, los demás misterios –acciones y padecimientos de todo el arco de su vida– de los seis lustros de su vida oculta de trabajo en el hogar familiar de Nazaret y de los misterios de luz de su vida pública que culminan en el Calvario, siendo todos de igual valor intrínseco, satisfactorio del pecado y meritorio de la vida sobrenatural no pueden decirse redentivos, sino en cuanto se ordenan a la pasión y muerte de cruz, como camino hacia ellas: en cuanto intencionalmente referidos al Sacrificio del Calvario, que mereció la resurrección de entre los muertos, su ascensión a la derecha del Padre y el envío del Espíritu –fruto de la Cruz (Jn 12, 32)–, que nos hace partícipes de la novedad de vida de Cristo glorioso.

La Pasión y muerte de Cristo forman con su Resurrección y exaltación gloriosa un único misterio pascual. La Pascua del Señor es, pues, el misterio recapitulador de todos los “*acta et passa Christi*”, que son cumplimiento a su vez de todos los acontecimientos salvíficos y palabras proféticas (“*gestis verbisque*”, DV 2) de la antigua alianza, que los prefiguraban y a los cuales no sólo disponían, sino que se beneficiaban por anticipado de su virtualidad salvífica.

“ El Verbo hecho hombre no es disposición próxima para nuestra resurrección, sino el Verbo hecho hombre y resucitado (*resurgens*) de entre los muertos”. (Tomás de Aquino, III, Sent, dist. 21, q2 a1 ad1). Nuestra nueva vida en Cristo es, pues, obra del Cristo resucitado en cuanto resucitado (Sum. Th. III q56 ad3)<sup>166</sup>. Es el misterio recapitulador en el que convergen todos los misterios –acciones y pasiones– de la vida de Cristo; cada uno en si mismo de valor infinito. Son, pues, “*causa salutis aeternae*”; pero lo son en tanto que recapitulados en la “consumación” pascual (cfr. Heb 5, 9) de la existencia redentora de Cristo, en la hora de la glorificación del Hijo del Hombre en el trono triunfal de la Cruz (cf. Jn 12, 23 ss).

Jesucristo mediador es, por ello, Sumo Sacerdote, cuyo acto principal es el sacrificio de su vida que ofrece por nuestra salvación desde le “*ecce venio*” (Hb 10,7) de la Encarnación, hasta el “*consumatum est*” de la Pasión, en amor obediente de su libre voluntad humana –movido por el Espíritu Santo que había recibido en plenitud (Cf. Hb 9, 14)– a la voluntad salvífica del Padre que le había enviado. Tal es el alma de la Redención por nosotros consumada en la cruz, en la que es a la vez Sumo Sacerdote y víctima u hostia por el pecado (S. Th.,III q. 22 a 2).

b/ Además, en toda la doctrina de Santo Tomás sobre la satisfacción se encuentra subyacente, como fundamento, la afirmación de la solidaridad de Cristo con el género humano. En efecto, a la objeción de cómo es posible que alguien ofrezca satisfacción por otro, contesta: “La Cabeza y los miembros forman como una persona mística. En consecuencia, la satisfacción de Cristo pertenece a todos los fieles como a sus miembros potenciales.

---

<sup>166</sup> “La Resurrección de Cristo, dice la Glosa (PL 191, 295), es causa de la resurrección del alma al presente y del cuerpo en el futuro”. Sto. Tomás de Aquino, *Ibid*, en los dos artículos estudia la causalidad de la Resurrección de Cristo respecto de la nuestra en dos momentos: su eficacia respecto de la resurrección de los cuerpos (a1) y de la resurrección de las almas o justificación (a2). Dios es la causa eficiente principal de la justificación del alma y de la resurrección del cuerpo; y es la humanidad de Cristo, en la totalidad de su misterio pascual, Muerte y Resurrección, su causa instrumental (cfr. Q51 a1 ad2). La muerte es causa ejemplar de la remoción del pecado, y la resurrección de la donación de una vida nueva. (Cfr Rm 4, 25). Pero sólo la Pasión y muerte de Cristo –toda su existencia redentora en amor obediente a la voluntad salvífica del Padre “hasta la muerte y muerte de cruz”, en ella intencionalmente presente– es causa eficiente moral meritoria de la exaltación de su Humanidad, y de la justificación y la futura resurrección del hombre: de cada uno, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos.

"En la Encarnación, Cristo se unió, en cierto modo a todo hombre" (GS,22). (Cf A.Orbe, *Parábolas Evéngelicas* de S.Ireneo, Madrid BAC 1972, t.II, pp, 117–177, donde expone el verdadero sentido de las audaces expresiones de la gran época patrística, –a las que alude ese comentadísimo texto de GS,22– más allá del desafortunado realismo platónico de las ideas: la "humanidad" a la que se une como nuevo Adán. "Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros". Esa unión de todo hombre con el Verbo encarnado no debe interpretarse como una especie de santificación "por contagio", que haría inútil el bautismo, en la línea de un falso cristianismo anónimo. Alude a la solidaridad de Cristo con los hombres en cuanto asume, en la Encarnación, el papel de cabeza desempeñado por el primer Adán, formando con ellos "como una persona mística" (S.Th III, 48,31), para hacer así posible la Redención por vía de satisfacción. Es pues una capitalidad a título de presupuesto de la Redención, distinta (como lo virtual de lo actual) de la capitalidad que le compete respecto al cuerpo místico que surge del costado abierto de Cristo, que es consecuencia de su acción redentora, consumada en el misterio pascual y actualizada progresivamente, por la fe y los sacramentos, en aquellos hombres que reciben libremente en sí el fruto de la Redención ya realizada, cooperando a la obra salvífica de la Iglesia en cuanto esposa de Cristo).167

“Para San Ireneo, la humanidad de Cristo es el centro misterioso de la Creación de Dios, el foco al cual converge todo, el lazo de unión de las cosas terrenas y las cosas celestes en el vértice de la autocomunicación de Dios que culmina en la Cruz, que todo lo atare hacia sí (Jn 12, 32).168

Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. “El Hijo del hombre nacido de mujer -escribe San Ireneo- recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera nacido de mujer, por la que el enemigo venció, en cuya victoria asocia a la Mujer, que es con Él, “causa salutis”.169 Es la raíz del misterio de la Iglesia, del Cristo total “una persona mística”170

---

167 Cf J.H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, París 1986, p.441. F.PRAT, *Teología de S.Pablo*, II,pp.235ss) F. OCÁRIZ, L. MATEO SECO, J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 1991, pp.278 y 386. H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, Rederborn,1964.

168 Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, 56 ss; A. ORBE, *Parábolas evangélicas* de S. Ireneo, tomo II, Madrid 1972, 117-177.

169 S. IRENEO, *Textos en mi libro*, cit, *En torno al misterio de Cristo*, de J. Danielou.

170 GS 22. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit., 825 ss., donde distingo los tres sentidos de la expresión “una persona mística”, que forman Cristo y los hombres que vino a recapitular como nuevo Adán. 1. Solidaridad, desde la Encarnación, con todos los hombres –uno a uno–. 2. La Iglesia esposa, que nace del Costado abierto de Cristo –y de la espada de dolor de la Mujer (en “la hora del Sacrificio Pascual)-, llamada a cooperar a la salvación del mundo (como sacramento universal de salvación) con el don de la esposa que, unido al don salvífico del Esposo, realiza la progresiva formación del Cuerpo de Cristo. 3. El Cristo total escatológico de la rrecapitulación de todo en El, cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos. Se evita así la banalización del Bautismo y -con la consiguiente necesidad de la libre cooperación de cada hombre en la obra de la redención, propia y ajena- de la Iglesia institucional en la línea de un falso cristianismo anónimo, que confunde la Iglesia con aquella solidaridad de Cristo con todos los hombres en virtud de la Encarnación, que es sólo su fundamento radical, pero no la Iglesia en sentido propio y formal, la Esposa de Cristo que nace del costado abierto del Nuevo Adán.

Se puede hablar, además, de otra recapitulación, esta vez de Cristo paciente, que es anterior y fundamento de aquella escatológica recapitulación final y triunfante; a saber, la recapitulación de toda la sangre inocente derramada desde el principio del mundo, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, a la que se refiere Luc. 11,50. S. Ireneo la llama recapitulación de toda la sangre de los justos y de los profetas derramada desde el principio, que comprende también todas las cosas heridas por el pecado para salvarlas: "para salvar", al fin, en Él mismo, lo que había perecido al comienzo en Adán". Observa S. Jerónimo que esta recapitulación tiene lugar

c/ La justicia de Dios debe entenderse en sentido analógico -sería injuriar a San Anselmo, gran filósofo y teólogo especulativo, negar que así la entendía-. Ante todo en el sentido bíblico de santidad, en tanto que causa de la Redención que nos merece la gracia de la justificación (santificante, no imputada ab extrínseco como malinterpreta Lutero)-tan destacado por San Pablo que expresa la trascendencia de “Aquél que es”, en su plenitud desbordante, engloba todas sus perfecciones infinitas en la simplísima llamarada de la Deidad.

Pero el concepto satisfacción pide ser contemplado también a la luz de la justicia divina en su sentido más estricto que exige el restablecimiento del orden destruido, la reparación de la ofensa. En efecto, de una forma o de otra, la satisfacción comporta la idea de una reparación relacionada con algo exigido por la justicia vindicativa siempre unida a la misericordia, expresiones ambas del Dios Amor.

Nosotros distinguimos los atributos con distinción virtual menor, pues solo por analogía con nuestra experiencia intramundana podemos conocer a Dios (por afirmación, negación y eminencia) pues en Él se funden en la simplísima llamarada de la Deidad de Aquél que es por Sí mismo, en la plenitud desbordante de la Comunión Trinitaria.

Al hablar de esta justicia en Dios, han de evitarse los riesgos de un inoportuno antropomorfismo que concibiese la justicia divina en forma unívoca con la justicia humana, o peor aún, que confundiese la virtud de la justicia con el legalismo jurídico. No debe olvidarse que la justicia existe en Dios en forma eminente,<sup>171</sup> y que es infinitamente perfecta con la plenitud de la santidad, ya que, en Dios, “la justicia se funda sobre el amor, mana de él y tiende a él (...). La justicia divina revelada en la cruz de Cristo es a medida de Dios, porque nace del amor y se completa en el amor, generando frutos de salvación”.<sup>172</sup>

### **2.3.1 La Redención iniciada en la Encarnación y consumada en la Pasión y muerte del Verbo encarnado, iniciativa del Padre que lo envía con la fuerza del Espíritu, en misión conjunta e inseparable.**

La Pasión de Jesús es antes que nada iniciativa del Padre. En Cristo, Dios reconcilia al mundo consigo mismo (2 Cor 5, 19). Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo unigénito para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él (Jn 3, 16-17). Es necesario no olvidar que la cruz, antes que nada, donación de Dios a la humanidad, iniciativa del Padre que envía al Hijo al mundo.

“La cruz es primariamente –dice J. Ratzinger) un movimiento de arriba abajo. No es la obra de la reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado -como se concebía en las religiones paganas-, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre. Es su acercamiento a nosotros, no al revés. Con

---

en las horas supremas que comienzan en la agonía y acaba en la inmolación de Cristo en la Cruz. Esto quiere decir que en el momento de su Pasión Jesús ha recapitulado en sí todos los sufrimientos de la humanidad, haciéndolos partícipes de la expiación satisfactoria de su Pasión (lo que falta a la Pasión de Cristo, Gal 3,15). No ha cargado sólo con los pecados de todos, "factus pro nobis maledictum" <sup>170</sup>, sino que también ha llevado recapitulado en sí todo el dolor humano. "Como Él ha tomado mi voluntad, también ha tomado mi tristeza". S. Ambrosio, De Fide, ad Gratianum imperatorem, II c. 7, e. 33. Cf. Charles Journet, L'entrée du Christ dans son Eglise pélerinante, "Nova el vetera", 1954, I, p. 67 ss. J. Maritain, De la grâce de l'humanité de Jesús, París 1967., 40 ss.

<sup>171</sup> Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, s. Th., I, qq. 4 y 6.

<sup>172</sup> JUAN PABLO II, Enc. Dives in misericordia, cit., n. 7.

este cambio de la idea de la expiación, médula de lo religioso, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección”.(...)

La cruz en la Biblia, es más bien la expresión del amor radical que se da plenamente, acontecimiento que es lo que hace y hace lo que es, expresión de una vida que es ser para los demás. Quien observe atentamente, verá como la teología bíblica de la cruz supone una revolución en contra de las concepciones de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas, pero no debemos negar que la conciencia cristiana posterior la ha neutralizado y muy raramente ha reconocido a su alcance (...) Según el nuevo testamento, pues, la cruz es primariamente un movimiento de arriba abajo. No es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre. Es su acercamiento a nosotros, no al revés. Con este cambio la idea de expiación, médula de lo religioso, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección”.173

San Anselmo, que no era pagano, sino un cristiano santo y sabio filósofo y teólogo, es seguro -queden Vds tranquilos- que agradeció el don gratuito del Dios redentor en Jesucristo, y no pensaba de otro modo, sería injuria ponerlo en duda.174

La afirmación de que la Pasión y muerte de Jesús es antes que nada iniciativa del Padre es una convicción claramente presente en todo el Nuevo Testamento. Es Él quien dirige la historia de la salvación. A este Jesús –dice Pedro en su primer discurso- le clavasteis en un madero por manos de los impíos, según el designio prefijado y la presciencia de Dios (Act 2, 23). Es frecuente encontrar en los evangelios la afirmación del es preciso, conviene, que Él padezca (cfr. p. e., Mc 8, 31; Lc 17, 25; 22, 37; 24, 7.26.44; Jn 3, 14; 20, 9), como manifestación de la providencia existente sobre la vida de Jesús.

Esta iniciativa del Padre en torno a la redención por medio de la muerte de Cristo es descrita como verdadero mandato al mismo Jesús, mandato que debe obedecer. Jesús llama verdadero mandato al ejercicio de su predicación (cfr, Jn 12, 49-50); ha recibido del Padre el mandato de entregar la propia vida (Jn 10, 18). Y son explícitos los textos que hablan de que Jesús es obediente (Tpekoos) a Dios (cfr. Fil, 2, 8).

De ahí que a la hora de hablar de los agentes de la Pasión se diga que el Padre entregó a Cristo a su Pasión conforme a Rom. 8, 32; no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros. Santo Tomás sintetiza esta “entrega” hecha por el Padre en tres aspectos: 1/ preordenando la liberación del género humano mediante la Pasión de Cristo; 2/ infundiéndole un amor capaz de hacerle aceptar la cruz; 3/no protegiéndole de sus perseguidores (S. Tomás de Aquino, S. Th., III, q. 47, a. 3. in c). Los tres aspectos están concatenados y, en cierto sentido, son inseparables. El aspecto segundo es de gran importancia; pues incluso el amor y la libertad con que Cristo acepta la cruz son don de Dios a la humanidad de Cristo, proceden de la caridad infundida en su Corazón por el Espíritu Santo.

El Padre me ama, porque yo doy mi vida y la tomo de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la doy por mí mismo. Tengo el poder de darla y de volverla a tomar (Jn 10, 17-18). Jesús afirma con toda claridad que nadie le quita la vida, sino que es Él quien la da. Estas palabras nos adentran en la profundidades de lo que acontece en la cruz, en el mismo corazón agonizante de Jesús. La humillación, el extenuamiento y el oprobio de la

---

173 J. RATZINGUER, o. c., 244–246.

174 Cfr. J. RATZINGUER, *Introducción al cristianismo*, cit., 246.

cruz no pueden hacer olvidar el poder de quien muere en ella y, al mismo tiempo, esa omnipotencia no disminuye el abismo del abandono.

El mismo Jesús, según reconoce sobre todo San Juan, alude a esta gloria de la cruz al referirse a ella como exaltación: el Salvador es levantado en la cruz como la serpiente en el desierto (Jn 3, 14). La muerte en la cruz es, también, consumación de la existencia terrena de Jesús: en ella, como sacerdote y víctima consume el sacrificio redentor: Convenía en efecto, que Aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al Autor de la salud de ellos (Heb 2, 10).<sup>175</sup>.

### **2.3.2. Fundamento bíblico y doctrina del Magisterio de la satisfacción vicaria.**

Aunque la Sagrada Escritura no utiliza el término satisfacción acuñado por San Anselmo para referirse a la muerte de Cristo, sí utiliza conceptos equivalentes o que la comportan y expresa con peculiar aptitud esta clásica y venerable categoría teológica asumida por el Magisterio no sin sapiencial inspiración del Espíritu Santo. Así, p.e., morir Jesús a favor de los impíos y pecadores significa que es en la muerte de Cristo donde se produce la reconciliación de los pecadores con Dios, de forma que, por ello, la muerte de Cristo se convierte en rescate, propiciación y expiación por nuestros pecados. El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos (Mt 20, 28); Dios nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados (1, Jn 4, 10).

Es de particular importancia el texto de Rom 3, 21-27; Mas ahora, sin la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios (...); pues todos han pecado y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación (...) para manifestación de su justicia, por la tolerancia de los pecados pasados, en la paciencia de Dios para manifestar su justicia en el tiempo presente y para probar que es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús.

El concepto clave de este pasaje, concepto que delimita las coordenadas en la que ha de entenderse el concepto teológico de satisfacción, es el de justicia de Dios. Con esta expresión se refiere aquí San Pablo a la santidad de Dios que se manifiesta causando la salvación y santificación de los hombres.<sup>176</sup> Una vez que todos han pecado y, por ello, se encuentran privados de la gloria de Dios, esta justicia se manifiesta en el hecho de que es el mismo Dios quien ha puesto a Cristo como sacrificio de propiciación –prefigurado por el propiciatorio de los sacrificios expiatorios –entre los querubines- el Arca de la Alianza del “Sancta Sanctorum”- y para justificar a todo el que cree en Él. Quiere esto decir que es precisamente la muerte de Cristo la que hace posible que actúe la justicia de Dios, removiendo el obstáculo del pecado. Así pues, al hablar de la muerte de Cristo como satisfacción por los pecados, hay que tener presente que la iniciativa de la satisfacción es precisamente del Dios ofendido. De ahí la necesidad de utilizar la analogía a la hora de hablar de la satisfacción como reparación del honor de Dios ofendido y, sobre todo, a la

---

<sup>175</sup> OCÁRIZ, MATEO SECO, RIESTRA, *Ibid*, cuya exposición tengo muy en cuenta en estas líneas, por su fidelidad a la genuina soteriología del Aquinatense.

<sup>176</sup> El término justicia de Dios es muy rico de significación en San Pablo; unas veces se refiere a la justicia en el sentido de dar a cada uno según sus obras; otras veces se refiere a la misma santidad de Dios. “La justicia de Dios se presenta en San Pablo bajo dos aspectos distintos, pero no dispares: la Justicia que existe en Dios y la Justicia que viene de Dios. La Justicia intrínseca de Dios no es únicamente la justicia vindicativa o la justicia distributiva; es también –y a veces de manera principal- la Justicia redentora”. Cfr. F. PRAT, *La Teología de San Pablo*, cit. II, 285.

hora de hablar de la ira de Dios. Y, por supuesto, Cristo es ofrecido por la santidad de Dios como víctima de propiciación; en ningún momento se dice que haya sido puesto para ser castigado por nuestros pecados. La idea de substitución penal no aparece en el texto. Los mismos elementos vuelven a aparecer en Rom 5, 12 y 17, 21, en la contraposición de Cristo a Adán.

Lo que borra la desobediencia de Adán no es, pues -como falsamente critican los destructores de la caricatura que ellos mismos han inventado de modo tan injusto como superficial-, un castigo que recaiga sobre las espaldas de Cristo y con el cual la ira de Dios se sienta satisfecha, sino un acto moral de valor infinito de Cristo, como Cabeza de la humanidad y solidario con sus hermanos los hombres que, con su obediencia, rinde a Dios un homenaje de total adoración, borrando con ella la desobediencia adamítica. Es decir, la esencia de la satisfacción no es la expiación, aunque la muerte de Cristo haya tenido también un valor expiatorio; sino el amor obediente a la voluntad salvífica de la Trinidad hasta la muerte de Cruz.

A partir de Trento, que explica el término al tratar de la justificación, es frecuente encontrar en los textos del Magisterio la palabra satisfacción referida al modo como Cristo nos redime del pecado. Es sabido que en 1870 estaba preparada una definición dogmática de esta doctrina “próxima fides” que pudo deliberarse por la interrupción del Concilio Vaticano I por la guerra franco prusiana. El Magisterio ordinario posterior se vale de las afirmaciones del proyecto definitivo. “El Unigénito de Dios –escribe León XIII-, hecho hombre, satisfizo ubérrima y cumplidamente con su sangre al Dios ofendido por los hombres”.<sup>177</sup> El misterio de la Redención es –dice Pío XII- “un misterio del amor justo de Cristo a su Padre celestial, a quien el sacrificio de la Cruz, ofrecido con amor y obediencia, presenta una satisfacción sobreabundante e infinita por los pecados del género humano”.<sup>178</sup>

El concepto de satisfacción forma parte integrante, pues, de la doctrina sobre el misterio de la Redención, y no debe omitirse en la explicación teológica.

### **2.3.3 Reflexión teológica.**

Las inexactitudes que acompañan a la doctrina de la satisfacción cuando no se tiene en cuenta la analogía con que han de utilizarse las palabras –satisfacción, pena, etc.- a la hora de trasladarlas del terreno jurídico al teológico, y el justo rechazo de la teoría de los reformadores protestantes de la sustitución penal, no justifican, sin embargo, la omisión del concepto de satisfacción, como parte integrante de la doctrina de la Redención.

Aunque la expresión satisfacción vicaria es reciente (tal vez viene de M. Dobmayer, muerto en 1805) sin embargo el concepto se encuentra presente ya en las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, sobre todo, en la Is 53; cfr. J. GALOT, *La Rédemption mystère d’Aliance*, cit., 249. En el Nuevo Testamento son muchos los textos que señalan que Cristo padeció por los pecados de los demás hombres, siendo Él absolutamente inocente.<sup>179</sup>

Los textos de la Sagrada Escritura, algunos de los cuales hemos citado, no permiten que se minimice lo que la muerte de Cristo tiene de precio, expiación,

---

<sup>177</sup> LEÓN XIII, *Tametsi futura*, 1, XI, 1900; AAS 33 (1900-190) 275.

<sup>178</sup> PÍO XII. *Enc. Haurietis aquas*, cit. : AAS 48 (1956) 321.

<sup>179</sup> Cfr. p. e., Mt 26; Mc 14-24; Lc 22, 20; Gal 3, 13; Cor 5, 21.

propiciación, rescate y sacrificio por los pecados de los hombres. Por parte del Padre, no hubo acto ninguno de justicia vindicativa –de venganza o castigo-, respecto a Cristo por los pecados de los hombres; sin embargo Cristo, con su muerte, expió los pecados, y el Padre aceptó esa expiación voluntaria ofrecida por Cristo, como satisfacción por los pecados de los hombres. Es el Padre mismo el que pone en el corazón de Cristo la caridad necesaria para la entrega de la propia vida por la salvación de los hombres. Pero la entrega es real y dolorosa; no se puede minimizar lo que la cruz tuvo de dolor y de oprobio (cfr. Heb 12, 2), de satisfacción expiatoria.

S. Tomás insiste en que esta entrega es iniciativa del Padre, quien no sólo ordenó la Pasión del Señor como camino para la salvación del género humano, sino que inspiró a Cristo la voluntad de morir por nosotros infundiéndole una caridad que le llevase a ofrecerse libremente por nuestra salvación.<sup>180</sup>

El aspecto esencial (“el alma”) de la satisfacción no es la expiación de las penas mediante el sufrimiento, sino el amor y la obediencia. Cristo satisfizo por nuestros pecados principalmente –esencialmente– ofreciendo al Padre un amor y una obediencia tales que reparaban sobreabundantemente la desobediencia y la falta de amor que implica el pecado. Por esta razón, no sólo la Pasión y la Muerte de Jesús, sino su vida entera, todos y cada uno de sus actos humanos, tuvieron valor satisfactorio, porque todos fueron expresión de su amor y obediencia al Padre (cfr Jn4, 34; 8, 29). Amor y obediencia que se manifestaron de un modo supremo en la Cruz (Fil 2, 8). Aunque no todas las obras de Cristo comportan sufrimiento, sí todas ellas tuvieron dimensión expiatoria, tanto porque se encuentran ligadas a la cruz formando con ella una unidad salvífica -orientadas todas ellas a la consumación Pascual, “la hora” de la glorificación del hijo del hombre en el trono triunfal de la cruz, en cuanto amor obediente a la voluntad del Padre que le había enviado-, cuanto por el estado de kénosis –de estado pasible– presente en todas ellas. En cualquier caso, es claro que, en definitiva, el valor de la satisfacción no depende de la magnitud de los sufrimientos, sino de la grandeza del amor y de la obediencia con que se padecen.<sup>181</sup>

### **3. ESCOLIO: EL DOLOR DE DIOS.**

Existe otro aspecto más arduo para nuestra inteligencia, si cabe hablar así. Se trata de una consecuencia que se deriva de la unión hipostática; el sufrimiento de Cristo es sufrimiento de Dios.

Es decir, el Verbo sufre en Cristo –quien sufre es un sujeto que es Dios–, aunque la Divinidad, sin embargo, es impasible. –Esta impasibilidad divina de que se habla en la Revelación, es una manifestación de la infinita perfección de Dios, y no puede confundirse ni con la indiferencia, ni con la ataraxia.

Qué sentido tienen entonces, expresiones de la Sagrada Escritura tales como la que sigue? "Viendo Dios que era mucha la malicia del hombre sobre la tierra, y que todos

---

<sup>180</sup> Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., III, q. 47, a. 3.

<sup>181</sup> Como explica Santo Tomás, “propiamente hablando satisface por la ofensa el que devuelve al ofendido algo que éste ama tanto o más de cuánto aborreciera la ofensa. Ahora bien, Cristo, padeciendo por caridad y obediencia, ofreció a Dios algo más grande que lo exigido en compensación por las ofensas del género humano: primero, por la magnitud de la caridad con que padecía; segundo por la dignidad de su vida que entregaba como satisfacción y que era la vida del Dios Hombre; y tercero, por la amplitud de su Pasión y la magnitud del dolor que sufrió. S. Th., q. 48. a. 2.

los pensamientos del corazón eran inclinados al mal en todo tiempo, se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, y tocado de íntimo dolor de corazón se dijo: raeré al hombre de la fez de la tierra..." 182.

Es evidente que en Dios no cabe arrepentimiento, que es una mudanza de voluntad hacia un mismo sujeto, como tampoco dolor, que implica privación de un bien, incompatibles con el Bien subsistente. Estas expresiones de que usa la Escritura, acomodándose a nuestro modo de entender, son metafóricas. Están al servicio de la manifestación de los misterios trascendentes a nuestro modo de entender, que en el actual estado de unión con el cuerpo, se hace por conceptos abstraídos de los sentidos, cuyo "modus significandi" es inadecuado para expresar la "res significata" de los misterios de Dios. De ahí la necesidad del uso de la analogía de proporcionalidad, propia o impropia, según que se trate de perfecciones compatibles o no con la omniperfección infinita de Dios (puras o mixtas respectivamente). El dolor es de esta última clase. Sólo impropriamente puede predicarse de Dios: el rechazo ante el dolor es proporcionalmente semejante a la abominación del mal propia del Amor infinito de Dios, "que sostiene con mucha paciencia vasos de cólera" 183. No es posible amar sinceramente el bien sin detestar el mal, como no lo es amar la verdad sin abominar de la mentira.

Se trata de perfecciones mixtas, que implican limitación y potencialidad, incompatibles con la omniperfección del Acto puro, las cuales se realizan sólo en sentido propio y formal en las criaturas. A Dios se le atribuyen sólo como a su causa, en sentido virtual y eminente. Pero podemos decir también: Dios se conduce en su modo de obrar de manera parecida a como lo hace el león, el hombre dolorido, airado, arrepentido, etc... 184. Estos antropomorfismos -o metáforas en general- sólo pueden aplicarse a Dios de modo metafórico y traslaticio, "antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque aplicados a Dios no significan más que tiene algún parecido con las criaturas...con semejanza de proporción. El nombre de "león" aplicado a Dios, no significa más que Dios despliega en sus obras un vigor parecido al que pone el león en las suyas" 185.

La expresión dolor de Dios ha encontrado en las plumas de algunos teólogos, sobre todo en las últimas décadas, una acepción distinta. Es Dios en sí mismo, en su intimidad, el que padece en el misterio de la cruz, que es considerada como un suceso intratrinitario, del que el dolor de Cristo no sería más que reflejo o un aspecto.

De una forma o de otra se utiliza la cruz como pretexto para presentar a la divinidad como un gigantesco proceso dialéctico del que la historia humana, a la vez, realización y reflejo. Buen ejemplo de ello es la filosofía de Hegel. 186 Moltmann, por ejemplo, coloca la cruz en el seno de la misma Trinidad, de forma que se la pueda entender como su momento constituyente de la misma Trinidad, pues el Padre se distingue del Hijo precisamente en el hecho de sacrificarlo. Comenta Gherardini: "El hecho es que Moltmann coloca la cruz en el ser mismo de Dios como aquello que, en lo interno de este ser trinitario, distingue y une a las Personas divinas en sus relaciones

---

182 Gen. 6,5-7.

183 Rom. 9,22.

184 En otros lugares de la Escritura se atribuyen a Dios otras emociones y sentimientos humanos. "Mi corazón se ha vuelto contra mí. Aun se han conmovido mis entrañas. No llevaré a efecto el ardor de mi cólera... porque yo soy Dios y no un hombre... y no me complazco en destruir" (Os, 11 8-9).

"Cuántas veces trata de amenazarle -a Efrain- me acuerdo de él, mi hijo predilecto, mi niño mimado: por eso se conmueven mis entrañas por él, y tengo piedad de él, oráculo de Yahvé" (Jer. 31,20).

185 S. Th. I,13 5c.

186 Sobre la influencia hegeliana en sus planteamientos y los planteamientos que no son aceptables, cfr. Teología, cristología, antropología, cit., II B.

recíprocas”.<sup>187</sup> Con semejantes planteamientos, de una forma u otra, nos encontramos con posiciones similares a las del antiguo teopasquismo o patsipasianismo de origen monofisista. En este aspecto, es necesario decir que no se puede admitir una tal pasibilidad en Dios.

Es una cuestión abierta a la profundización teológica, en la que la inmutabilidad divina –entendida correctamente–, constituye un punto clave e irrenunciable; se trata de la inmutabilidad correspondiente a la infinita perfección de la vida divina y, por lo tanto, no opuesta ni a la libertad, ni al amor de Dios. Una inmutabilidad que nada tiene que ver con la indiferencia ni con la ausencia de vida.

La Comisión Teológica internacional, en el documento Teología-Cristología-Antropología, afirma que las ideas de la inmutabilidad y la impasibilidad de Dios que encuentran su raíz en la Sagrada Escritura y en la Tradición, no hay que concebirlas de manera que Dios permanezca indiferente a los acontecimientos humanos. El sufrimiento de Dios -analógicamente entendido- no implica imperfección ni necesidad, sino capacidad infinita de amar: capacidad del Hijo de llevar sobre sí todo nuestro sufrimiento, capacidad del Padre de compasión. Es una expresión de su perfección máxima, de su plenitud de vida y de ser. En definitiva, este inescrutable e indecible dolor del Padre engendrará sobre toda la admirable economía del amor redentor de Jesucristo...

En boca de Jesús redentor, en cuya humanidad se verifica el sufrimiento de Dios en Cristo -el odio infinito de abominación al mal del pecado -mal de Dios y doble mal del hombre, como culpa que le esclaviza y como pena que restaura el orden de justicia- y de su amor frustrado por el pecado-, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia: “Siento compasión” (cf. Mt 15. 32; Mc 8, 2).

En el drama de la Cruz, es el Hijo el que llega hasta el fondo de su amor ofreciendo su vida por la salvación de la humanidad. Pero es el Padre el que toma la iniciativa de este sacrificio: llega hasta el fondo de su amor paternal entregando a su Hijo por la liberación y felicidad de los hombres. El Padre es el primero que se compromete en el camino del sacrificio. “Os aseguro que el Hijo no puede hacer nada por su cuenta: él hace únicamente lo que ve hacer al Padre; lo que hace el Padre, eso también hace el Hijo”. “El que me ve, ve al Padre” (Jn 14, 9). En el rostro lleno de amor del crucificado, habrá que reconocer el rostro lleno de amor del Padre, que hace comprender el origen de la obra redentora.

La revelación en el Antiguo Testamento de amor misericordioso de Dios Padre hacia sus hijos, alcanza su cumbre en la páginas del Evangelio, pues Jesucristo resume y compendia -en íntima asociación con María, su Madre- en su misión salvífica toda esta historia de la misericordia divina.

Jesucristo es -en su humanidad santísima y en toda su vida-<sup>188</sup> la Revelación del Padre. Como dice el Apóstol Felipe, “el que me ha visto a mí ha visto al Padre”; mirándole comprendemos en qué consiste el amor, la insondable benevolencia divina. Las obras y la doctrina de Jesús son como una ventana abierta sobre ese tesoro inagotable. Penetrar en el corazón de Jesús es descubrir el amor paterno de Dios que se compadece ante las enfermedades y dolencias del cuerpo y sobre todo ante la miseria espiritual de sus hijos.

---

<sup>187</sup> B. GHERARDINI, *Teología crucis. L'erudità di Lucero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, 320. Para todo este tema cfr. tratado cit de OCÁRIZ, MATEO SECO y RIESTRA.  
<sup>188</sup> Cfr. CEC. 516.

No solamente obedece Jesús, sino que el Padre cumple en Él su propio designio paternal: “Yo no estoy solo porque el Padre está conmigo” (Jn 16, 32). A pesar de estar invisible, el Padre lleva a cabo toda la empresa de la Encarnación redentora.

Como Abrahán se vio colmado de bendiciones divinas y de una innumerable posteridad por no haber ahorrado a su hijo único (Gn 22, 12-16), el Sacrificio de su Unigénito es para el Padre fuente de una posteridad innumerable; la de los hijos de Dios adoptivos en Cristo. Y es para nosotros una fuente de bendiciones: habiendo entregado a su Hijo, el Padre está dispuesto a concedernos todos sus favores (Rom 8, 31 ss). Su amor nos ha abierto de la forma más completa, que se manifiesta especialmente en la máxima manifestación de su amor misericordioso en el perdón de las ofensas,<sup>189</sup> por su satisfacción a la justicia divina en lugar nuestro como cabeza de la humanidad redimida.

Dios Padre, “que tanto amó al mundo que envió a su Hijo Unigénito para que todo el que cree en Él no perezca” (Jn 3, 16) realiza en la Cruz el parto doloroso de la nueva humanidad. Los “dolores de parto” de que habla el evangelio de Marcos (13, 5-9) subrayan el aspecto maternal del amor del Padre a los hombres -que trasciende la paternal y maternal, que de Él derivan (cfr CEC 239) en una doble participación complementaria.

Esta imagen designa la fuente de la misericordia de la que el Padre es el modelo supremo, y su reflejo más perfecto en los corazones de Jesús y de María.

El Padre es, en efecto, fuente y meta de la paternidad y de la maternidad humanas, y es normativa de su ejercicio (los padres deben ser intérpretes de la voluntad de Dios según el orden de su Sabiduría creadora). Se expresa igualmente en la paternidad y maternidad espirituales y de modo eminente y paradigmático- en la maternidad de María y de la Iglesia (en su dimensión mariana<sup>190</sup>, a la que debe añadirse un especial reflejo paternal en la dimensión petrina que le es complementaria) derivada de la mediación paternal de San José, icono transparente de Dios Padre.<sup>191</sup>

---

189 Cfr. P. GALOT, *ibid.* Como últimamente han hecho notar algunas voces, es sorprendente que, en el ciclo litúrgico, el culto al Padre no halla suscitado la instauración de una fiesta propia del Padre. Desde hace algún tiempo abundan las iniciativas de petición a la Santa Sede para instaurarla en la Iglesia universal (Cfr. Galot, o. c., 127 ss). El Padre es la única persona divina que no tiene una fiesta particular. Parece ser que no se ha desarrollado aún suficientemente la conciencia filial de los cristianos. Si embargo, el Padre está en el origen de toda la obra de la salvación que conmemora la liturgia en las fiestas dedicadas a Cristo, María y al Espíritu Santo, y continúa presidiéndola. Una fiesta reservada para él, sería la manifestación más notable del homenaje filial de los cristianos. Llamaría la atención sobre la función originaria del Padre en nuestro origen, salvación y destino. Tendría igualmente un valor ecuménico. En efecto, los contactos ecuménicos encuentran en el Padre nuestro una oración que repara la unidad de los hermanos separados, en la plenitud de la fraternidad de los hijos de Dios en el Hijo por obra del Espíritu -las dos manos del Padre- que reúne a la humanidad dispersa por el pecado en un sólo rebaño bajo un sólo Pastor. Por ejemplo, J. GALOT, *Abba, Père; I Cri du plus ardent amour*, Louvain 1990; A. RIAUD, *Dieu Père, Fils, Esprit Saint*, París 1990; VV. AA. Actas del Simposio 1991, *Dios es Padre*, Salamanca 1991.

190 La función maternal de la Iglesia no puede realizarse sin María, a la que el Espíritu ha convertido en principio de toda maternidad espiritual. Por eso el título <<Madre de la Iglesia>>, no es un puro vocablo piadoso, sino, como dice Pablo VI, debe ser <<objeto de fe católica para todos los cristianos>> (Exhort. Apost. <<Signum Magnum>>, 13 de Mayo de 1967).

Según San Maximiliano María Kolbe, la materna mediación de María en el Espíritu, lejos de eclipsar la de Cristo, refuerza toda su unicidad. Es <<en María, con María, por María (S. Luis M. Grignon de Monfort) como el Espíritu de Cristo hace que todo cristiano pueda decir: <<Jesús es el Señor>> y lo <<modela>> como verdadero hijo adoptivo con respecto al Padre en el Único Hijo amado. (De este tema trato en La doble misión, cit. Eph. Mar. 45 (1998), 469 ss.

Así como la segunda Persona divina aparece en su Encarnación con el nombre de <<fruto de la mujer>>, del mismo modo el Espíritu Santo manifiesta ostensiblemente su participación en la obra de la redención por la Virgen Inmaculada, que siendo una persona completamente distinta de la suya, está tan íntimamente unida a él que rebasa toda comprensión humana. Cfr. H. M. MANTEAU-BONAMY, en *Marilogía fundamental*, cit. 336

191 Sobre este tema he escrito ampliamente en el estudio Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia, Eph. Mar. 49 (1999) 82 ss.

#### **4. DIMENSIONES DEL PECADO Y DIMENSIONES O MODOS DE LA REDENCIÓN QUE NOS RECONCILIA CON DIOS, SEGÚN STO. TOMÁS.**

Santo Tomás –“el genio del orden”, como justamente ha sido llamado por J. M. Ramírez– distingue cinco modalidades con que la pasión (y muerte) de Cristo produce nuestra salvación, recogiendo y armonizando admirablemente los datos de la Escritura interpretados en la tradición viva de la Iglesia bajo la guía del Magisterio, que parecen ignorar algunas erradas teorías sobre el misterio de la Redención que niegan el concepto de satisfacción a la justicia divina, cuyos sofismas hemos procurado poner aquí con evidencia (de cada uno de los cuales quiso hacer partícipe –como veremos más adelante– a su Madre y a su padre virginal y mesiánico, como Corredentores). He aquí sus palabras:

“La pasión de Cristo, por relación a su divinidad obra por vía de eficiencia; por relación a su voluntad humana, por vía de mérito, y por relación en su carne que sufre, por vía de satisfacción de la pena debida por nuestros pecados; por vía de redención, librándonos de la culpa, y por vía de sacrificio, reconciliándonos con Dios” (S. Th., III, 48, 6 ad 3).

La última modalidad –el sacrificio de su vida ofrecido, un amor obediente a la voluntad del Padre que le había enviado, por Cristo sacerdote en el Calvario– que recapitula y compendia todos los “acta et passa Christi” desde el “ecce venio” de la Encarnación, hasta el “consumatum est”, implica las otras cuatro, pues es él y sólo él, por decreto divino, no por necesidad, sino por hondos motivos de conveniencia (“cuius una stella”), el que nos reconcilia con Dios en un doble proceso ascendente (I) y descendente (II), de mediación salvífica.

##### **I. Mediación ascendente: Redención objetiva o adquisitiva.**

###### **A. En cuanto remueve del pecado:**

a). Por la liberación o rescate de las consecuencias subjetivas de la culpa –la “aversio a Deo” elemento formal del pecado como ofensa a Dios–; a saber, del reato de culpa, llamado “mácula”, que conlleva una múltiple esclavitud, por ejemplo al pecado y al demonio.

b). Por la satisfacción, los sufrimientos que compensan sobreabundantemente el elemento material del pecado –la “conversio ad creaturas”– a modo de pena expiatoria, aceptada con libre amor obediente que repara la culpa.

El sacrificio de la pasión y muerte de Jesucristo en la cruz, además de ofrecer satisfacción infinita por el pecado del hombre (como ofensa de Dios y en cuanto a la pena a él debida) –, fue el precio divino –a modo de rescate de un esclavo, según la etimología del término “redemptio”– que en su pasión y muerte dio Jesucristo por nosotros para librarnos de la múltiple servidumbre del pecado. En efecto, en cuanto satisfacción superabundante por el pecado del hombre, como ofensa de Dios, quedamos reconciliados con Él y libres, por consiguiente, de la servidumbre al mismo pecado; de la muerte y de la potestad del diablo, que por el pecado tenía su imperio en nosotros. Y por la misma pasión y muerte de Jesucristo, en cuanto satisfacción infinita por la ley debida al pecado, quedamos totalmente libres de nuestra sujeción a él, entrando a formar parte en la nueva era de la ley de la gracia, que también nos mereció la pasión y muerte de Jesucristo, sacudiendo por completo el duro y pesado yugo de la ley escrita. Por esto Jesucristo se

dice nuestra redención, porque nos libró de la servidumbre del pecado, de la muerte, del diablo y de la ley, constituyendo esta liberación una nueva modalidad de la redención causada por la pasión y muerte de Jesucristo. (Se trata, claro, de una modalidad o aspecto de una realidad indivisible, que no se distingue adecuadamente de las otras, sino que las incluye a todas, como sucede también con cualquiera de las demás).<sup>192</sup>

**B. En cuanto restaura el estado de unión sobrenatural con Dios por vía de mérito:** con su libre voluntad humana merece –a impulsos de la plenitud de gracia que santifica su humanidad como consecuencia de su unión personal con el Verbo por obra del Espíritu, en cuanto cabeza de la estirpe humana que recapituló en la Encarnación redentora– para sí el estado de ensalzamiento (resurrección, glorificación del cuerpo, a los cielos, Fil 2, 9: por lo cual (por su obediencia hasta la muerte, Dios lo ensalzó....” Cf. Hb 2, 9, Ap 5, 12). Y mereció para los hombres caídos todas las gracias sobrenaturales y la gloria, y para los ángeles –según la escuela escotista– la gracia que les preservó en la prueba originaria. (La satisfacción y el rescate o liberación son dos modalidades de redención que no hacen referencia más que a la humanidad caída, pero no –como es obvio– a la de los ángeles –según al Teología franciscana–, que –siendo preventiva, no liberativa– es exclusivamente por vía de mérito).

Esa libre oblación de amor de su Corazón humano movido por el Espíritu (Hb 9,14) a la voluntad salvífica de Dios, es el alma de la redención, que da valor infinitamente satisfactorio y meritorio a toda la vida de Cristo desde el “ecce venio” de su ingreso en este mundo, hasta el “consumatum est” del holocausto del Calvario, en amor obediente a la voluntad del Padre que le había enviado.

La razón por la que Cristo pudo satisfacer (de manera vicaria) “ex toto rigore iustitiae” removiendo el pecado y merecer de condigno la gracia para otros –los “meros hombres” sólo pueden conseguirla de congruo”, salvo María, que pertenece al orden hipostático (y, de modo jerárquicamente subordinado, San José )– es que la gracia, principio del mérito de su pasión, no era sólo poseída por Él en plenitud a título particular, sino como Cabeza de todos sus miembros potenciales (como persona mística, solidario de todos los hombres por la Encarnación). A causa de esto, los méritos de la vida de Cristo hasta la consumación del Sacrificio de la Cruz, Cristo se extienden a todos los demás hombres, como en cualquier hombre la acción de la cabeza pertenece en cierto modo a todos sus miembros. (Cf. S. Th., III, 19, 4 ad 3). Es el principio de la solidaridad de Cristo, nuevo Adán, con la estirpe humana que vino a recapitular.

[(A) y (B) son dos modalidades –negativa y positiva– de un mismo proceso de causalidad eficiente moral (ascendente), que mueve a Dios a justificar al hombre reconciliándole consigo mediante la infusión de la gracia, sanante y elevante participación

---

<sup>192</sup> S. Th., III, q. 48 a. 4. Sto. Tomás rebate la desafortunada teoría patrística sobre los pretendidos derechos del diablo respecto del hombre por razón de su pecado, y con mayor motivo que Dios entregara nada al diablo como precio del recate del hombre en su tiranía. He aquí su doctrina: “El hombre, pecando, quedaba obligado a Dios y al diablo. Por su culpa había ofendido a Dios y sometido al diablo, prestándole acatamiento. Por consiguiente, por la culpa cometida no se había hecho siervo de Dios, antes por el contrario, se había apartado del servicio de Dios, cayendo bajo la servidumbre del diablo, permitiéndolo Dios así en castigo de la culpa contra El cometida. Mas por razón de la pena estaba el hombre obligado a Dios, como a supremo Juez, y al diablo como su verdugo, según aquello que leemos en San Mateo (5, 25): “No sea que tu adversario te entregue al juez al alguacil”, esto es, al ángel cruel de las penas, como dice San Juan Crisóstomo. Así, pues, aunque el diablo, por cuanto en él estaba, injustamente tomó al hombre bajo su servidumbre, a quien con falsedad había engañado, tanto por razón de la culpa como de la pena, era, sin embargo, justo que el hombre sufriera esta cautividad, permitiéndola Dios por razón de la culpa y ordenándola en cuanto al sufrimiento de la pena. Y, así, la justicia exigía que el hombre fuese rescatado por orden a Dios, no respecto a diablo”.

de la plenitud de gracia capital de Cristo que restaura la filiación divina y la herencia de gloria celestial.

## **II. Mediación descendente: redención subjetiva o aplicativa.**

Como consecuencia del proceso más propiamente sacrificial Dios, como causa principal, nos justifica -removiendo el pecado en la donación de la vida nueva- si cooperamos libremente a su oferta de gracia en un proceso de causalidad ejemplar y eficiente que se vale de las acciones salvíficas de su Humanidad Santísima a modo de “instrumentum coniunctum Verbi”.

Las operaciones de la Humanidad del Señor, son –como la naturaleza asumida que constituyen su principio inmediato–, instrumentos vivos de que se sirve la Persona (sujeto a principio “quod”) del Verbo Divino para la salvación, a Él indisolublemente unidas. (Cf. Lumen Gentium, n. 8). La causa eficiente principal se sirve, en efecto, de la acción propia del instrumento –de la que es capaz por su naturaleza– para realizar una acción superior, por la virtud recibida del Verbo “virtus instrumentalis”, que es superior a sus posibilidades. De este modo la pasión, muerte y resurrección de Cristo, no sólo nos sirven de ejemplo ( y –las dos primeras– son meritorias de la gracia y satisfactorias del pecado de condigno para los demás “ex toto rigore iustitiae”), sino que tienen una eficiencia instrumental que obra nuestra salvación. Siendo el Verbo inmenso y eterno, la virtud instrumental de los actos salvíficos “atingunt omnia loca et tempora”.

La humanidad santísima glorificada de Cristo, vencedor de la muerte, ha entrado, en cuanto muere y resucita –y envía el Espíritu, como fruto de la Cruz–, en la eternidad participada de la gloria. El acontecimiento mismo de su muerte, como voluntaria entrega de su espíritu al Padre, y de su Resurrección a la nueva vida inmortal –que forman un único misterio pascual– participan de la eternidad haciéndose salvíficamente presentes desde el alfa hasta el omega de la historia. Es el único acontecimiento –inseparable– de la Cruz y de la Resurrección, que permanece y atrae todo hacia la vida” (CEC 1085).

La muerte y resurrección del Señor están virtualmente presentes en toda la historia –desde las puertas del paraíso perdido hasta su fin– instaurando el Reino de Dios que nos arranca de la potestad de las tinieblas en la progresiva formación del Cristo total.<sup>193</sup> Tal es el fin del designio salvífico de Dios Padre, que envía al Hijo en el Espíritu –las dos manos del Padre (S. Ireneo)– para reunir en Cristo a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11, 52).

Su muerte in fieri, en su último instante de viador, por el que entrega su vida en la Cruz con libre amor obediente al Padre –que recapitula su existencia redentora desde el “ecce venio” de la Encarnación, hasta el “consumatum est”–, satisface por el pecado y merece, con una causalidad eficiente moral ante Dios, su exaltación como “Kirios” y nuestra reconciliación con El. Su renovación sacramental en el Sacrificio eucarístico, realiza la obra de la salvación con la cooperación de la Iglesia, que aporta –con el don de la Esposa<sup>194</sup>– lo que falta a la Pasión de Cristo (su Esposo, según la ley de la alianza sponsal salvífica (categoría clave de la Escritura).

---

<sup>193</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, La resurrección de Cristo centro del misterio del tiempo, en “Escatología y vida cristiana”, Actas del XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 387–407.

<sup>194</sup> Toda su actividad corredentora, cuyo centro y fuente –o raíz–, de su eficacia salvífica es el sacrificio eucarístico, que es sacrificio de Cristo y de la Iglesia para aplicar los frutos del divino Sacrificio del Calvario. Cf.

La totalidad del misterio pascual –su muerte y resurrección– está virtualmente presente, además, con una causalidad ejemplar e instrumental<sup>195</sup>, a lo largo del tiempo y del espacio en la Palabra, y de modo especial –en infalible oferta de salvación– en los Sacramentos que Él instituyó, como signos eficaces de la gracia salvífica, “ex opere operato”.

La Encarnación, es decir, el abajamiento y la humillación del Verbo en la carne, no determinó automáticamente la redención universal, sino que fue necesario que aceptara con libre amor obediente hasta la muerte de cruz de manos de los hombres (vide Mt 20, 28; 56, 28–29; Denzinger S. pár. 790) que el “alma” de la Redención objetiva o adquisitiva; tampoco nosotros recibiremos sus efectos, resucitaremos con Cristo si no aceptamos padecer con él (v. Rom. 8, 17). La universalidad atañe a la redención objetiva, no a la subjetiva. La redención (que, según dijimos, no se reduce a la encarnación, pues comienza en ello un proceso salvífico desde el “ecce venio” hasta la consumación Pascual-) es suficiente de suyo para salvar a todos los hombres; mas, para que se salve cada hombre en particular (eficacia subjetiva) es menester que coopere con la gracia: «aquel Dios que te hizo sin ti no te salva sin ti...»: fecit nescientem, iustificat volentem (San Agustín, Sermo 169,3).

## E. EVOLUCIÓN POLIGENISTA E INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA

Según las declaraciones del Magisterio, aunque pueda defenderse la hipótesis de un evolucionismo moderado que deja a salvo la creación directa del alma por Dios (yo personalmente me inclino por la posición de los que niegan el carácter científico de la hipótesis evolutiva -en mi reciente libro “Breve tratado sobre evolución y creación”, después de haber sostenido en dos libros anteriores la viabilidad de un evolucionismo no materialista, como “Creación evolvente”<sup>196</sup>), “cuando se trata de otra hipótesis, la del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad. Porque los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél como del primer padre de todos por generación, o que Adán significa una especie de muchedumbre de primeros padres. No se ve en modo alguno cómo puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transmitido por generación, es propio de cada uno” (Pío XII, Enc. Humani generis, Dz. 3897).

---

Mi estudio, La Eucaristía hace la Iglesia, en “Scripta Theologica” XXXIII (2003) pp. 243–258, y mi libro Almas de Eucaristía, Madrid, Palabra, 2004.

<sup>195</sup> Su muerte es causa ejemplar de la remoción del pecado, y su resurrección de la donación de una vida nueva. Los otros misterios de la vida de Cristo que conmemora el año litúrgico, ejercen, también, una causalidad ejemplar y eficiente en la vida del cristiano, en cuanto virtualmente presentes en el misterio pascual que los recapitula, significado y hecho salvíficamente presente en la liturgia, fuente y culmen de la actividad de la Iglesia. F. OCARIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 308. Sólo en este sentido podría aceptarse, a mi parecer, la misterienlehre de Odo CASEL (puede verse compendiada en sus obras. *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; *Misterio del la Cruz*, Madrid 2 ed 1964. Cfr. T. FILTHAUT, *Teología de los misterios*, Desclée, Bilbao 1963. Ofrece amplia bibliografía sobre él M. SCHAMAUS, *Teología dogmática*, VI, Los sacramentos. Rialp Madrid 2 ed 1963, 771–773) (cfr. Infra § II). Cf. J. FERRER ARELLANO, *Palabra bíblica, Palabra sacramental y Protopalabra eucarística*, XXV Simposio Int. de Teol. Universidad de Navarra, 2004 (en curso de publicación), ([www.joaquinferrer.es](http://www.joaquinferrer.es))

<sup>196</sup> La expresión es del conocido filósofo español X. Zubiri. En mis dos libros anteriores, publicados en 2001, recogía también no pocas objeciones a la teoría de la evolución, sistemáticamente silenciadas por el “establishment científico y su poder mediático.

El tono de la redacción literal de la encíclica *Humani Generis* fue interpretada por algunos autores como una indicación de inviabilidad puramente temporal del planteamiento poligenista en su compatibilidad con el dogma del pecado original, sin duda por el auge que iba adquiriendo la teoría del evolucionismo que se inclinaba, con raras excepciones, al poligenismo para explicar biológicamente los orígenes del hombre. De todo lo dicho surgió una corriente teológica que intentó explicar en calve poligenista el pecado original y –como consecuencia- a reinterpretar el dogma de la Inmaculada-. Es decir, esos autores, sostenían que el poligenismo y la doctrina católica sobre el pecado original eran totalmente conciliables.

Ya Teilhard de Chardin, 197 desde su óptica de la paleontología evolutiva había planteado antes el tema del pecado original como un escollo objetivo del hombre moderno para aceptar la doctrina cristiana. En su pensamiento el pecado original se reinterpreta como un modo mítico de “expresar, transferir y personificar en un hecho histórico producido en un momento y en un lugar, la ley perenne universal de la defectibilidad que gobierna a la humanidad en virtud de su ser *in fieri*. En su concepción evolutiva del mundo no cabe un paraíso idílico prelapsario, sino que éste es el ideal al que el mundo tiende al final del ciclo evolutivo; la felicidad del Edén es el arquetipo de la felicidad última. Para este autor no se debe acudir a un pecado específico del pasado para encontrar la causa del origen de todos los demás pecados, pues al fin y al cabo, la ley del pecado no es sino el precio mismo del progreso y de la evolución como un movimiento cósmico y humano orientado hacia Cristo”, punto omega de la evolución ascendente y universal, desde el átomo, según la ley de complejización creciente que culmina en un Cristo cósmico que sugiere un pancrestismo de perfil gnóstico. La brillante obra de Teilhard, muy difundida en los ambientes eclesiásticos afectó poderosamente a un buen número de teólogos.

M. Flick y Z. Alszeghy 198 profesores de la Universidad Gregoriana -cuyo pensamiento influyó tanto, por el prestigio de la cátedra en la que enseñaron tantos años-, según su propia confesión -muy influido también por la tesis de Rahner, en relación con el pecado original originante-, escriben que “la situación de la humanidad, tal como se describe en Rom 1–3, podría llevarnos a identificar el pecado original originante con el prevalecer del pecado en la humanidad, es decir, con el pecado del mundo. Al mismo tiempo se aprecia en ellos una cierta resistencia a desprenderse del carácter fundante de la culpa primera escriben, “en este océano de culpas la primera tiene una importancia especial, pues no es simplemente primera en el orden cronológico, sino que señala un comienzo absoluto, dando origen a un salto cualitativo en la condición humana, en orden a sus relaciones con Dios, de modo tal que el hombre que está llamado y dotado de capacidad al principio para una evolución sobrenatural, ha introducido culpablemente un impedimento con el pecado, trastocando el orden primigenio.

En cuanto al estado de justicia original (y los dones preternaturales) lo consideran no un estado formalmente diferente del actual, no fue un hecho histórico, sino virtual, es decir, una promesa hecha por Dios a Adán de enriquecerlo con sus dones, en el caso de que respondiera positivamente a su proposición de amistad”. “El estado paradisiaco,

---

197 Sus obras más importantes son *Le milieu divin*, redactada en 1926 y *Le phénomène humain* (1938-1942). Además puede citarse *Equisse d'un univers personnel* (1937), *Le groupe zoologique humain* (1949). *Le cœur de la matière* (1950) y *Le Chrétisme* (1955). Este autor habla del pecado original en pequeños ensayos que han permanecido inéditos hasta el final de su vida, como por ejemplo, *Notes sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*; *Réflexions sur le péché originel*; *Quelques vues générales sur l'essence du christianisme*.

198 FLICK, M., -ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, Brescia 1972.

concebido como una posesión real de una virtualidad no manifestada fenomenológicamente, satisface todas las exigencias, tanto de la visión evolucionista del mundo, como de lo que la fe enseña sobre la responsabilidad del hombre en su propia miseria”

En cuanto al pecado original originado estos autores ofrecen explícitamente una definición: “La miseria innata de la condición humana –dicen– llamada en terminología escolástica “pecado original originado”, puede definirse como la alienación dialogal respecto a Dios y a los hombres, determinada por la participación fallida de la vida divina, que a su vez es producida por una libre iniciativa humana, anterior a toda toma de actitud de cada uno de los miembros de la humanidad actual. Y la causa de esa incapacidad dialogal es el pecado del mundo, que debe ser remitido por Dios mediante una especie de perdón.

La hipótesis de estos autores “abandona la noción de primer padre, pero afirma la de un primer pecado individual. Sin embargo, ambas cosas están unidas en la Sagrada Escritura y en la enseñanza doctrinal. Si se admite la libertad de interpretación en un caso, no debería haber dificultad para ejercerla en el otro”. Esta posición ignora, además, algunos elementos necesarios al dogma católico. Nunca se dice explícitamente que el estado original enseñado por Trento es indebido y no de una explicación de la necesidad del bautismo de los niños.

Para Piet Schoonenberg -uno de los autores del Catecismo holandés- el pecado original originado es el estar situado en un ambiente de pecado causado por los pecados actuales de la humanidad sobre cada hombre, que le produce una imposibilidad –asumida por todo hombre libremente con posterioridad– de amar a Dios y al prójimo, con la consiguiente impotencia de orientarse de modo pleno hacia el bien. Este planteamiento conduce a que desaparece la distinción entre el pecado actual y el pecado original pues este no viene a ser más que la concreción histórico–existencial de aquél.

Las tesis de otros autores -Hulbosh, Dubarle, A. Vanneste, D. Fernández, A. de Villalmonste-199 son, con diversos matices, coincidentes en negar que el pecado original originado sea una realidad distinta del pecado actual. La necesidad del bautismo de los niños sin uso de razón, incapaces de pecado personal, no cabe reinterpretarla con el recurso de un pecado personal virtual, pues no sería verdadero pecado hasta su actualización en la edad de la discrección

Estos autores confunden el “ambiente de pecado” –que de algún modo induce a pecar a los hombres– con el pecado original que Schoonenberg, entre otros autores, introdujo el Catecismo holandés)200. En general, suelen estos autores negar valor dogmático a la definición tridentina en sí misma, a no ser que sea reinterpretada en clave desmitologizante. Consideran que repugna con la idea de evolución la visión de un hombre primitivo dotado de integridad e inmortalidad. Es decir, niegan el estado de justicia original de una pareja primordial.

---

199 Una amplia exposición de las tesis de cada uno de ellos y del intento de reinterpretación del dogma de la Inmaculada Concepción, con bibliografía de sus obras y de las réplicas críticas, ofrece J. L. BASTERO, *Virgen singular y La reflexión teológica mariana en el s. XX*, Madrid, 2001, 135-170.

200 Cfr. C. POZO, *Correcciones al Catecismo holandés*, Madrid, 1966. Es muy clarificadora, en orden a evitar el confusiónismo dominante, la distinción que se hace de tres sentidos de la expresión de moda "pecado social", en la Ex. Ap. Postsinodal *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16.

Adán sería símbolo de la humanidad (nombre colectivo) dominada por el ambiente pecaminoso –educación y ejemplo inductores del mal– que afectaría intrínsecamente a cada sujeto personal en cuanto constituido por las relaciones interpersonales. Por su condición pecaminosa, el mundo impide que el individuo llegue a una justa percepción de los valores morales y religiosos y que reciba la gracia, con la cual podría vencer la fuerza del pecado, ya que dicha gracia se recibe ordinariamente mediante la acción de los demás. Privado así de ayuda, el hombre es llevado necesariamente a pecar. Ese ambiente pecaminoso está formado por las culpas de todos los hombres (*peccatum mundi*), simbolizadas por la de Adán o integrándose en un todo con ésta. El pecado original equivaldría, pues, a la incapacidad en que se encuentra la criatura de realizarse moral y sobrenaturalmente en cuanto situada en un mundo y en una humanidad pecadores.

Juan Pablo II expone en su catequesis la clarificación conceptual que hace la *Reconciliatio et poenitentia*, al distinguir el pecado original del pecado del mundo. El pecado original es contraído, no cometido, como propio de cada uno y tiene –analógicamente– razón de “culpa” en cuanto, por vía de generación, enlaza con la voluntad de Adán, cabeza de estirpe humana (el cual perdió para sí y sus descendientes el don gratuito de justicia original). El “pecado del mundo”, es consecuencia del ambiente pecaminoso causado por el pecado original y los personales que fueron siguiendo “como una invasión de pecado”. El nuevo Catecismo lo resume bien: “Las consecuencias del pecado original y de todos los pecados personales de los hombres confieren al mundo en su conjunto una condición pecadora, que puede ser designada con la expresión de S. Juan: “el pecado del mundo” (Jn. 1, 21). Mediante esta expresión se significa también la influencia negativa que ejercen sobre las personas las situaciones comunitarias y las estructuras sociales que son fruto de los pecados de los hombres (cfr. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16)”<sup>201</sup>.

El concilio de Trento (sesión V), a veces sigue a la letra las definiciones antipelagianas de los sínodos de Cartago y de Orange. Nuestros primeros padres (el Decreto dice: *Primum hominem Adam*), en el paraíso terrenal –por tanto, en el estado de justicia y perfección originales– pecaron gravemente, transgrediendo el mandato divino. Debido a su pecado perdieron la gracia santificante; perdieron, por tanto, además, la santidad y la justicia en las que habían sido constituidos desde el principio, atrayendo sobre sí la ira de Dios. Consecuencia de este pecado fue la muerte como nosotros la experimentamos. El Tridentino condena la doctrina de que Adán perdió para sí sólo, y no también para nosotros, la justicia y la santidad que había recibido de Dios; y aquella otra de que Adán transmitió a sus descendientes únicamente la muerte y los sufrimientos corporales, pero no la “culpa” del pecado. Positivamente enseña que el pecado, que es muerte del alma, se propaga de Adán a todos sus descendientes por generación, no por imitación, y que es inherente a cada individuo: *inest unicuique proprium*. Tal pecado se borra por los méritos de la redención de Jesucristo, los cuales se aplican ordinariamente tanto a los adultos como a los niños por medio del sacramento del Bautismo. Por eso, aún los niños recién nacidos reciben el bautismo para remisión de los pecados.

Juan Pablo II puntualiza: “En este contexto aparece claro que el pecado original en ningún descendiente de Adán tiene el carácter de culpa personal. Es la privación de la gracia santificante en una naturaleza que, por culpa de los progenitores, se ha desviado de su fin sobrenatural. Es un “pecado de la naturaleza“, referible sólo analógicamente al

---

<sup>201</sup> CEC, n. 405. La *Audiencia General* del 5–XI–1986 fue dedicada íntegramente a este tema de la dimensión social del pecado personal y al concepto bíblico “pecado del mundo” (Jn. 1, 29), que no puede identificarse con el pecado original.

“pecado de la persona“. En el estado de justicia original, antes del pecado, la gracia santificante era como la “dote“ sobrenatural de la naturaleza humana. En la “lógica“ interior del pecado, que es rechazo de la voluntad de Dios, dador de este don, está incluida la pérdida de Él. La gracia santificante ha dejado de constituir el enriquecimiento sobrenatural de esa naturaleza que los progenitores transmitieron a todos sus descendientes en el estado en que se encontraban cuando dieron inicio a las generaciones humanas. Por esto el hombre es concebido y nace sin la gracia santificante. Precisamente este “estado inicial“ del hombre, vinculado a su origen, constituye la esencia del pecado original como una herencia (*peccatum originale originatum*, como se suele decir)”<sup>202</sup>.

Estos autores intentan vanamente integrar el dogma de la Inmaculada en su interpretación desmitologizada del pecado original. En síntesis afirman que la “significación profunda” del dogma del pecado original, consiste en la universalidad del pecado, de modo tal que “el dogma de la Inmaculada Concepción confirma la universalidad del pecado, al modo como la excepción confirma la regla, ya que no se trata de una universalidad metafísica, sino histórica”.

La Inmaculada Concepción significaría la no inserción de María en ese mundo de pecado por una gracia protectora de esa situación (Schoonenberg). Por eso María es la toda pura, la toda santa. Ella ha logrado el triunfo más completo y más pleno sobre el pecado y sobre Satanás. En ningún momento de su vida ha sido mancillada por el menor pecado. No es necesario de distinguir, y todavía menos de separar el pecado actual y el pecado original.

Pero el sentido literal y evidente de la definición dogmática de la bula *Ineffabilis Deus* conlleva la existencia del pecado original originado como una realidad teológica dogmática (distinta del pecado actual) y su inmunidad en María desde el primer instante de su concepción.

No basta decir que el hombre necesita de la redención de Cristo porque nace con una carencia de gracia (y en este sentido se podría identificar el pecado original a esta carencia), sino que se debe afirmar que el pecado de origen es un verdadero pecado -contraído, no cometido- aunque distinto del pecado actual, causado por una falta primigenia. Es decir, el pecado original originado produce en todo hombre la privación de la santidad y de la justicia original y, por tanto, acarrea el estado de enemistad con Dios. El Magisterio ha utilizado desde hace siglos para expresar su realidad catastrófica: *mors animae*.<sup>203</sup>

El sentido literal y evidente de la Bula definitoria de la Inmaculada conlleva la existencia del pecado original originado, e, in recto, trata de su preservación en María desde el primer instante de su concepción, por una gracia singular divina en atención a los méritos de Cristo.<sup>204</sup>

He aquí una de las funciones de los dogmas marianos: destruir los errores promovidos por la antigua Serpiente que desvía a los hombres del camino de la bienaventuranza.

---

<sup>202</sup> *Audiencia General*, 6–X–1986.

<sup>203</sup> Cf. *II Concilio de Orange*, can. 2 (D 372); *Conclio de Trento*, sessio V, Decreto sobre el pecado original, can. 2 (D 1512).

<sup>204</sup> Cf. D 2803. Cfr. J. BASTERO, *Ibid.*

## **ANEXO: Reflexión teológica sobre el misterio de la transmisión del pecado personal de Adán a sus descendientes.**

El CEC cuestiona: “¿Cómo el pecado de Adán vino a ser pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán sicut unum corpus unius hominis (“como el cuerpo único de un único hombre”<sup>205</sup>). Por esta “unidad del género humano”, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo. Sin embargo, la transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamente. Pero sabemos por la Revelación que Adán había recibido la santidad y la justicia originales no para él solo sino para toda la naturaleza humana: cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un pecado personal, pero este pecado afecta a la naturaleza humana, que transmitirán en un estado caído (cfr. Concilio de Trento, Dz. 1511–1512). Es un pecado que será transmitido a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado pecado de manera análoga: es un pecado contraído, no cometido, un estado y no un acto”<sup>206</sup>.

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. San Josemaría Escrivá lo expresó en fórmula feliz: “No somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos parte de un mismo poema épico, divino”<sup>207</sup>. Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí (Cfr. anexo al cap. II). Como escribe acertadamente J. Ratzinger, recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquel que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquéllos a los que ama; por aquéllos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el Tú soy Yo–mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del “por” y del “para”. Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios, (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba. En este sentido escribe Juan Pablo II: “En virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en los demás. Es ésta la otra cara de aquella solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la Comunión de los Santos, merced a la cual se ha podido decir que toda alma que se eleva, eleva el mundo. A esta ley de la elevación corresponde, por desgracia, la ley del descenso, de suerte que se puede hablar de una comunión del pecado, por la que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero”<sup>208</sup>.

Por eso el pecado original no debe ser interpretado como mera transmisión biológica en una relación adventicia de dos individuos que, de suyo, están como aislados: “Hablar de transmisión es afirmar que nadie puede comenzar su existencia en un punto cero –como quería el idealismo alemán– sin relación con la historia. Todos vivimos dentro de unos vínculos que constituyen nuestra existencia concreta que es necesariamente ser–de, ser–con y ser–para. Nadie se halla en su estadio inicial sin

---

<sup>205</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. De malo*, q. 4 a. 1.

<sup>206</sup> CEC, n. 404.

<sup>207</sup> Es Cristo que pasa, n. 111.

<sup>208</sup> Exhortación apostólica, *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16. Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., p. 99 ss.

relación alguna para realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades”<sup>209</sup>. Pero todos esos vínculos están constituidos por la relación original a la cabeza de la estirpe que ha sido perturbada por la ruptura de la alianza con Dios de Adán y Eva provocada “al levantarse contra Dios pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios”<sup>210</sup>.

Por eso, cada uno de los miembros de la estirpe humana está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, pues nace privado de esa alianza que le hacía partícipe de la vida divina. El pecado le tiende la mano, y él lo comete. Con esto queda claro también que el hombre no se puede salvar solo. Salvados –es decir, libres de verdad– sólo podemos estar cuando dejamos de “querer ser Dios” según una falsa imagen de Dios; cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y de la autarquía. Sólo podemos ser salvos, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas. Y las relaciones interhumanas dependen de que la medida de la Creación esté en equilibrio por todas partes y es ahí precisamente donde se produce la perturbación, porque la relación de la Creación ha sido alterada desde el pecado de origen. Por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador: sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo a nosotros en la *synkatábasis* de la Encarnación, “recapitulando”<sup>211</sup> a la humanidad dispersa tras el pecado de su cabeza: “omnes censemur in Adam donec recenseamur in Christo”<sup>212</sup>.

“Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo, el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo”<sup>213</sup>. Este texto de San Pablo es comentado por el Cardenal Ratzinger en esta perspectiva: “Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, Él es realmente “como Dios“. Pero este ser –como Dios–, la divinidad, es ser–Hijo y así la relación es completa. “El Hijo no hace nada desde sí mismo“ (Jn. 5, 19–30). No tiene nada propio. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en el sentido contrario: se convierte en la total dependencia, en “el siervo“. El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo–dios y se encuentra por eso bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. “Si coméis de él (si negáis los límites creaturales) ciertamente moriréis“. Y como Cristo, el Redentor, no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida, para “reunir los hijos de Dios dispersos“ por el pecado, “al atraer todo hacia sí“, restaurando el orden relacional”<sup>214</sup>.

Así, Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. “El Hijo del hombre nacido de mujer –dice S. Irineo– recapitula en sí mismo a

---

209 J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Barcelona, p. 214. Cfr. también pp. 150 ss.

210 GS, n. 13, 1.

211 Cfr. Ef. 1, 10.

212 TERTULIANO, *De anima*, 6.

213 Fil. 2, 5–7.

214 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit. Cfr. P. RODRÍGUEZ, "Omnia traham ad meipsum. El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer", *Romana*, vol. VII, n. 13, 1991, pp. 331 ss. Para una metafísica relacional –insinuada por Sto. Tomás en su concepción del "orden" finito de la participación en el ser, fundado en el respeto creatural al *Ipsum Esse* y cotejada con el correlacionismo de Amor Riubal y la respectividad zubiriana -entre otros sistemas de pensamiento sensibles a la constitutiva dimensión relacional de la persona, tan presente en el Concilio Vaticano II (Gaudium et Spes, nn. 12 d, 25, 32 y Lumen Gentium, n. 9) y en la antropología de Juan Pablo II– puede encontrarse amplia información en mi estudio "Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia", *Anuario filosófico*, vol. 27 (1994), pp. 893–922. Ahí se citan y resumen los escritos que dediqué al tema en los años 60, intentando justificar la fórmula definitoria de la persona como *distinctum subsistens respectivum*, especialmente en "Persona y respectividad", *Actas del XIII Congreso Mundial de Filosofía de México*, 1963, tomo II, pp. 126–138.

aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció”<sup>215</sup>.

La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice S. Juan en su Evangelio<sup>216</sup>. De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia.

Por eso, el misterio eucarístico, como presencia sacramental de la Cruz – verdadero árbol de vida–, atraviesa el fuego inflamado de la espada de fuego del querubín, y la planta como verdadero eje que endereza el universo, cuando con nuestra cooperación acogemos su invitación a imitar la entrega de su amor obediente en unión al nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad redimida.

Se supera así el orden originario del universo centrado en el primer Adán: “Mirabilis reformasti quam condidisti”.

Los Salmanticenses dicen que no sería digno de la bondad divina y de su poder el restaurar simplemente al hombre al primer estado. “Sería hasta cruel, permitir tal catástrofe, si iba a ser inútil”. Entonces, ¿por qué Dios ha tolerado la caída? Para construir con las ruinas del primer universo, del universo de la gracia adámica, del “universo de la creación“, un universo más elevado, más misterioso, más divino, el “universo de la gracia crística“, el “universo de redención“. El primer universo estaba centrado en Adán, que era un puro hombre y no debía conocer la muerte. El segundo universo está centrado en Jesús, que es Dios, conocerá la muerte y sus amarguras, para entrar en la resurrección. En el primer universo no tenía parte el mal; en el segundo universo, la parte del mal, que es inmensa, está vencida por un amor más inmenso todavía<sup>217</sup>.

San Francisco de Sales lo expresa espléndidamente: “Nuestra perdición nos ha sido provechosa porque, en efecto, la naturaleza humana ha recibido mayor gracia por la Redención de su Salvador que la que jamás hubiera recibido por la inocencia de Adán si hubiera perseverado en ella. Porque, aun cuando la divina Providencia ha dejado en el hombre, entre la gracia misma de su misericordia, grandes huellas de su severidad (como por ejemplo la obligación de morir, las enfermedades, los sufrimientos, la rebelión de la sensualidad), el favor celeste, sobrenadando a todo eso, se place en convertir todas esas miserias para el mayor provecho de los que le aman. Así como el arco iris al acariciar el aspálato lo vuelve más oloroso que el lirio –dice en un delicioso barroquismo muy de la época–, así la redención de Nuestro Señor llegándose a nuestras miserias las vuelve más útiles y amables de los que hubiera nunca llegado a ser la inocencia original. Ciertamente, con el riego de la Sangre de Nuestro Señor hecho con el hisopo de la cruz, hemos sido devueltos a una blancura incomparablemente más excelente que la de la nieve de la inocencia”<sup>218</sup>.

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

---

<sup>215</sup> SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 5, 21, 1.

<sup>216</sup> Ioh. 3, 14.

<sup>217</sup> Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, Madrid, 1979, p. 136 ss.

<sup>218</sup> S. FRANCISCO DE SALES, cit. por Journet, *Ibid.*

La llave que —observa justamente el Card. Journet— abre todas las cerraduras y sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano: cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición de la gracia santificante y del primer Adán, lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo<sup>219</sup>; y después, pero solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados, o prepara, bajo la influencia de un moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa. Tal es el principio que, considerado por Santo Tomás en su aplicación última, le permitirá ilustrar, bajo sus diversos aspectos, el mismo misterio de la aparición del "segundo Adán". El Cuerpo de Cristo —escribe él— fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: "No hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; téngase ante todo cuidado en el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta"<sup>220</sup>. Cristo hombre poseyó la gracia santificante —en plenitud— en el primer instante de su venida al mundo en el "fiat" de María en Nazaret, inmediatamente, no progresivamente: "En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios"<sup>221</sup>.

El Logos creador siempre tiene la iniciativa. El es siempre "el que ama primero" (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don salvífico, por la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo a lo largo de la historia de la salvación, que culmina en la satisfacción a la justicia divina del Sacrificio del Calvario que nos mereció la gracia como Don del Padre, rico en Misericordia. Pero, el don del Creador y Salvador del hombre sólo fructifica en la tarea de cooperación creatural de Cristo y María en el libre amor obediente del nuevo Adán y de la nueva Eva en la Redención adquisitiva; y de los redimidos que cooperen en su dispensación en el misterio de la Iglesia. "Partus Mariae, Christus; fructus Ecclesia": el Cristo total; la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis, que incluye —en la recapitulación final— desde el justo Abel al último de los elegidos, pues, el fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán), que será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (Ap 21,2) "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta"<sup>222</sup>, en la comunión perfecta en Jesucristo de los elegidos con Dios Padre por la fuerza del Espíritu en un universo transfigurado. No otra es la razón formal del misterio de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el don del Esposo), mediante la libre aportación del don de la Esposa (a imitación del "Fiat" de María), para que se realice

---

219 Ese es el error de fondo de las actuales cristologías no calcedonianas de abajo arriba, inspiradas en un teillardismo mal comprendido: en la evolución ascendente y universal desde el átomo hasta Cristo. (Puede verse su exposición crítica en J. FERRER ARELLANO, *Sobre el saber humano de Jesucristo. Análisis crítico de las nuevas tendencias*. Actas del XVII Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1997).

220 S. Th. III, 33,3. Cf. Ch. JOURNET, *Introducción a la Teología*, cit. 138.

221 S. Th. III, qu. 34, a. 1, ad 1.

222 S. AGUSTÍN, *Tract. 26 in Ioann.*, sub fine. La tradición medieval se complace llamar a María "Consummatio synagogae". Sto. Tomás la llama "mater et figura synagogae" (de Israel). Todo Israel se recoge y condensa en su persona (la "Hija de Sión" mesiánica). Comienza con ella el tiempo mesiánico; el tiempo de la Iglesia hasta la consumación final de la historia de la salvación. La maternidad de María se extiende, pues, de Abel al último de los elegidos. Cfr. I. de la POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, cit. 24 ss.

la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del primer Adán bajo la capitalidad del nuevo Adán desde el trono triunfal de la Cruz gloriosa.

### **CAPÍTULO III**

#### **EL DOGMA DE EFESO. ENCARNACIÓN REDENTORA Y CORREDENCIÓN MARIANA.**

“Si es verdad que el “misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” –como proclama el mismo Concilio (GS, 22)– es necesario aplicar este principio de modo muy particular a aquella excepcional “hija de las generaciones humanas”, a aquella “mujer” extraordinaria que llegó a ser Madre de Cristo... El misterio de la Encarnación le ha permitido penetrar y esclarecer cada vez mejor el misterio de la Madre del Verbo encarnado. En este profundizar tuvo particular importancia el Concilio de Efeso (a. 431) el cual, con gran gozo de los cristianos, la verdad sobre la maternidad divina de María fue confirmada solemnemente como verdad de fe de la Iglesia. María es la Madre de Dios (Theotókos), ya que por obra del Espíritu Santo concibió en su seno virginal y dio al mundo, el Hijo de Dios consubstancial al Padre: “El Hijo de Dios... nacido de la Virgen María... se hizo verdaderamente uno de los nuestros... D2, 250 ss” (RM, 4).

Ya en el siglo IV no sólo era habitual llamar a María Madre de Dios (Theotokos), sino que el título había pasado a las fórmulas de plegaria. La más antigua oración mariana que se conoce la invoca con estas palabras “Bajo tu misericordia nos refugiamos, ¡oh Madre de Dios!; no desprecies nuestras súplicas. Es la famosa oración “Sub tuum praesidium”, que con algunas modificaciones ha pasado mucho más tarde a la liturgia. Por lo demás la palabra Theotokos (= “Madre de Dios”) no era una invención arbitraria, sino fruto espontáneo y lógico de las más fundamentales afirmaciones de la fe cristiana sobre la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad. En todo caso, un siglo más tarde, una grave controversia en torno a este título iba a desencadenarse en la Iglesia, poniendo en juego no sólo un aspecto fundamental de la doctrina mariana sino, más radicalmente, el sentido de la fe en el misterio de la encarnación, y consecuentemente, el modo como, según esa fe, debe concebirse el ser divino–humano de Cristo.

El año 428 era patriarca de Constantinopla, la “nueva Roma”, Nestorio. Cuando predicaba en su presencia, en la catedral, el famoso orador (y posteriormente patriarca) Proclo, después de citar Ez 44, 1s, (“Esta puerta permanecerá cerrada; no se abrirá y nadie ha de penetrar por ella, porque Yahvéh, Dios de Israel, por ella entró, y cerrada ha de permanecer”; v. 2), concluía: “he aquí una presentación elocuente de la Santa Madre de Dios, María”. El patriarca Nestorio consideró intolerable la frase. Por ello, apenas concluyó Proclo su sermón, subió el mismo al púlpito para rechazar enérgicamente el título de Madre de Dios y explicar su propia concepción del misterio de la encarnación. Sus ideas pueden resumirse en estos términos: María sólo ha engendrado el templo, es decir, la naturaleza en que Dios habitó; pero Dios, el Verbo de Dios, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, que habitó en este templo, no ha podido ser engendrada por María. En otras palabras, Dios, que existe desde la eternidad, anteriormente a la acción

generativa de María, no puede haber sido engendrado por Ella, deberle la existencia, ser su Hijo. Por eso, se puede llamar a María Madre de Cristo, pero no Madre de Dios.

Las controversias entre San Cirilo de Alejandría –el gran campeón de la maternidad divina de María– y el heresiarca Nestorio ocasionaron la reunión del Concilio de Efeso celebrado el año 431, bajo el pontificado de San Celestino I, en el se condenó en bloque la doctrina de Nestorio y se proclamó la personalidad única y divina de Cristo bajo dos naturalezas, y, por consiguiente, la maternidad divina de María. El pueblo cristiano de Efeso, que aguardaba fuera del templo el resultado de las liberaciones de los obispos reunidos en concilio, al enterarse de la proclamación de la maternidad divina de María, prorrumpió en grandes vítores y aplausos y acompañó a los obispos por las calles de la ciudad.

He aquí el texto principal de la carta segunda de San Cirilo a Nestorio, que fue leída y aprobada en la sesión primera del concilio de Efeso: “El Verbo, habiendo unido consigo, según hipóstasis o persona la carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado Hijo del hombre... Porque no nació primeramente un hombre cualquiera de la Virgen María, sobre el cual descendiera después el Verbo, sino que, unido a la carne en el mismo seno materno, se dice engendrado según la carne, en cuanto que vindicó para sí como propia la generación de su carne... Por eso (los Santos Padres) no dudaron en llamar Madre de Dios a la Santísima Virgen” (D III a).

“Si rechazamos como incomprensible o indecente la unión hipostática, llegamos a hablar de dos Hijos, porque entonces es totalmente necesario separar y hablar aparte del hombre que ha sido honrado con la apelación de Hijo, y aparte, ulteriormente, el Verbo de Dios, que posee naturalmente el nombre y la realidad de la filiación”.

“Decir que el Verbo se ha hecho carne, no quiere decir más que esto: El ha participado, como nosotros, de la carne y de la sangre; ha hecho suyo nuestro cuerpo y ha sido traído al mundo como un hombre nacido de la mujer; no ha abandonado su ser divino ni su generación de Dios Padre, sino que, tomando carne, ha permanecido lo que era”.

“He aquí lo que enseña en todas partes la fe ortodoxa, he aquí lo que encontramos en la enseñanza de los Santos Padres. Por ello se atrevieron a llamar Madre de Dios (= Theotokos) a la Santa Virgen; no que la naturaleza del Verbo o su divinidad haya tomado de la Santa Virgen el principio de su existencia sino que porque Ella ha nacido este santo cuerpo animado de un alma racional a la que el Verbo se ha unido hipostáticamente, se dice que el Verbo ha sido engendrado según la carne” (PG 77, 44 y 49).

La explicación teológica del dogma de Efeso se basa en este sencillo razonamiento. Las madres son madres de la persona de sus Hijos<sup>223</sup>, aunque ellas proporcionen únicamente la materia del cuerpo. El equívoco de la argumentación de Nestorio derivaba de no advertir que la acción generativa de los padres se termina en la persona. Así, por ejemplo, nuestros padres no producen nuestra alma pero son “nuestros” padres. Por persona se entiende el sujeto último de atribución y de responsabilidad de todo cuanto hago y realizo. Si Dios no es la persona de Cristo sino un mero habitante en el templo que sería el hombre de Jesús, podría inspirarle como a cualquier hombre; por

---

<sup>223</sup> “Es esencial a la maternidad la referencia a la persona, la maternidad determina siempre una relación única e irrepetible entre dos personas, la de la madre en el hijo y la del hijo con la madre” (RM, 45).

ejemplo el sacrificio de la cruz; pero no sería su sujeto responsable; y sólo un Dios hecho hombre puede salvarnos, dando un valor infinito a “su” muerte.

La Humanidad de Cristo no es sujeto de sí mismo, un individuo humano al que se une accidentalmente el Hijo de Dios; sino que es una naturaleza humana, alma y cuerpo, que participa de la subsistencia del Verbo; y sin embargo no tiene una personalidad propia, sino que se personifica en el Verbo mismo: existe en la fuente de ser propia del Verbo que la asume. La célula germinal de María y el alma creada de la nada que componen su humanidad, son asumidas en el mismo instante del “fiat” por el Verbo; la naturaleza humana es creada con vistas a recibir la personalidad del Verbo de la acción asumente de Dios Trino cuando el Espíritu Santo le comunica la subsistencia –el “acto de ser” incommunicablemente poseído por el Unigénito del Padre, en tanto que engendrado por Él, según la opinión común más segura y difundida– propia del Verbo. Cristo es, pues, inseparablemente Dios y hombre a la vez; una sola persona con dos naturalezas y, como tal, es término de la maternidad de María. Ninguna mujer es tan madre de su hijo como María lo es del Hijo de Dios; porque todo hombre es hijo de su padre y de su madre mientras que Jesús es hijo exclusivamente de su Madre que lo concibió sin concurso de varón.

El Unigénito del Padre preexistía y, como tal, no podía tener su origen en una criatura. Pero engendrar no es crear de la nada, sino la acción vital de comunicar una naturaleza semejante. El Verbo eternamente engendrado por el Padre hace suya “en el tiempo” la generación y las acciones maternas subsiguientes de María, que es verdadera Madre de Dios.

### **1. El dogma de la maternidad divina, señal y garantía de ortodoxia cristológica y eclesiológica.**

“El dogma de la maternidad divina de María fue para el concilio de Efeso y es para la Iglesia como un sello del dogma de la Encarnación, en la que el Verbo asume realmente en la unidad de su persona la naturaleza humana sin anularla” (RM, 4). “El conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la clave para la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia” (Pablo VI, discurso de 21–XI–1964 cit. En RM 47).

Como hemos visto tanto en la crisis nestoriana como en el concilio de Efeso, que es su conclusión, se entrelaza la afirmación de María “Madre de Dios” con la preocupación de salvaguardar la unidad de Cristo, garantizada por la existencia en Él de la persona del Verbo como su única persona. Se comprende por ello que, aparte de la sensibilidad popular (“el sentido de la fe” del pueblo fiel), que se vio herida por el ataque a un título que vivía incluso en sus fórmulas de oración, los hombres doctos de la Iglesia – San Cirilo en primer lugar–, al ponerse en discusión el título de “Madre de Dios” por parte de Nestorio, vieran en peligro toda la fe cristológica en el único Señor.

En el congreso mariológico de 1971 de Zagreb el anglicano Mascal, muy interesado en la mariología, recordaba que el título Theotokos, aunque se pensó primariamente para proteger la divinidad de Cristo, puede actuar como piedra de toque para distinguir entre ortodoxia y herejía en el siglo XX no menos que en el siglo V; ello es especialmente importante en un momento histórico en que gran parte del pensamiento cristológico contemporáneo –sin que falten representantes de esa tendencia entre algunos

teólogos católicos puede describirse como neodopcionista y neonestoriana. En otras palabras, es dogmáticamente inaceptable cualquier modelo cristológico no-calcedoniano que deje vacío de contenido el dogma de la divina maternidad de María, como ha denunciado la declaración de la Dtna. De la fe de 1972.

A su vez la “dimensión” espiritual de la maternidad de María es la mejor ayuda y garantía para tener un exacto sentido de la Iglesia porque las funciones de María para con ella no son más prolongación de las que ejerce con su cabeza, Jesucristo. Así tendremos ocasión de comprobarlo.

## **2. María en cuanto Madre del Salvador, participó con Cristo, de modo singular y único, en la obra de la redención.**

Entendida en toda su amplitud, la Maternidad divina impone y justifica de raíz el principio de una participación de María en toda la vida del Verbo encarnado. Cualquier fase de la vida de Cristo conecta con Ella, casi se condiciona a Ella, por una razón física y moral al mismo tiempo.

Pero el título de esta sobrehumana maternidad no agota la misión de María. La vida de Cristo Redentor responde a un designio preciso de Dios, como se deduce de la Revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento. El mismo día de la caída de nuestros progenitores, Dios esbozó el plan de la futura restauración, con palabras solemnes que se anticipan en muchos siglos al Evangelio, que comentábamos en el anexo de Teología bíblica: “Yo pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya, que te aplastará la cabeza, mientras tú le muerdas el talón”. En estos tonos proféticos, junto al futuro misterioso Vencedor de Satanás, está la a Mujer; y esa Mujer es María. Por consiguiente, Dios pensó desde la eternidad en Cristo y en María asociados en una misma suerte para salvar a la humanidad caída. (cf. Gen. 3, 15. LG, 55). Los exégetas y teólogos consideran que la luz de la nueva Eva, María, desde las páginas del Génesis se proyecta sobre toda la economía de la salvación, y ven ya en ese texto el vínculo que existe entre María y la Iglesia.<sup>224</sup>

La lucha dramática provocada por la enemistad de la serpiente con el "resto de la descendencia" de la Mujer (Ap.12,17), evoca los sufrimientos corredentores del Pueblo de Dios peregrinante.<sup>225</sup> Es el don de la Esposa que aporta lo que falta a la Pasión de su Cabeza (cf. Col 1,14) y le hace partícipe de la maternidad de la Mujer –la Inmaculada–, mediante el misterio eucarístico, centro y raíz de la vida del Pueblo de Dios, hasta que se complete el número de elegidos de su estirpe espiritual. Muy bien lo supo expresar M.J.Scheeben, escribiendo sobre el carácter fundamental de la maternidad de María respecto a la de la Iglesia y la unión orgánica de ambas: "La maternidad de la Iglesia obra sobre la base, y por la virtud de María, y la de María continúa obrando en y por la de la

---

<sup>224</sup> “Los exégetas concuerdan en reconocer que el texto del génesis, según el original hebreo, no atribuye directamente a la mujer la acción contra la serpiente, sino a su linaje. De todos modos, el texto da gran relieve al papel que ella desempeñará en la lucha contra el tentador: su linaje será el vencedor de la serpiente.

¿Quién es esta mujer? El texto bíblico no refiere su nombre personal, pero deja vislumbrar una mujer nueva, querida por Dios para reparar la caída de Eva: ella está llamada a restaurar el papel y la dignidad de la mujer, y a contribuir al cambio del destino de la humanidad, colaborando mediante su misión materna a la victoria divina sobre Satanás. Cfr. S. M. MANELLI, *Mariología Bíblica*, 2ª ed., Casa Mariana Editrice, Frigento, expone convincentemente las razones de la atribución tradicional a María, como nueva Eva, de Ipsa conteret.

<sup>225</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología latente en el “Protoevangelio*, Actas XV Simp. Teol. Univ. de Navarra, 539-564. Sitio Web: [www.joaquinferrer.es](http://www.joaquinferrer.es)

Iglesia.<sup>226</sup> (Mientras Cristo dormía en el Sepulcro, toda la vida del Cuerpo místico estaba concentrada y refugiada en Ella como en su corazón, cuando la fe de todos los demás estaba por lo menos oscurecida). Ella es Madre, Esposa y Virgen, antes que la Iglesia y para la iglesia. Si la Iglesia es Madre, Esposa y Virgen lo es principalmente en ella y por ella... María es en torno a Cristo como la primera onda de la Iglesia, que va engendrando a las demás hasta el fin de los tiempos<sup>227</sup>, por la mediación del ministerio de la palabra y de los sacramentos, cuya raíz salvífica es el misterio eucarístico: "cuantas veces se celebra este sacramento, se realiza la obra de la Redención" (Misa votiva de la Eucaristía).

El plan de la sabiduría divina previó a María no es sólo Madre de Jesús, sino también su compañera y colaboradora en la completa victoria sobre Satanás y su reino de muerte "para restaurar la vida... en las almas" (LG, 61). Para realizar ese plan de Dios quiso eficazmente y previó infaliblemente el misterio de la Encarnación. Desde toda la eternidad Dios, que todo la obra con fortaleza y suavidad, decidió otorgar a María una gracia eficaz que le posibilitaría este libre consentimiento, saludable y meritorio dado en nombre de la humanidad. (cf. S.Th. III, 30, 2). María, por su "fiat" dado el día de la Anunciación, aceptó voluntariamente ser la Madre del Redentor "como tal" y en todos los sufrimientos que entrañaba, y está asociada con Él en la obra redentora como causa secundaria y subordinada, del mismo modo que Eva estuvo asociada con Adán en la obra de la perdición. (cf. LG, 56). La Encíclica RM dice que la maternidad espiritual de María deriva de haber aceptado ser la Madre del divino Redentor porque "se ha convertido de "forma singular" en la generosa colaboradora entre todas las criaturas y la humilde esclava del Señor" y que "cooperó... por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad, en la restauración de la vida sobrenatural de las almas" (LG, 61)". (RM, 22).

Lutero y sus seguidores relegaron a la sombra a la Virgen Madre de Dios. En cambio, la Iglesia, fiel a la Revelación, ha llegado a la tesis dogmática de María, Madre espiritual de los hombres, Corredentora Mediadora y Abogada. (Definible como Dogma). Si la participación de María en la obra de Cristo Redentor estuvo siempre presente en la tradición patristica y teológica, pero sólo en los últimos tiempos preconciarios, justamente calificados de primavera mariana, esa participación ha sido investigada y llevada hasta sus últimas consecuencias, redescubriendo la brillante reflexión teológica de teológica de la edad de oro de la Mariología franciscana y la mariología española del S. XVII. María participó en la Redención no sólo en sentido remoto, como Madre de Jesús, sino también por una contribución inmediata. En la obra de Cristo Redentor, hay algo de María, hay una contribución personal suya.

La unicidad del Redentor y el Mediador excluye la idea de un dualismo es decir, de una acción de María adjunta a la acción del Redentor, como si una fuese paralela a la otra y se integrasen mutuamente. No es ese el sentido de la expresión "María causa salutis" de San Ireneo, sino el de una subordinación perfecta de la acción de María a la acción de Jesús. En la obra redentora debe reconocerse como elemento esencial la acción de Cristo, y como elemento secundario subordinado y de aquélla participado, "ad melius esse", la de María.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> *Dogmatik*, 1, 1,v, n.1819. San BERNARDO la muestra coronada de sol y teniendo la luna bajo sus pies, como un lazo viviente entre los dos astros, entre la Iglesia y Jesucristo (PL,183,431)

<sup>227</sup> Ch. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Bilbao P.120; Cf. H.de LUBAC. *Meditación sobre la Iglesia*, 126 ss., *Catholicismo, los aspectos sociales del dogma*, ed. Encuentro,1988. p.52. "El don de la Esposa" es un tema recurrente en el magisterio del Beato JUAN PABLO II: Cf. *Mulieris dignitatem*, VII; *Carta a las familias*, 19; Ct.772,773,792.

<sup>228</sup> Cf. P. PARENTE, *o.c.*, p. 134. Cfr. LG, 60 y 62.

Todos están de acuerdo en admitir la acción propia de María en la aplicación a nuestras almas en los frutos de la Redención realizada por Cristo (participación subjetiva en la Redención). Pero son muchas las divergencias sobre la contribución de María a la producción de la gracia redentora (participación objetiva). La Encíclica RM no toma partido, sobre ella pero sugiere la doctrina más común, que es la que aquí se expone. En ella se denomina a esta dimensión corredentora de la maternidad de María “nueva maternidad según el espíritu, no según la carne” que fue progresivamente “revelada por Jesús durante su misión mesiánica”. María, como “primera discípula de su Hijo”, “se abría cada vez más a aquella novedad de la maternidad que debía constituir su “papel” junto al Hijo”... Por medio de la fe seguía oyendo y meditando aquella palabra” de modo tal que, si había sido ya “descubierta y escogida por la fe en el “fiat” al “convertirse en Madre del Hijo que le había sido dado por el Padre con el Poder del Espíritu Santo conservando íntegra su virginidad” – “se esclarece progresivamente a sus ojos y a su espíritu” (RM 20). “Bajo este punto de vista es particularmente significativo” –además de las tres respuestas de Jesús ya vistas (nl)– el pasaje de Caná de Galilea (RM. 21–22). En él aparece su papel de Madre, entre su Hijo y los hombres. Hace presente con solicitud maternal las necesidades de los hombres (“no tienen vino”, indigencia de poca importancia, pero tiene valor simbólico) para que se manifieste el poder mesiánico (salvífico) de su Hijo.

A esa mediación “ascendente” de intercesión de María, se añade otro claro aspecto de la misma –esta vez en el orden “descendente” de su maternal mediación–: la necesidad de cumplir unas exigencias –obediencia a la voluntad divina– para que se otorgue el don salvífico: “haced lo que Él os diga”. Así “se presenta como portavoz de la voluntad del Hijo” –de sus exigencias– para que pueda manifestarse ese poder salvífico: “Merced a la intercesión de María y a la obediencia de los criados, Jesús da comienzo a su “hora”; la hora del triunfo de la Cruz, cuando queda consumada la redención; pues contribuye a suscitar la fe de los discípulos al comienzo de los años finales de actividad mesiánica – vida pública– que culmina en la “hora” de su glorificación por el triunfo en la Cruz.

“Es Juan quien cuenta la escena de Caná: es el único evangelista que ha recogido este rasgo de solicitud materna. San Juan nos quiere recordar que María ha estado presente en el comienzo de la vida pública del Señor. Esto nos demuestra que ha sabido profundizar en la importancia de esa presencia de la Señora. Jesús sabía a quien confiaba su Madre: a un discípulo que la había amado, que había aprendido a quererla como a su propia madre y era capaz de entenderla.” (Es Cristo que pasa nº 141).

En el momento culminante es el mismo Apóstol San Juan el que confirma esta dimensión espiritual de la maternidad corredentora de María. Cuando “emerge de la definitiva maduración del misterio Pascual del Redentor en el testamento de la Cruz” “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Una maternidad “que había sido delineada precedentemente, y ahora es precisada y establecida claramente” “por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles” (LG, 53); un amor nuevo que maduró definitivamente junto a la cruz, por medio de su participación en el amor redentor del Hijo” (RM, 23). Esa maduración es descrita en la “Mystici Corporis” de Pío XII como “un nuevo título de dolor y de gloria, de su maternidad espiritual corredentora (cf. Doc. Marianos n. 575). En el calvario, Jesús proclama –revela (: “he ahí”)– los lazos que ya preexistían entre María y los discípulos de Jesús. Una vez revelados tendrán que ser vividos conscientemente. Pero cuando María aceptó ser Madre del Salvador, el “sí” de la Encarnación implicaba aceptar que se formara en su seno Jesús en tanto que cabeza del gran organismo de salvación que es el cuerpo místico de Cristo. Por eso el sí de María al ángel es el fundamento último de

su maternidad espiritual respecto a nosotros. “Así avanzó también en la peregrinación en la fe y mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz, junto a la cual, no sin designio divino se mantuvo erguida” (cf. 20.19, 25) sufriendo profundamente con su Unigénito, y asociándose con entrañas de Madre a su sacrificio consistiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que Ella misma había engendrado, y finalmente fue dada por el mismo Cristo Jesús al discípulo con estas palabras: “Mujer, he ahí a tu Hijo” (Jo. 19, 26) (LG,58). Cf. RM, 23).

### **3. Valor corredentor de toda la vida de María. Su culminación en el Calvario.**

La Virgen María se hace presente de alguna forma en toda la obra de la redención, por ser Madre de Dios redentor. Jesús es redentor y salvador de los hombres no por una sola parte de su ser o de su vida, sino por la totalidad de Sí mismo y por todos los misterios y actos de su vida: “No se puede separar su ser de Dios–hombre de su función de redentor”.<sup>229</sup> Toda la vida de Cristo es “causa salutis” (Heb. 5, 9). Su entrada en el mundo y todos los pasos que dio mientras vivió entre los hombres tienen una eficacia salvífica propia, de la que no pueden ser despojados por nadie, que culmina en la inmolación de la cruz.

En los Concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451) quedó esclarecida definitivamente la relación existente entre la persona de Cristo, con la dualidad de sus naturalezas, y el misterio de la redención de los hombres. La Redención era contemplada por la Teología clásica como el despliegue operativo del ser humano–divino de Cristo. El Dios–con–nosotros “Enmanuel”; y sus acciones teándricas –acciones y padecimientos de la persona del Verbo a través de la naturaleza humana asumida– son las que redimen al hombre. Detrás de cada gesto de Jesús, de cada acción de su vida, hay una realidad salvadora y un mensaje que no pueden pasar inadvertidas. Sus palabras ayudan a entender que no pueden pasar inadvertidas. Sus palabras ayudan a entender el sentido de sus acciones; y ambas revelan el misterio escondido de Dios de su obrar salvífico. De ahí que – en palabras de San Josemaría Escrivá–<sup>230</sup> aquellos “seis lustros de aparente oscuridad” sean “claros como la luz del sol”. La vida de familia y de trabajo en Nazaret es revelación luminosa del camino de la Redención; acciones estrictamente humanas de un infinito valor salvífico porque un sujeto es el Verbo de Dios.

Algunos AA. actuales identifican la redención con el misterio pascual. Han conseguido algo tan importante como revalorizar este misterio que ocupa el centro de la obra de Cristo y que, sin embargo, en tiempos pasados estaba notoriamente preterido con gran daño para la ciencia teológica y, sobre todo, para la vida Cristiana. Pero la revalorización del misterio pascual se ha hecho con criterio unilateral, a costa de infravalorar y, prácticamente, olvidar todo lo demás; en ciertos casos hasta se evita intencionadamente la palabra redención por considerarla jurídica y para expresar la obra de Jesucristo algunos parecen no querer admitir otra fórmula que la del misterio pascual.<sup>231</sup> Pero el misterio pascual no contiene la totalidad de la obra redentora sino que es solamente su punto culminante.

Cuando la teología de la redención queda reducida al misterio pascual la obra de Cristo es mutilada, la fe en su persona se empobrece y se oscurece. “Los textos de las Sagradas Escrituras que nos hablan de Nuestra Señora, hacen ver precisamente cómo la

---

<sup>229</sup> S. Josemaría ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 105.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> Cf. A. BANDERA, *o. c.* p. 43.

Madre de Jesús acompaña a su Hijo paso a paso, asociándose a su misión redentora, alegrándose y sufriendo con Él, amando a los que Jesús ama, ocupándose con solicitud maternal de todos aquellos que están a su lado". (Es Cristo que pasa n. 141).<sup>232</sup>

“Esta unión de la Madre con el Hijo en la obra de la salvación se manifiesta desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte (LG, 47)<sup>3</sup>. “Vivió totalmente consagrada a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo bajo Él y con Él a la obra de la redención de los hombres (LG, 56). “Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo cuando María en la cruz, cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza, y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas. Por eso es Nuestra Madre en el orden de la gracia” (n. 61).

Esta participación de la Virgen en la obra de la redención no era, ciertamente, necesaria para salvar a los hombres. Procede del puro beneplácito divino y se funda totalmente en la gracia de Jesucristo. Pero las cosas debemos aceptarlas tal como Dios las quiso. Quien obrase de otro modo no sólo cometería una desatención para con la Virgen, sino que, además ofendería a Dios. El Papa Juan XXIII, meditando sobre la función de la Virgen en la obra de la redención, decía que “quien rehusa acogerse a Ella pone en peligro su propia salvación”. María interviene y está presente en la redención por razón de su maternidad que no puede ser separada de sus otros privilegios y funciones, sino que los informa todos, les da unidad y los conduce a plenitud. Quién no toma la maternidad de María con absoluta seriedad, respetando todo su contenido y aceptando todas sus consecuencias, no puede entender bien el misterio de Cristo. “La verdadera doctrina católica sobre la bienaventurada Virgen –dijo Pablo VI– será siempre la clave para la inteligencia del misterio de Cristo y de la Iglesia”.

Es un hecho conocido que, pese al gran progreso mariológico del C. Vaticano, gran parte de la teología actual descuida el estudio del misterio de María. Dice con razón A. Bandera, que este desinterés conduce a igual falta de interés en relación con el valor salvífico de la vida de Jesús durante los años en que vivió “sujeto a ellos” (Lc 2, 21), es decir, a la Virgen y a San José. Los misterios de la infancia y la vida de trabajo de Jesús de Nazaret quedan así fuera de la obra salvífica. Se olvida que Jesús no trabajó para después redimirnos, sino que nos redimió también trabajando. Sobre este tema capital trato ampliamente en la II parte del libro que he dedicado a San José.

El "fiat" de la Encarnación es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que abarca todos y cada uno de los instantes de la vida su Hijo, que llega a su consumación en su Pasión y muerte en el Calvario. En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el "ecce venio" (Heb. 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el "ecce ancilla" (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada. En la Cruz "emergió de la definitiva maduración del misterio pascual" (RM,23) aquella radical maternidad espiritual

---

<sup>232</sup> El valor meritorio y satisfactorio de la vida redentora de Cristo a la que asocia la de María, que conmerece y consatisface con Él, no es propiamente “redentivo” sino en cuanto se ordenan al sacrificio del calvario. Solamente en él llega a su consumación la medida señalada por Dios como precio de nuestro rescate, respecto de la cual el mismo Jesús había recibido mandato del Padre. Por eso los otros “modos” de la redención se ordenan al sacrificio de la cruz que es el centro de la redención.

respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, en cuanto hombre, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia<sup>233</sup>.

En la vida pública de Jesús, María parece perder protagonismo. Su evidente asociación a la misión salvífica de su Hijo se reduce a una presencia discreta y silenciosa. “Sabe y calla”. “Fuera de las primicias de Caná no la vemos a la hora de grandes milagros”. Pero es precisamente en ese episodio de Caná, según insinúa la RM, donde encontramos el porqué. La respuesta de Jesús a la petición discreta de su Madre (“no tienen vino”) sorprende por su aparente dureza “¿qué a mí y a ti? Todavía no ha llegado mi hora”. Esta “hora de Jesús” es su pasión y resurrección, por las que Jesús salva al mundo y “pasa al Padre”. Su ministerio público en Palestina, es la última llamada al pueblo de Israel, en un último esfuerzo para atraerlo. Jesús que iba a exigir a sus discípulos que lo dejaran todo y le siguieran quiso ir delante con su ejemplo. Pero llegada la hora de Jesús. Concluye el periodo de la invitación a María para que se retire, y a partir de entonces María vuelve a estar presente. La vemos llena de fortaleza junto a la cruz, ratificando en un segundo fiat, y asociándose con su “compasión”, al sacrificio del calvario.<sup>234</sup> La Iglesia, gestada en el “fiat” de la anunciación, nace de modo oculto del costado abierto del nuevo Adán, y de la espada de dolor de la Mujer, Madre de los vivientes; y se manifiesta al mundo en Pentecostés. Es entonces cuando la “maternidad de María se derrama sobre la Iglesia” (RM 24).

## EXCURSUS.

### MARIOLOGÍA DE SAN PABLO<sup>235</sup>.

#### INTRODUCCIÓN

La función central de María en el plan divino de la salvación que describe San Pablo en la Carta a los Efesios, se puede y se debe descubrir en una hermenéutica que ponga de relieve –o explicité– el sentido que el conocido escriturista y mariólogo padre

---

233 Aunque formalmente constituida en el misterio pascual -en acto segundo- puede decirse que "la generación de Cristo es -en acto primero- el origen del pueblo de Dios, y el natalicio de la Cabeza, el natalicio del Cuerpo" (San LEÓN, *Sermo de Nativitate Domini*, PL 54,213). Son elementos constitutivos de ese "acto 1º", con la gracia de la humanidad de Cristo -que contiene de manera virtual toda la mediación sacerdotal y vida de la Iglesia, que es su "pleroma"-, los planes fundacionales- ideas, resoluciones, actuaciones presentes en la mente, voluntad y poder de Jesús -en virtud de los cuales se iría edificando la Iglesia nacida, en "acto 2º", del misterio Pascual. María, asociada a Cristo en todo el proceso salvífico, participó en todo él "con su fe obediente y su ardiente caridad" (LG 61) de corredentora, que es la razón formal de su maternidad respecto al Cuerpo místico, Esposa de su Hijo primogénito.

234 Como dice BENEDICTO XV: “los doctores de la Iglesia enseñan comúnmente que la Santísima Virgen María, que parecía ausente de la vida pública de Jesucristo, estuvo presente, sin embargo, a su lado cuando fue la muerte y fue clavado en la cruz, y estuvo allí por divina disposición. En efecto, en comunión con su Hijo doliente y agonizante soportó el dolor y casi la muerte; abdicó los derechos de Madre sobre su Hijo para conseguir la salvación de los hombres; y, apaciguar la justicia divina, en cuanto dependían de Ella, inmoló a su Hijo, de suerte que se puede afirmar con razón, que redimió al linaje humano con Cristo. Y, por esta razón, toda suerte de gracias que sacamos del tesoro de la redención nos vienen, por decirlo así, de las manos de la Virgen dolorosa” (BENEDICTO XV, Doc. Mar. N. 556).

235 Este estudio publicado ya en inglés y en italiano, aparece por primera vez en castellano en este “excursus”. *Mariology of St. Paul*. “Acts of the ninth international symposium on Marian Coredeemption”. Fátima 15-17 2009, pp. 169-199. Ed. Academy of the Immaculate, New Bedford, Ma, 2010. Traducción italiana, “Mariologia di San Paolo”, Immacolata Mediatrix, 2010).

Artola llama “pleno inclusivo”, implícito en los textos paulinos sobre el nuevo Adán; leídos en la perspectiva del Protoevangelio (la reina de las profecías, que compendia toda la historia del mundo en un versículo), y de Gal 4, 4, a la luz del paralelismo bíblico, la unidad de la Escritura y de su sentido espiritual típico, sobre todo si lo entendemos en clave personalista. En esta lectura de la revelación bíblica, de antigua raigambre en la tradición patristica, aparece la Familia de Nazaret como la piedra angular en el decreto salvífico de Dios de ambos testamentos, por el que se manifiesta a sí mismo –el misterio de Dios Trino– y da a conocer el misterio de su voluntad salvífica (Ef 1), que tiene su vértice, cuando llega la plenitud de los tiempos, en la Encarnación redentora de Verbo acogido en el seno de María y en la casa de José.<sup>236</sup>

En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas se contiene una afirmación sobre la ley en San Pablo, que tiene plena aplicación en la Mariología del Apóstol. Si bien la reflexión se refiere al tema de la ley, tiene un campo de aplicación más claro en la ciencia mariológica: <<La teología paulina de la ley es rica pero imperfectamente unificada, ello es debido a la naturaleza de esos escritos y a un pensamiento en plena elaboración en un terreno teológico y todavía no desbrozado>>.237 La Mariología paulina está mucho menos desarrollada que la Teología de la ley y, -por ello- mucho más necesitada de complementos para su recta comprensión. Rm 5, 12-21 pertenece a un momento histórico en que la reflexión mariológica de NT estaba dando los primeros pasos. La Carta pertenece al segundo tercio del siglo I, al año 58 probablemente, escrita en Corinto en el tercer viaje cuando aún no se había comenzado tal reflexión. El interés de la Iglesia Apostólica por el Misterio de María es el resultado de una evolución lenta que sigue los pasos del desarrollo previo de la Cristología. Más tarde empieza la Mariología narrativa de los Evangelios de la Infancia de Jesús en Mateo y Lucas, y hay que esperar hasta fines del siglo I, a que aparezcan los desarrollos teológicos de IV Evangelio y del Apocalipsis.

Es verdad que San Pablo da pruebas de una reflexión mariológica llamativamente precoz en Gal 4,4, que contiene embrionariamente toda la doctrina mariana de NT, que es anterior a la Carta a los Romanos. Ambas pertenecen a un período de tradición apostólica en la que todavía no se había tomado conciencia explícita sobre el misterio de María más allá del contenido de Gal 4,4. Cuando 1Cor 15,22 Pablo establece los primeros trazos de la tipología de Adán-Cristo con el enunciado <<Del mismo modo que por Adán mueren todos, así todos revivirán por Cristo>>, no hay más resurrección que la de Cristo. Por esos años es posible que aún esté viva. De todos modos, Pablo no conoce más que una única resurrección, y desde esa única resurrección estructura su tipología unicista de Adán y Cristo. Esta realidad histórica de una tradición apostólica en vías de constitución, es menester tenerla en cuenta para no acercarse a Rm 5,12-21 pensando encontrar en el texto una doctrina definitiva e intocable sobre el único principio redentor, sin colaboración humana de ningún tipo. Rm 5,12-21 y Gal 4,4-5 –observa el P. Artola- señalan una etapa

---

236 M. ARTOLA, “El pecado por Eva y la salvación por María”, *Estudios Marianos*, 70 (2004), 17–37. El A. descubre en la tipología del nuevo Adán (Rm 5, 12–21 y 1 Cor 15, 22, 25) a la luz de la unidad dual de Adán y Eva –anunciada por Gn 1, 26–27 y Gn 2, 23–24– sin excluir aquellos análisis histórico literarios, en la comisión del acto pecaminoso primario. Así lo convinieron espontáneamente los antiguos Padres griegos, al descubrir una implícita inclusión de María, nueva Eva, por analogía de participación en una exégesis personalista dual e inclusiva.

T. STRAMARE en, *Vangelo della Vita Nascosta de Gesù*, Bornato in Franciacorta 1998, 78, escribe: “Mientras en el pasado los escrituristas sometían el texto a análisis filológicos y a la crítica histórica, actualmente se pone mucha más atención a otros aspectos, como son el ambiente judeo-cristiano, la forma literaria, la distinción entre la redacción y la tradición, el análisis semántico, y de modo especial se presta muchísima más atención a los llamados «citados de ejecución o de realización», sobre todo en Mateo. Habría que privilegiar entre estos últimos el sentido espiritual típico y el pleno inclusivo al que hago referencia en el texto.

237 *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, n. 44.

temprana de la reflexión neotestamentaria, que es menester estudiar con mucho tiento, valorizando –sobre todo, su posición direccional- sobre desarrollos ulteriores más plenos, cuando la misma revelación apostólica constitutiva quede suficientemente completada. La excesiva cercanía de la historia personal de María al cerrar la revelación del NT explica que el misterio de María no apareciera iluminado por las reflexiones inspiradas de los autores sagrados. Es a partir del siglo II cuando empieza a desarrollarse la Mariología con datos nuevos, entre los cuales sobresale la tipología de Eva y María. Es conocida la importancia de esta tipología en los padre orientales. Una tal teología no nació por generación espontánea. No es una revelación nueva que no se contuviera en las fuentes escritas del NT. San Justino y San Ireneo no hacen sino desarrollar el dato elemental contenido en 1Co 15,22.45 y Rm 5,12-19 donde se revelaba ya la antítesis entre Adán y Cristo. Lo que hicieron estos Padres fue una lectura complementaria de esta antítesis añadiendo al binomio Adán/Cristo otro complementario de Eva/María. Para ello bastaba sacar todas las conclusiones de la intuición primera que se remontaba a San Pablo. Esta inspiración se contenía precisamente en Rm 5,12 y justificaba perfectamente la homogeneidad del desarrollo de la verdad revelada contenida en la Escritura, y desplegada más ampliamente en la Tradición.

1. Lectura inclusiva y personalista de los textos paulinos del Nuevo Adán nacido de Mujer al llegar la plenitud de los tiempos.

Comenzamos nuestro estudio partiendo de la exégesis paulina más literal como punto de partida del despliegue del sentido pleno y tipológico de los textos paulinos en los padres del s. II.

La exégesis de un texto aparentemente tan poco mariológico como es Rm 5,12-21 puede conducirnos al descubrimiento de la colaboración directa e inmediata de María a la redención humana. Toda su enseñanza gira en torno a la idea de que la gracia, la justicia, y la vida eterna entraron en el mundo por medio de un hombre: Jesucristo. Para una lectura superficial del pasaje aparentemente no hay lugar para una colaboración salvífica de otra persona junto a Cristo. Sin embargo –hace notar A. Artola- el texto oculta una especie de tensión interior entre el principio pecador (Adán-Eva) y el principio redentor (Cristo), pues lo que en 5,12 se dice sobre la entrada del pecado en el mundo solo por un hombre, no responde a la realidad bíblica. En efecto, Gn 3,1-7 afirma que el pecado entró en el mundo por un hombre y una mujer. Esto plantea un problema de coherencia en la argumentación paulina. Según el Apóstol, hay una analogía entre la entrada del pecado y la realización de la salvación. Ahora bien, el pecado hizo su entrada por la intervención dual y conjunta del hombre y de la mujer, mientras que la redención se atribuye a un solo protagonista. La ley de la semejanza de ambos textos parece postular también –teniendo en cuenta la analogía de la fe- una intervención dual en ambos casos. En efecto, parafraseando el enunciado primero de Rm 5,12 se podría establecer la analogía de la siguiente manera : <<Lo mismo que por un hombre [y una mujer ] entró el pecado en el mundo y, por el pecado la muerte; de la misma manera, por un hombre [y una mujer] entró la gracia y la vida>>.

Esta lectura inclusiva que introduce a María en el <<hombre>> de Rm 5,12 es una exégesis posible y legítima, con grandes posibilidades para iluminar los problemas de la colaboración de la Virgen a la salvación del mundo. Al mismo tiempo, esta hermeneútica posibilita una comprensión de otros textos paulinos en clave de corredención mariana que será probablemente el quinto dogma mariano que pone en plena luz el misterio de María.

La contextualización de Rm 5,12 con Gn 3,1-19 –aplicando el principio hermeneútico de la analogía de la fe en contexto de la unicidad de la Escritura- hace patente el hecho de que la colaboración de Eva en la introducción del pecado en el mundo, no pudo ser más determinante que la actuación de María en su destrucción.

La colaboración de la mujer y su descendencia anunciada en Gn 3,15 nos está exigiendo una lectura dual en la victoria histórica reportada sobre la serpiente, por el Mesías y su Madre en una doble perspectiva.

### **a) Perspectiva mariológica**

Una exégesis que tenga en cuenta todas las conexiones del citado pasaje paulino con Gn 3, 1-19, ofrece una suficiente garantía para semejante comprensión inclusiva.

La secuencia de Rm 5, 12-21 es de singular importancia ya en la misma estructura de la sección I-XI de la Carta. En efecto, después de haber analizado bajo todas sus formas el acto del pecado y la universalidad en ,1,16-5,11, el autor llega a descubrir que la raíz última del universal estado de pecado en la Humanidad, es el pecado de los orígenes. Es en este punto donde desarrolla sus ideas más originales sobre la universal capitalidad pecaminosa de Adán, siendo el único pasaje de toda la Biblia en que se señala claramente la existencia del pecado original. En este contexto de la capitalidad pecadora de Adán es donde San Pablo introduce también la doctrina de la capitalidad salvadora de Cristo que ya había enunciado por primera vez e 1Cor 15,20-28; 45-49.

Eva y Adán son dos personas, pero unidas en una unidad complementaria de pareja: <<Serán los dos una sola carne>>. En el uno “dual” las personas mantienen su diferencia y autonomía, aunque unificadas complementariamente en una unidad de totalización denominativa. Es lo que llama el P. Artola unidad dual inclusiva.

La lectura inclusiva parte de la antropología de Gn 1,26-27; 2,23-24, según la cual Adán y Eva forman la totalidad del ser humano como imagen de Dios en una exégesis personalista a la que invita la antropología bíblica que explicita Juan Pablo II –quizá el principal legado doctrinal para la Iglesia del tercer milenio de su riquísimo Magisterio- formada por una dualidad personal complementaria de varón-mujer unidos en una sola carne. En la condición dual, el acto primero que Adán y Eva realizan en una forma solidaria, es precisamente el pecado. En Gn 3,1-7 se divide entre dos momentos esenciales el drama del pecado original: a) el acto pecaminoso en su realidad puntual; b) la enemistad consiguiente entre la mujer y la serpiente; c) la victoria final de la descendencia de la mujer sobre la serpiente. De esos tres momentos, Rm 5,12ss solo se fina claramente en el primero. El tema de la enemistad dual, y el combate final, está ausente. Según el Génesis, todo el proceso comienza por la tentación de Eva y su caída, que arrastran Adán. Ambos consienten a la tentación y pecan. Tras el diálogo acusatorio de Yhwé, a ambos se impone el castigo. Todo es dual en la comisión del pecado y en la ampliación del castigo. Aquí termina la lectura de Gn 3,1-19 resumido por Rm5,12-21. Mas la historia del Génesis continúa. Y al historia que sigue al pecado –según el Génesis- es también dual en sus protagonistas. En efecto, a dualidad en la comisión del pecado sucede la dualidad de la enemistad, y la dualidad del combate final. En efecto, tras la comisión del pecado Dios fulmina el castigo sobre la serpiente y se anuncia una nueva forma de dualidad: es la enemistad permanente entre la mujer y la serpiente; entre la descendencia de la mujer y la descendencia de la serpiente. En el relato del Génesis, aquí interviene una modificación en la dualidad de los protagonistas. Se silencia a la persona de Adán, y en su lugar, entre la descendencia de la mujer en conflicto con la descendencia de la serpiente. De todo este drama, Rm 5,12 ss sólo alude al acto puntual. Esta secuencia total del drama del pecado y

de su victoria narrados por Gn 3,1-19 es esencial para descubrir el sentido y el valor de las omisiones de Rm 5,12-21.

Esta exégesis inclusiva de Rm 5,12-21 postula lógicamente una intervención de María directa e inmediata en la redención, semejante a la que tuvo en la comisión del pecado primero.

El principio de la superioridad del orden redentor, facilita la exégesis dando entrada a elementos nuevos que rompen la unilateralidad del orden del pecado y de la redención. El principal elemento que ha de integrarse en este nuevo orden es la vinculación del Hijo y de la Madre en los planes divinos según Gal 4,4. Este elemento modifica el esquema marido-esposa de Adán y Eva, elevándolo al nivel de Varón-Mujer, realizable no sólo en el ámbito esponsal estricto, sino también en el orden de las relaciones Hijo y Madre, unidos en una unidad complementaria como lo fue Eva –salida de Adán- y constituida como esposa suya.

### **b) Perspectiva eclesiológica**

Es sabido que la mentalidad corporativa atraviesa profundamente todo el pensamiento antiguo, sin que sea una excepción la Biblia, tanto en el Antiguo como en el NT. En esta perspectiva Adán incluye a toda la Humanidad –como persona corporativa-, y –como persona individual- incluye a Eva como comparte integral de la primera pareja pecadora. En la parte segunda de Rm 5,15-19, Cristo constituiría la persona corporativa que totaliza a todos los salvados, incluyendo en el orden personal a su Madre como comparte salvífica que forma con él la condición de un principio universal de salvación. Por otra parte, la estirpe de la mujer hace referencia a la mujer – la descendencia, en plural, de Abraham, nuestro padre en la fe- y a Cristo cabeza –la descendencia de Abraham en singular- y de su cuerpo eclesial, llamado a tener parte en la obra de la salvación en el orden de la redención aplicativa o subjetiva.

Los exégetas y teólogos consideran que la luz de la nueva Eva, María, desde las páginas del Génesis se proyecta sobre toda la economía de la salvación, y ven ya en ese texto el vínculo que existe entre María y la Iglesia.<sup>238</sup> Hagamos una breve referencia a la significación eclesiológica del Protoevangelio, a la luz del paralelismo bíblico, que no suele ser explicitada.

La lucha dramática provocada por la enemistad de la serpiente con el "resto de la descendencia" de la Mujer (Ap.12,17), evoca los sufrimientos corrededores del Pueblo de Dios peregrinante.<sup>239</sup> Es el don de la Esposa que aporta lo que falta a la Pasión de su

---

<sup>238</sup> “Los exégetas concuerdan en reconocer que el texto del Génesis, según el original hebreo, no atribuye directamente a la mujer la acción contra la serpiente, sino a su linaje. De todos modos, el texto da gran relieve al papel que ella desempeñará en la lucha contra el tentador: su linaje será el vencedor de la serpiente.

¿Quién es esta mujer? El texto bíblico no refiere su nombre personal, pero deja vislumbrar una mujer nueva, querida por Dios para reparar la caída de Eva: ella está llamada a restaurar el papel y la dignidad de la mujer, y a contribuir al cambio del destino de la humanidad, colaborando mediante su misión materna a la victoria divina sobre Satanás. Cfr. S. M. MANELLI, *Mariología Bíblica*, 2ª ed. Casa Mariana Editrice, Frigento, expone convincentemente las razones de la atribución tradicional a María, como nueva Eva, de Ipse contereit.

<sup>239</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiológica latente en el “Protoevangelio*, Actas XV Simp. Teol. Univ. De Navarra, 539-564. Sitio Web: [www.joaquinferrer.es](http://www.joaquinferrer.es). En ese escrito he sostenido, que la descendencia de la Mujer del Protoevangelio -en el que se funda el tema patrístico de la nueva Eva- alude, en su sentido pleno no sólo a María, la Madre del Mesías, sino al pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, que no es otro que el Cristo total -Cabeza y miembros- verdadero templo del Espíritu Santo. Teniendo en cuenta la unidad de la Sagrada Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, aparece anunciado el misterio de la Iglesia, el en el sentido pleno y típico de ese pasaje, justamente llamado "la reina de las profecías" -en estado latente y síntesis armoniosa-. El linaje de la Mujer, en sentido colectivo, no es sólo, como suele decirse, la estirpe física de Eva, de la que Cristo se hace solidario como nuevo Adán, en el seno de la nueva Eva (María), en el "fiat" de la Encarnación. Es también, en un segundo plano, el linaje espiritual de la nueva Eva o pueblo de Dios, cuerpo místico del "descendiente" (en

Cabeza (cf. Col 1,14) y le hace partícipe de la maternidad de la Mujer -la Inmaculada-, mediante el misterio eucarístico, centro y raíz de la vida del Pueblo de Dios, hasta que se complete el número de elegidos de su estirpe espiritual. Muy bien lo supo expresar M.J.Scheeben, escribiendo sobre el carácter fundamental de la maternidad de María respecto a la de la Iglesia y la unión orgánica de ambas: "La maternidad de la Iglesia obra sobre la base, y por la virtud de María, y la de María continúa obrando en y por la de la Iglesia<sup>240</sup>. (Mientras Cristo dormía en el Sepulcro, toda la vida del Cuerpo místico estaba concentrada y refugiada en Ella como en su corazón, cuando la fe de todos los demás estaba por lo menos oscurecida). Ella es Madre, Esposa y Virgen, antes que la Iglesia y para la iglesia. Si la Iglesia es Madre, Esposa y Virgen lo es principalmente en ella y por ella... María es en torno a Cristo como la primera onda de la Iglesia, que va engendrando a las demás hasta el fin de los tiempos<sup>241</sup>, por la mediación del ministerio de la palabra y de los sacramentos, cuya raíz salvífica es el misterio eucarístico: "cuantas veces se celebra este sacramento, se realiza la obra de la Redención" (Misa votiva de la Eucaristía).

## **2. El sentido pleno inclusivo implícito en San Pablo y explicitado por la patología oriental del s. II.**

La tipología Eva-María de la Patrística naciente no está desprovista de una base bíblica literal y explícita. Existe una continuidad homogénea latente, no sólo entre genérico de los relatos del Génesis [Adán-Eva] y la Mariología [principio de la recirculación], sino entre textos concretos de la Biblia como Rm 5,12, y la afirmaciones taxativas de los padre asiáticos.

La lectura dual-inclusiva descubre en Rm 5,12ss. un valor mariológico de grandes posibilidades teológicas explicitadas desde la patrística más antigua en el oriente cristiano. En la lectura inclusiva de Rm 5,12 encuentra su explicación más cabal la exención del pecado original que el contenido del Dogma de la Inmaculada Concepción. En efecto, la lectura inclusiva que integra a María en Cristo, como Eva se incluye en el uno de Adán, pone a María al abrigo del pecado universal, pues forma con Cristo –en el orden de la encarnación- una unidad singular y superior a la vigente entre Adán y Eva. A ello responde en los designios de Dios, una predestinación conjunta cuyo objeto adecuado, único, y total el la dualidad de Cristo y María. Estos forman, real e históricamente, el principio de la Nueva Humanidad, como Adán y Eva estaban destinados a serlo –en el orden de la gracia- en la economía del paraíso.

La lectura inclusiva aclara, pues, el misterio de la Predestinación (1) de María a su Concepción inmaculada y a su maternidad divina (2). La unidad formada por Jesús y María la describe Gal 4,4 como un todo planificado desde la eternidad, y realizada en la plenitud de los tiempos. Este plan une al Mesías y a su Madre en la encarnación, como comienzo del orden nuevo y superior destinado a restaurar la economía primera frustrada: otorgar la filiación divina y liberar de la ley (3). De esta manera la comprensión inclusiva

---

singular) de la Mujer -la descendencia, también en singular de Abraham-, que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre ("conteret caput") en el "trono triunfal de la Cruz". Es la Iglesia que brota de su costado abierto, en el sueño de la muerte, como nueva Eva, purificada y renovada sin mancha ni arruga, sino santa e inmaculada, a imagen de la Mujer (Cfr. Ef.5,27). La Iglesia participa de la fecunda virginidad de María como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la lucha dolorosa provocada por las asechanzas de la antigua serpiente. Es la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que unida a la de Cristo, su Cabeza, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio eucarístico, la obra de la Redención. Todo está implícito en el sentido pleno y típico de Gen 3,15, a la luz de los textos paulinos que antes comentábamos.

<sup>240</sup> *Dogmatik*, 1, 1 v, n.1819. San BERNARDO la muestra coronada de sol y teniendo la luna bajo sus pies, como un lazo viviente entre los dos astros, entre la Iglesia y Jesucristo (PL,183,431)

<sup>241</sup> Ch, JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Bilbao P.120; Cf. H.de LUBAC. *Meditación sobre la Iglesia*, 126s, *Catolicismo, los aspectos sociales del dogma*, ed. Encuentro, 1988. p.52. "El don de la Esposa" es un tema recurrente en el magisterio del Beato JUAN PABLO II: Cf. MD, VII; *Carta a las familias*, 19; Ct.772, 773,792.

de María en el <<hombre>> Cristo, encontraría en la aproximación de Rm 5,12ss y Gal 4,4 el principio estructurador de toda la Mariología.

1. La Encíclica “Redemptoris Mater” de Juan Pablo II expone esta misma doctrina en la perspectiva del grandioso cuadro sobre el misterio de Cristo que ofrece Ef, 1; es decir, del eterno designio de Dios Padre, que no es otro que el plan de salvación en Cristo que comprende todos los hombres y la creación entera (recapitulación de todas las cosas en Cristo).

“Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos en Cristo” (Ef 1,3). Estas palabras de la carta de los Efesios revelan el eterno designio de Dios Padre, su plan de salvación del hombre en Cristo. Es un plan universal, que comprende a todos los hombres creados a imagen y semejanza de Dios (cfr Gn 1,26). Dios que es “Padre de nuestro Señor Jesucristo nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo” (RM, 7).

Si ese plan salvífico “abarca a todos los hombres, reserva un lugar particular a la “mujer” que es la Madre de Aquel, al cual el Padre ha confiado a la obra de salvación” (RM, 7).

“En el misterio de Cristo, María está “presente ya antes de la creación del mundo” como aquella que el Padre “ha elegido” como Madre de su Hijo...confiándola eternamente el Espíritu de Santidad. María está unida a Cristo de un modo totalmente especial y excepcional...es amada en este “Amado” eternamente...en el que se concentra toda “la gloria de la gracia”... Como enseña el Concilio, María “sobresale entre los humildes y pobres del Señor que de El esperan con confianza la salvación (LG, 55)” (RM,8). “Aquella bendición de la que “Dios Padre” nos ha colmado en los cielos es Cristo” de que habla San Pablo, es una bendición espiritual que se refiere a todos los hombres ... Sin embargo, se refiere a María de modo especial y excepcional. La “llena de gracia” según el saludo del Ángel, fue saludada por Israel como “Bendita entre las mujeres”. “La razón de este doble saludo es que en el alma de esta “hija de Sión” se ha manifestado, en cierto sentido, toda la “gloria de la gracia” con la que el Padre nos agració en el Amado”.

2. El mensajero la llama “Kejaritoméne”... no con el nombre que le es propio en el registro civil “Miryam”, sino con “ese nombre nuevo”: llena de gracia...(RM,8) “la plenitud de la gracia de la que se beneficia María por haber sido la Mujer (Gal 4,4) elegida y destinada a ser Madre de Cristo”... (RM,9).

La expresión <<llena de gozo>> traduce la palabra griega *kexapitwmevn*, la cual es un participio pasivo. Así pues, para expresar con más exactitud el matiz del término griego, no se debería decir simplemente llena de gracia, sino <<hecha llena de gracia>> o <<colmada de gracia>>, lo cual indicaría claramente que se trata de un don hecho por Dios a la Virgen. El término, en forma de participio perfecto, expresa la imagen de una gracia perfecta y duradera que implica plenitud. El mismo verbo, en el significado de <<colmar de gracia>>, es usado en la Carta a los Efesios para indicar la abundancia de gracia que nos concede el Padre en su Hijo amado (cfr Ef. 1, 6). María la recibe como primicia de la Redención (cfr. RM, 10) (Juan Pablo II, Audiencias generales y aquí cit AG, 8-5-1996).

3. Aplicado a la exégesis de Rm 5,12 el método de la lectura inclusiva se llega a la conclusión insoslayable de que –habiendo sido el hecho pecador dual- y basándose la lectura teológica de Rm 5,12 en los datos conocidos por Gn 3,1-19, donde el protagonista de la victoria sobre el mismo es también dual [la mujer y sus descendencia], el pasaje paulino que habla de un hombre como el destructor del pecado, ha de ser interpretado como un sustantivo de alcance dual: el Mesías y su Madre. Y en la misma dinámica de la unidad dual del pecado y de la salvación, se ha de suponer que la actuación de la Mujer en la destrucción del pecado no es inferior, ni menos eficaz que la contribución de Eva en la comisión del pecado. Es una colaboración directa e inmediata.

### **3. Complementariedad de los dos tipologías antitéticas con Adán y Eva de la patrística oriental del siglo II, María-José (A) y nueva Eva-nuevo Adán (B), como síntesis de la historia de la salvación.**

Esta exégesis de origen patrístico, fundada en el paralelismo bíblico y la analogía de la fe permite descubrir en el sentido “pleno inclusivo” de muchos textos bíblicos, leídos en clave mariana, una lectura –por analogía de participación– en clave josefina. A ello invitan algunas tipologías –como la de José de Egipto– que la tradición refiere a José, por su gran poder ante el Faraón (“tú serás quien gobierne mi casa. Sólo por el trono seré mayor que tú” (Gn 41, 40)), para lograr abundancia de dones, que evoca el poderoso patrocinio de S. José para que nunca falte a la Iglesia el Pan de la Palabra y el Pan de vida. “Id a José y haced lo que él os diga”. Así lo hace el Magisterio desde Pío IX (Cfr. *in*clytum Patriarcam, que nombra a San José Patrono de la Iglesia (8–XII–1870) Es evidente la referencia al poder de intercesión de María en Caná, que usa exactamente las mismas palabras (Jn 2, 3).

En la amplia perspectiva que postula la Constitución “Lumen Gentium” para la inteligencia del misterio de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, nos encontraremos en la situación de leer en textos evangélicos de forma que estos se hacen expresivos por sí mismos y muestran en su sentido pleno e inclusivo y tipológico, a la luz de ambos testamentos, el misterio de San José, hijo de David, inseparable del de su esposa, la Madre del Mesías anunciado, para la fe del Pueblo de Dios. Lo que se ha escrito refiriéndose a María, podemos también afirmarlo de José: el llamado silencio de la Escritura deja de ser tal –dice acertadamente F. Canals– para quien estudia los textos bíblicos referidos al Santo Patriarca con esta perspectiva histórico salvífica según la unidad de toda la Escritura y la analogía de la fe. (Cfr. CEC 112–114).

María y José cooperan a nuestra redención de modo *proprus singularis* (cfr. RM 61), que debe entenderse en el sentido de “único y trascendente”; pues, según el designio ab aeterno de Dios, han sido asociados a la obra salvífica de su Hijo virginal, no sólo en su fase subjetiva o aplicativa, como el resto de los redimidos, sino también –en virtud de su esencial e inmediata relación con la Encarnación redentora del Verbo– en todo el proceso histórico de la Redención objetiva o adquisitiva; desde Nazaret, en la intimidad de la vida de familia y de trabajo en el taller de la casa de José, hasta su consumación en el Sacrificio del Calvario. En la triple plenitud de gracia capital, materna y paterna de los tres –en jerárquica subordinación–, se funda el mérito de la gracia y la satisfacción por el pecado a la justicia divina –expresión también de su Amor misericordioso– que nos reconcilia con Dios y restaura la vida sobrenatural que perdimos en el pecado de los orígenes, en amor obediente a la voluntad salvífica del Padre, que es el alma de la redención objetiva o adquisitiva, hasta el holocausto el Calvario. De ella participan, de manera singular y única María y José, por la obediencia de su fe, esperanza y ardiente

caridad. De la Cruz gloriosa –digamos anticipadamente la conclusión a que conduce el discurso teológico de este estudio reflexionando sobre el dato revelado como punto de partida irrenunciable– brota el agua viva del Espíritu Santo, que todo lo atrae hacia Sí (Jn 12, 31), por la mediación de los tres Corazones unidos de Jesús, María y José, activamente presentes en la Eucaristía, de la que vive –y se edifica (en la fase subjetiva o aplicativa de la Redención)– la Iglesia peregrina hasta la Parusía.<sup>242</sup>

Urge sacar a la luz la importancia soteriológica del matrimonio virginal del que brota –como de la raíz de Jesé profetizada por Isaías en los vaticinios del Emmanuel– el Mesías anunciado, de la descendencia de Abraham. A veces se presenta el matrimonio con José como si fuese una tapadera de la virginidad de María, sin tener en cuenta que, “si es importante profesar la concepción virginal de Jesús, no lo es menos defender el matrimonio de María con José, porque jurídicamente depende de este matrimonio –en tanto que virginal– la paternidad de José”. (RC, 7) El Santo Patriarca adquiere así –y sólo así, como antes veíamos– una relación directa con el misterio de la Encarnación, como padre virginal y mesiánico del Mesías Redentor.

La predestinación de la Familia de Nazaret forma parte, pues, en los designios eternos de Dios, del objeto adecuado de la predestinación del misterio de la Encarnación redentora. Dice Pío IX en su bula “Ineffabilis Deus” al proclamar el dogma de la Inmaculada Concepción, que por un mismo y eterno decreto, Dios ha predestinado a Jesús a la filiación divina natural; y a María a ser Madre Virginal del Verbo. Pues la predestinación eterna de Cristo no sólo influye en la Encarnación, sino en el modo y las circunstancias en las que debía realizarse, en tal tiempo y en tal lugar: “et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”, como dice el símbolo Niceno–Constantinopolitano.

Puesto que la condición de María, como Esposa prometida de José, hijo de David –según la enseñanza de Juan Pablo II– está contenida en el designio mismo de Dios (RC

---

<sup>242</sup> La devoción a los “tres Corazones” unidos de Jesús, María y José comenzó en Portugal y Brasil (1733) y floreció especialmente en México. A mediados del S. XVIII fue propagada en Francia, España e Italia por el Carmelita descalzo P. ELÍAS DE LOS TRES CORAZONES. Tras la aprobación de Gregorio XVI (el 28–IV–1843) esta devoción se extendió mucho en Europa y América, impulsada por F. L. FILAS, S.I., y por buen número de notables eclesiásticos. Cfr. T. STRAMARE, “Storia della devozione al cuore di San Giuseppe”, *Rabor*, 51; 2 (1997). Publicado en español en *Estudios Josefinos* 50, n° 100 (Julio–Diciembre 1996) 179–194. El Padre Stramare, gran josefinólogo –al que agradezco tantas sugerencias de su gran magisterio teológico sobre el Santo Patriarca– ha sido uno de los principales colaboradores de Juan Pablo II en la preparación de la exhortación apostólica *Redemptoris Custos* que puede leerse al final de este libro.

A partir de 1873 la S. C. de Ritos prohibió su culto público en varias ocasiones sin pronunciarse sobre sus fundamentos teológicos, que –como ocurrió con el culto a los Corazones de Jesús, y más tarde, de María, o con el de la Divina Misericordia (Sta. Faustina), o el Amor misericordioso (Madre Esperanza Alhama, p.ej.)– tardó en reconocer su plena validez y comenzó sólo a permitirse, sin fomentar su culto.

El Espíritu Santo, recuérdese, ha conducido poco a poco hacia la verdad completa (Jn 16, 13) consignada en la Revelación de modo implícito. Actualmente hay asociaciones de fieles (en los Ángeles –U.S.A.– p. ej., con el beneplácito episcopal), que difunden esta devoción. Los últimos Papas (Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y sobre todo Juan Pablo II), sin levantar expresamente las medidas restrictivas respecto a su culto público, se refieren en su magisterio al Corazón de José –indisociablemente unido a los de María y Jesús– en la obra de la Salvación.

Puede consultarse –para conocer el status quaestionis sobre este tema– el estudio de Mons. Arthur B. CALKINS, *The cultus of the Heart of St. Joseph. An Inquiry into the Status Quaestionis*. “Akten des IX Internatiolalen des hl. Joseph” 28–IX bis 2–X–2005, Kevelaer, Deutschland, Band II, 937–951. Recoge el A. exhaustivamente la citas sobre el Corazón de San José de los últimos pontífices, especialmente significativas en Juan XXIII y en las –más numerosas– de Juan Pablo II, incluso en documentos de especial relevancia como *Familiaris Consortio* (1891) y la exhortación apostólica *Redemptoris Custos* (nn. 8, 19), incluida en el anexo final de este libro. El A. piensa que asistimos a la emergencia del Magisterio sobre el Corazón de San José, siempre en indisociable unión con los Corazones de Jesús y de María en la historia de la salvación (favoreciendo así implícitamente la extendida tesis de su glorificación corporal, defendida, como veremos, entre tantos AA. de prestigio, por Francisco SUAREZ y San FRANCISCO DE SALES).

Son muchos los que han hecho la observación de que todo parece indicar que la Providencia quiere sacar del anonimato a San José “terror de los demonios”, en esta hora tan grave de la historia de la Salvación, como Patrono –Padre y Señor– de la Iglesia, siempre unido a su Esposa María, Madre de la Iglesia, que –así está decretado (Gen 3, 15; Ap 12)– aplastará la cabeza del dragón.

18), o en la predestinación eterna, afirmamos implícitamente también la elección desde toda la eternidad de la familia fundada por ambos esposos, pues una circunstancia “esencial” de la Encarnación es su libre y fiel acogida –con la plenitud de gracia que se requería para disponerles a realizar tan excelsa misión– de Quienes debían acogerle, en su seno –María– y en la casa de José: en su familia, “Santuario del amor y cuna de la vida”.

“Yo soy yo y mi circunstancia” decía J. Ortega y Gasset. Y añade: “si no salvo mi circunstancia no salvo a mi yo”. El hombre –repetía insistentemente San Josemaría– “no es un verso suelto. Formamos parte de un mismo poema épico, divino”. La imagen de Dios en el hombre que Él vino a restaurar –creado varón y mujer– no hay que verla únicamente en su aspecto individual (espíritu encarnado, capaz de conocer, amar y dialogar con Dios, en soledad) sino en tanto que llamado a la comunión en su dimensión familiar, que no es accidental o adventicia, sino esencial y constitutiva de la condición humana.<sup>243</sup>

«En esta gran obra de renovación de todas las cosas en Cristo, el matrimonio, purificado y renovado, se convierte en una realidad nueva, en un sacramento de la nueva Alianza. Y he aquí que en el umbral de Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja. Pero, mientras la de Adán y Eva habían sido fuente del mal que ha inundado el mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra. El Salvador ha iniciado la obra de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que se manifiesta su omnipotente voluntad de purificar y santificar la familia, santuario de amor y cuna de la vida». (RM 7)

El Magisterio de la Iglesia más reciente enlaza con esta antigua tradición patristica –que arranca en San Ireneo y fue pronto cayendo en el olvido–, que relaciona en tipología antitética (A) el primer matrimonio de la protohistoria de Adán y Eva, con el matrimonio de José y María, y que había quedado casi olvidada en los siglos siguientes. En el momento más significativo y decisivo, las esposas aparecen ya prometidas a sus maridos: “Fue disuelta –dice– la seducción, por la cual había sido más seducida aquella virgen Eva, destinada ya a su marido (iam viro destinata) por la verdad en la que fue bien evangelizada por el Ángel aquella Virgen María, que ya estaba desposada (iam sub viro)”.<sup>244</sup>

Más fortuna ha tenido otra tipología (B) –mucho más conocida– de la más antigua patristica, que asocia con Cristo, el nuevo Adán (cfr. Rm 5, 12–21) a su Madre, la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, como nueva Eva. Como dice la encíclica “Redemptoris

---

243 «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1,26). Antes de crear al hombre, parece como si el Creador entrara en sí mismo para buscar el modelo y la inspiración en el misterio de su Ser, que ya aquí se manifiesta de alguna manera como el «Nosotros» divino. De este misterio surge, por medio de la creación, el ser humano: «Creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; varón y mujer los creó» (Gen 1,27). La paternidad y maternidad humanas, aún siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una «semejanza» con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (communio personarum). El «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano; ante todo, de aquél «nosotros» que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. De esta dualidad originaria derivan la «masculinidad» y la «feminidad» de cada individuo, y de ella cada comunidad asume su propia riqueza característica en el complemento recíproco de las personas. El hombre y la mujer aportan su propia contribución, gracias a la cual se encuentran, en la raíz misma de la convivencia humana, el carácter de comunión y complementariedad”. (JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n.6). Cfr. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, Madrid 2001, parte I Cáp. I, anexo. Sobre este tema, que aquí solo apunto, trata el Simposio de San José IX–2005 de Kevalaer la ponencia de Blanca CASTILLA CORTÁZAR, *Maternidad y paternidad virginales de María y José*. (“Actas” vol I, 61–75).

244 PABLO VI, *Alocución al movimiento Equipos Notre Dame* (4 de mayo, 1970); AAS., 62 (1970), 431, n. 7. JUAN PABLO II cita este texto (RC 7), glosando algunas de las muchas enseñanzas que derivan de él. Sobre la Familia de Nazaret y en la primera familia humana, Adán y Eva, Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las Familias* (1994), n. 20.

Mater” de Juan Pablo II : «los Padres de la Iglesia asocian a María, como nueva Eva, al sacrificio de Cristo, nuevo Adán, que se convierte en contrapeso de la desobediencia y de la incredulidad contenidas en el pecado de los primeros padres ... llaman a María “Madre de los vivientes” y afirman a menudo “la muerte vino por Eva, por María la vida” (LG 56)» (RM, 19).

El “fiat”, expresión de la obediencia de la fe, es la antítesis divina del “non serviam” de Lucifer y de la desobediencia de Eva.

“Comprendemos, dice San Justino, que El (Cristo) se ha hecho hombre por medio de la Virgen a fin de que la desobediencia provocada por al serpiente encontrase su fin por la misma vía por la que había comenzado. En efecto, Eva, virgen e intacta, al concebir la palabra de la serpiente, engendra la desobediencia y la muerte; la Virgen María al concebir fe y alegría, cuando el Ángel Gabriel le anuncia que el Espíritu del Señor vendrá sobre ella y la virtud del Altísimo la cubrirá con su sombra, de modo que el Ser santo nacido de ella será Hijo de Dios, respondió: “Hágase en mí según tu palabra” (PG, 6, 712).

San Ireneo es aún más explícito: “Eva fue desobediente: desobedeció en tanto que todavía era “Virgen”. Si Eva, esposa de Adán desobedeció y se convirtió, para ella y para todo el género humano, en causa de muerte, María, esposa de un hombre predestinado y no obstante virgen, se convierte por su obediencia en causa de salvación para ella y para todo el género humano... Porque no se puede desligar lo que ha estado ligado, sino deshaciendo en sentido inverso los nudos, de suerte que los primeros serán desligados gracias a los segundos o que, en otros términos los segundos liberen a los primeros... El nudo que la desobediencia de Eva había creado ha sido deshecho por la obediencia de María; lo que la virgen Eva había ligado por su incredulidad, lo desata la Virgen María por su fe” (Adv. Haer. III, 224).

Esta segunda tipología bíblica antitética de la pareja originaria respecto a Cristo y a María (la Mujer de Gn 3, 15), su Madre (B), recurrente en la tradición desde Justino a Ireneo, que contraponen la desobediencia de la pareja originaria al amor obediente del Nuevo Adán, Cristo, y la Nueva Eva, María, tiene claro origen bíblico, en los textos paulinos (ante todo Rom 5) leídos a la luz del Protoevangelio y Gal 4, 4, “leídos” en el sentido que Artola llama pleno inclusivo –del que antes tratábamos–, explicitado por los Padres.

A mi modo de ver ambas tipologías antitéticas, que contraponen la primera pareja, Adán y Eva respectivamente a los esposos de Nazareth, María y José –la primera (A)–, y a Jesucristo, nuevo Adán y María, nueva Eva –la segunda (B)– son complementarias, en un doble sentido.

1. En primer lugar, porque la primera tipología (A) –a diferencia de la segunda (B)– hace referencia inmediata a la historia de la salvación en una de sus dimensiones esenciales: la familia que estaba predestinada a acoger en la historia al Mesías Salvador anunciado por los profetas.

La pareja del umbral del Nuevo Testamento a que se refiere San Ireneo, José, hijo de David, desposado con María, la hija de Sión bíblica, hace referencia (A) a una circunstancia histórica concreta –mejor diríamos dimensión esencial– de la Encarnación, que es la familia formada por el matrimonio de María y José, que estaba predestinada a acoger en la historia al Verbo encarnado en el Seno de la Virgen en la casa de José, constituido por decreto divino padre virginal y mesiánico del Mesías Rey, cabeza de la familia de la que brotaría la salvación, el tallo de la raíz de Jese de la profecía del

Enmanuel de Isaías. Esta referencia a José y a María en la perspectiva de la historia de la salvación entronca a Jesús con la simiente de Abraham a quien se hicieron las promesas. Alude, pues, a “la generación patriarcal” (A) de Jesús que tiene gran importancia – observa acertadamente F. Canals– para no malentender “la generación virginal” (B) del nuevo Adán, el Verbo de Dios que asumió la humanidad de la nueva Eva, a la que alude el protoevangelio (Gn 3, 15) de modo intemporal, abstracto o histórico (“la Mujer”). El Verbo, en efecto, no asumió al encarnarse en el seno de María la nueva Eva, una naturaleza humana universal y abstracta, como parecen dar a entender algunas expresiones de Padres de tendencia platonizante, sino individual e histórica solidaria de todos y cada uno de los hombres en su distinción irreplicable. La salutación angélica a María 245; presenta a Jesús como el Hijo de David anunciado por los profetas; “de la descendencia de David según la carne” (Rm, 1, 3) y de la simiente de Abraham (Mt 1,1) a quien se hicieron las promesas.

En ese sentido, la primera tipología (A) (Adán–Eva; José hijo de David–María hija de Sión), es –a todas luces– complementaria de la tipología basada en el Protoevangelio (B) de la nueva Eva asociada en el Protoevangelio a su descendencia –el nuevo Adán– al triunfo sobre la serpiente en la Pasión –a la que hace referencia la mordedura del talón– pues explicita que la estirpe de la Mujer en singular –el Mesías– (Gn 3, 15), redime a la humanidad no asumiendo una naturaleza humana universal, abstracta e intemporal, sino el hijo de David encarnado en el seno de la hija de Sión bíblica anunciado por los profetas en la perspectiva histórico–salvífica de la Redención en solidaridad –como nuevo Adán– con todos los hombres llamados a la salvación, que obtendrán si libremente la aceptan.

Como hace notar F. Canals, “José es el único en toda la Escritura –además de Jesús– al que se da el título de “hijo de David”, María, la nueva Eva del Protoevangelio, es también la Hija de Sión de las profecías que resuenan en la salutación angélica en el momento culminante de la Encarnación en el seno de la nueva Eva. De Ella –en tanto que desposada con José de la casa de David– brotaría el Mesías Rey anunciado por los profetas, el tallo de la raíz de Jesé”.

2. Por otra parte, en la perspectiva teológica especulativa propia de este estudio, cabe señalar otra diferencia y complementariedad entre ambas tipologías. La primera (A)

---

245 «Alégrate, llena de gracia. El Señor está contigo» (1, 28). «Alégrate»: a primera vista, parece no ser otra cosa que la fórmula de saludo habitual en el ámbito lingüístico griego. De hecho la tradición también se ha atendido a la traducción más tradicional. «Salve». Pero, desde el trasfondo veterotestamentario, esta fórmula de saludo cobra un significado más profundo, cuando se advierte que la misma palabra aparece cuatro veces en el texto veterotestamentario griego, y siempre es el anuncio de la alegría mesiánica (So 3, 14; Jl 2, 21; Za 9, 9; Lm 4, 21). A ello hizo referencia por vez primera S. Lyonnet en su conocido artículo publicado en *Bíblica* 20 (1939) 131–141. Estas indicaciones fueron recogidas y desarrolladas por R. LAURENTIN, *Estructura y Teología del Evangelio de la infancia de Jesús*, 75 ss. Sobre el estado actual del debate acerca de la interpretación del saludo del ángel, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia II*, Madrid 1986, 149–160.

Estos pasajes, especialmente el de Sofonías, contienen una doble promesa dirigida a Israel, la Hija de Sión: Dios vendrá como salvador y habitará en ella. Dios, que habitaba en el seno de Israel –en el arca de la Alianza, lugar de la presencia (Shekiná) de la gloria de Dios (Kabór) manifestada a veces en la teofanía de la nube luminosa–, habita ahora de forma absolutamente literal en la virgen de Nazaret, que se convierte así en la verdadera arca de la Alianza en Israel, por lo que el símbolo del arca recibe de la realidad una fuerza inaudita: Dios en la carne de un hombre, que ahora se convierte, cuando el poder de Altísimo –el Espíritu Santo– la cubre con su sombra y pone su tienda (ekenosen) entre nosotros. (Jn 1, 14).

“La identificación tipológica entre María y Sión lleva a una gran hondura. Explica de forma nueva la Antigua Alianza a la luz del acontecimiento de Cristo. María es Sión en persona, lo cual significa que ella vive plenamente lo que se quiere decir con Sión. Vive de manera que es un lugar para Dios. Vive según la medida común de la historia sagrada, de manera que desde ella nos contempla, no el yo estrecho y encogido de un individuo aislado, sino Israel entero y verdadero”. Cfr. J. RATZINGER, H. URS VON BATASAR, *María*, primera Iglesia naciente. Madrid, Encuentro, 4 ed, 1999, 48 ss.

–que contrapone la pareja originaria del comienzo de la historia salvífica, fuente del mal que inunda la humanidad, a aquélla otra pareja del umbral de Nuevo Testamento por la que viene la salvación, María y José– (RC 7), hace referencia a la diversa mediación, materna y paterna de los esposos de Nazaret, en la salvación de la humanidad caída. La segunda tipología (B) –Cristo nuevo Adán, María nueva Eva (la Mujer del Protoevangelio (Gn 3, 15))–, muestra, a su vez, el carácter fundante respecto a la mediación paterna del Santo Patriarca, que tiene la Inmaculada Corredentora como nueva Eva –Mediadora maternal– asociada al nuevo Adán, Mediador Capital fuente de toda mediación; incluída la de San José. La mediación paterna de José deriva, como decíamos, de ambas; teniendo en cuenta que la plenitud de gracia paterna de José –que le disponía a ser asociado como corredentor, con María su Esposa, al orden hipostático redentor–, fue fruto de su redención liberativa por el nuevo Adán y –subordinadamente– de la nueva Eva; no de una redención preservativa, como la de María, la más perfectamente redimida (su Esposa y Madre espiritual), la Inmaculada Corredentora y Mediadora maternal de todo el universo angélico, humano y cósmico. La comparación de ambas tipologías, en su diversidad complementaria, esclarece el orden de jerárquica subordinación en los Tres de la trinidad de la tierra en un único decreto de predestinación de la Familia de Nazaret como vértice del plan salvífico de Dios.

No consta, en efecto, que San José fuese preservado del pecado original (si bien no faltan autores de nota que lo afirman)<sup>246</sup>, aunque parece seguro –según no pocos autores (que cita en su Teología de San José, el Padre Bonifacio Llamera)– que fue presantificado en el Seno de su Madre, como, –y con mayor razón–, que San Juan Bautista o Jeremías; disponiéndole con aquella plenitud de gracia inicial, superior a la de todos los ángeles y los santos, que le habilitaba para su excelsa misión de Padre Virginal del Verbo encarnado en el seno de la que estaba predestinada a ser su esposa y ser acogida, con su Hijo, en su casa, para hacerle así participe –con María y subordinadamente a Ella– de la obra de nuestra redención, tanto objetiva como subjetiva.

---

<sup>246</sup> Cfr. C. DOUBLIER–VILLETTE, o. c., André DOZE, comenta en *Ioseph, ombre du Père*, (ed. de Lion de Juda) los vitrales dedicadas al santo Patriarca en el Santuario «Saint Ioseph de Saint Sauveur» de Chantemerle –les Blés–, entre los cuales hay uno dedicado a la Inmaculada concepción de San José.

## CAPÍTULO IV

### SOBRE EL SABER HUMANO DE JESUCRISTO; EXAMEN CRITICO DE LAS NUEVAS TENDENCIAS<sup>247</sup>.

#### I. INTRODUCCION.

Quien, teniendo alguna información de la historia de la Cristología, analiza los escritos de los últimos decenios acerca de la ciencia y la conciencia de Cristo en su Humanidad santísima, no podrá menos de advertir una cierta ruptura con la tradición teológica que, desde el Medioevo, afirmaba que Cristo, en cuanto hombre -en su inteligencia humana-, tuvo la ciencia beatífica en grado perfectísimo desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María. Tal es la doctrina común, sobre todo desde el Siglo XII, hasta fechas recientes apenas puesta en duda (en perfecta continuidad, como veremos, con la tradición patristica, pese a que entonces apenas se había tematizado tal "scientia beata").

Fue al mismo tiempo, según la Teología clásica, "viator et comprehensor", es decir, peregrino por la tierra y poseedor de la meta de la peregrinación, y deben excluirse de El por consiguiente las virtudes teologales de la fe y la esperanza, al menos en su sentido estricto<sup>248</sup>. "El gran Sembrador en verdad, encargado de decir a todas las generaciones humanas hasta el fin de los tiempos las palabras de vida eterna, debía conocer aquí en la tierra la vida eterna. Conocía la esencia divina, no en un espejo y oscuramente, sino cara a cara. La esencia divina que probablemente San Pablo vio por un corto momento, Jesús, por su inteligencia humana, la veía siempre aquí en la tierra sin necesidad de interrumpir su conversación con los apóstoles. Estaba por encima del éxtasis, y su palabra era tan luminosa porque su inteligencia estaba perpetuamente

---

<sup>247</sup> *Sobre la inteligencia humana e Cristo. Examen de las nuevas tendencias*. VV. AA. "Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la Teología". XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra". Pamplona, Eunsa, 1998, 465-518.

<sup>248</sup> Según Santo Tomás, aunque Cristo no tuvo la virtud de la fe, sí tuvo lo concerniente a su mérito: <<El mérito de la fe consiste en el asentimiento que por obediencia voluntaria a Dios presta el hombre a lo que no ve (...). Ahora bien, Cristo tuvo una obediencia perfectísima respecto a Dios (...). Así pues, Cristo no enseñó nada relativo al mérito de la fe que no hubiera él mismo practicado de modo más excelente. S. Th. III. q.17, a. 3, ad 2.

No faltan autores, que la consideran compatible con la ciencia de visión, bien sea porque utilizan el término fe en sentido menos propio -como fidelidad- o porque lo utilizan en sentido analógico, como si la ciencia de visión fuese la fe en su total consumación. Nos referimos a algunos de ellos en el apartado IV-B de este estudio.

Sobre este tema véase el estudio de J. A. RIESTRA, *Cristo e la fede nella cristologia recente*, en AA.VV., *Antropologia e Cristologia ieri e oggi*, P.U.S.T., Roma 1987, 101-117.

Cf. H. U. v. BALTHASAR, *La foi du Christ*, París 1968; J. GUILLET, *La foi de Jésus-Christ*, París 1979. L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*, Nouvelle Revue Theol 88 (1966) 1009-1043.

iluminada por ese sol espiritual que no se eclipsó nunca, ni siquiera en el sueño, ni en la hora tenebrosa de la Pasión"249.

Como contrapartida, la mayor parte de los teólogos, como San Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino en sus obras primeras, e incluso en tiempos posteriores, como Escoto y Suárez, negaron -sin apoyo alguno en la gran Tradición- que Cristo tuviese una ciencia verdaderamente adquirida, pues, pensaban que era más congruente con la dignidad del Verbo hecho carne afirmar que su Humanidad había poseído desde el principio todos estos conocimientos por ciencia infusa250.

Sin embargo, el mismo Tomás de Aquino, para no lesionar la radicalidad con que el Verbo se hace hombre, afirma en sus obras de madurez, rectificando sus anteriores tesis, que hubo en Cristo una verdadera ciencia adquirida, siendo connatural al hombre la actividad abstractiva del intelecto agente, con las características propias de este saber experiencial, en especial, su carácter progresivo. A pesar de ello, se resiste a aceptar que Cristo haya recibido verdaderamente una enseñanza por parte de nadie251.

Cabe decir, con todo, que después de Sto. Tomás, ha sido progresivamente doctrina común entre los teólogos la existencia en Cristo de los tres modos de conocimiento a los que, al menos con capacidad obediencial está abierta la inteligencia humana: 1. La visión beatífica, como gracia consumada e infinita en su orden (Jn 1,16: "Lleno de gracia y de verdad, de cuya plenitud todos recibimos"). 2. La ciencia infusa (interpretada comúnmente como lo que es connatural a los ángeles), que es preternatural para el hombre. 3. La ciencia adquirida (connatural al hombre) por la que le Hijo de Dios, al hacerse hombre, quiso progresar en la sabiduría (Lc 2,52), desde la experiencia sensible que acompaña al hombre en su peregrinar terreno, según las condiciones históricas de su existencia en el espacio y en el tiempo, como corresponde a su voluntario anonadamiento, en la condición de esclavo (Flp 2,7).

También había unanimidad acerca de su conciencia humana -desde el ecce venio (Heb.2,10) de la Encarnación- de su condición personal de Unigénito del Padre, que se hace Hijo del hombre, como nuevo Adán solidario de la estirpe de Adán caído, para restaurar en ella -de admirable modo ("mirabilis quam condidisti")- la condición sobrenatural de hijos de Dios de la que le había privado el pecado de los orígenes.

Toda esta doctrina teológica pacíficamente aceptada con pocos matices de diferencia, es evidente que en los últimos decenios ha entrado en crisis. Es sintomático que un gran número de teólogos rechazan la conocida expresión, común en la Teología clásica "simul viator et comprehensor".

Hoy son muchos, en efecto, los que opinan que es imposible admitir la visión beatífica, intuición directa e inmediata de su divinidad que san Juan parece atribuir a Cristo durante su estancia en la tierra. Los menos negativos se contentan, como Rahner,

---

249 Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *El Salvador*, Madrid 1977, 240.

250 Cf. H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*, Eunsa, Pamplona 1970; J.T. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, Herder, Friburgo, 1971. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, In Sent III, d.14, q.5, a.3, ad 3; d.18, q.1, a.3, ad 5; S. BUENAVENTURA In III Sent., d.14, a.3, q.2; J. ESCOTO, In III Sent, d.14, q.3; F. SUAREZ, d.30, s. 2. Véase la excelente exposición que hace sobre el tema F. OCARIZ, L. F. MATEO SECO, J.A. RIESTRA, *Cristología*, Pamplona, 1991, 214 ss.

251 S. Th. III. q 12, a. 2 y 3.

con hablar de una <<conciencia existencial>> que Cristo habría tenido de la unión hipostática<sup>252</sup>. Esa experiencia sólo se clarificaría mediante una revelación progresiva en la que se formularía conceptual e inadecuadamente lo experimentado de forma existencial. Otros sustituirán el término <<existencial>> por el de <<mística>> (P. Galot<sup>253</sup>) o conocimiento por connaturalidad por el que percibe de modo atemático su inmediación con Dios<sup>254</sup>. Por consiguiente, será preciso hablar de una <<fe>> propiamente dicha en Cristo. Pero fe acompañada de experiencia.

¿Por qué sería imposible admitir la visión intuitiva e inmediata de la divinidad? Suelen aducirse dos razones que derivan de la noción misma de encarnación. La primera: una visión de esas características habría hecho imposible todo sufrimiento. La segunda: impediría una vida verdadera en el tiempo propia de la condición histórica del hombre. ¿Cómo sería compatible una visión facial de Dios con una encarnación verdadera, con un destino humano, con una vida verdaderamente humana, sometida al tiempo? La manera en que los evangelistas, incluido san Juan, hablan de Cristo, excluiría la idea de un hombre para el que todo sería actual y presente, como para Dios<sup>255</sup>.

Ante todo, debe tenerse en cuenta que la visión intuitiva y facial de Dios no es un don accidental añadido y separable del supremo grado de gracia, sino que es en sí misma el desarrollo supremo de la gracia, el vértice y el culmen de la unión del alma con Dios. Además, la absoluta seguridad con que Cristo testimonia no sólo de la existencia de Dios, sino de la intimidad divina, de cómo es el corazón paterno de Dios, de cómo perdona, arguyen a favor de la "scientia beata". Se ha intentado explicar este comportamiento de Cristo sin recurrir a su ciencia de visión, pero las dificultades que se originan son aún mayores que las que se evitan al negarle esta ciencia durante su caminar terreno<sup>256</sup>.

No deja de sorprender que, justamente cuando la teología de entreguerras, particularmente la francesa, había puesto en claro la compatibilidad -e incluso necesidad- de conexión funcional para el ejercicio de su misión salvífica entre las tres ciencias de quién es "verus homo, sed non purus homo", aconteciera ese abandono generalizado de aquella clásica doctrina, justificándolo no pocas veces con argumentos de una irritante superficialidad esgrimidos desde la ignorancia de los meritorios desarrollos de aquella profunda teología tan reciente en el tiempo.

Esa negación e interpretación reductiva de la visión beatífica de Cristo, como incompatibles con su condición histórica, supone la ruptura -o quiebra al menos- con una tradición multisecular, que según las normas de criteriología teológica -estudiando a fondo los lugares teológicos- pudiera tener más valor vinculante de lo que, quizá con demasiada frivolidad, muchos pudieran pensar.

Con todo, esa *quiebra* -si no ruptura- con la tradición teológica que entronca con los Padres de la Iglesia, es indicio de un malestar justificado. Pues, la teología clásica no tomaba suficientemente en serio la condición histórica del hombre, había que *desplatonizar* la cristología, y no había reflexionado suficientemente sobre la noción de conciencia que el hombre tiene de sí mismo -que es una noción moderna- en sus

---

252 Cf. IV parte.

253 P. GALOT, *La coscienza di Gesù*, Asís 1971, 165-225; *Cristo, ¿Tú quién eres?*, Madrid 1982, 330.

254 Así M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo el misterio de Dios*, I, Madrid 1976, 405 ss.

255 M. J. NICOLAS, *Compendio de Teología*, Barcelona, 1990, 208 ss.

256 F. DREYFUS, *Jésus savait'il qu'il était Dieu?*, París 1964. Cfr. OCARIZ, M. SECO, RIESTRA, o.c., 223.

condicionamientos o niveles. Algunos intentos actuales en continuidad con la tradición - bien asimilada, sin desfiguraciones caricaturescas de la doctrina clásica sobre el tema- merecen atención. Aquí nos hacemos eco de algunos, especialmente de J. Maritain.

Las precedentes observaciones (I) justifican el plan de este estudio. Después de exponer brevemente un resumen de la teología clásica sobre la visión beatífica y su gran valor doctrinal que justifica una calificación teológica de gran rango de certeza -como doctrina católica cierta (II)- haré un breve recorrido panorámico de los interesantes esclarecimientos doctrinales que mostraban su profunda coherencia y credibilidad que aportó la teología inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II (III). El Catecismo de la Iglesia Católica, cuya autoridad doctrinal es evidente, recoge la sustancia de aquella tradición teológica.

Sólo procediendo así podremos examinar críticamente las tendencias actuales (IV), para discernir las aportaciones, algunas de indudable valor, que deben ser tenidas en cuenta, de la Cristología más reciente.

## II. FUNDAMENTACION DE LA TESIS DE LA TEOLOGIA CLASICA: "SIMUL COMPREHENSOR ET VIATOR".

La afirmación de la ciencia de visión en Cristo ha sido posición casi unánime de los teólogos desde el medioevo hasta la época del Concilio Vaticano II, basada no en un texto determinado, sino en el conjunto de datos bíblicos y patrísticos<sup>257</sup>.

La *Sagrada Escritura* no atestigua esta verdad explícitamente (sería de fe si lo dijera), pero la insinúa con suficiente claridad para ofrecer un fundamento escriturístico del todo firme y seguro.

La imagen evangélica de Jesús como revelador del Padre y de su designio salvífico, parece dejar fuera de duda que tiene su origen no en su fe en una revelación que él hubiera recibido en una experiencia mística de singular elevación, o por connaturalidad con el Padre de la humanidad del Unigénito encarnado, sino en el conocimiento directo que El tiene del Padre: da testimonio de lo que "ve".

La exégesis ha interpretado así numerosos pasajes en especial de S. Juan -comenzando por el prólogo "A Dios nadie le ha visto jamás: el Unigénito, que está en el seno del Padre, El mismo lo ha dado a conocer" (Jn 1,18), porque ha visto al Padre (Jn 6,46; 8,38; 3,32). Su humanidad está "llena de gracia y de verdad": es decir, dotada de una visión intuitiva y facial de Dios, que no es sino un supremo y plenario desarrollo de gracia consumada, de cuya plenitud desbordante somos nosotros partícipes (Jn 1,14-16). La analogía de la fe bíblica no puede menos de referir este tema joánico a la teología paulina del *pleroma* y la *capitalidad* de Cristo, "unus mediator" (1 Tim 2,5)<sup>258</sup> 1 Io 17-29.<sup>259</sup>

---

257 OCARIZ, MATEO SECO, RUESTRA, *ibid.* Cfr J. A. RUESTRA, "La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II: Ebrei 4,15 nella costituzione dogmatica <<Dei Verbum>>", *Annales Theologici* 2 (1988), 99-119.

258 Para la exégesis de los textos de la Escritura citados, cfr. A. FEUILLET, *Le prologue du IV e évangile*, París 1973, 123-136. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, Gabalda, 1925.

Los textos más citados que -cuando menos- insinúan con fuerza la visión beatífica de Cristo, son: "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo" (Mt 11,27). A parte de ese conocido pasaje de los sinópticos es el cuarto evangelio el que nos lo manifiesta con singular expresividad:

Los *testimonios patrísticos* a favor de la visión beatífica de Cristo viador, a lo largo del ejercicio de la mediación salvífica, no son ni tan poco numerosos ni tan poco importantes, como suele decirse. Así lo han demostrado numerosos estudios del período de entreguerras especialmente en Francia como reacción -con ocasión del Decreto del Santo Oficio de 1918- al modernismo que la negaba<sup>260</sup>.

Ninguno de estos estudios ha pretendido demostrar la existencia de un consentimiento patrístico. No es preciso insistir en el concepto de "mayoría relativa", para establecer, apoyándonos en esa "mayoría relativa", el carácter de "sentencia católica" que tendría, ya en el período patrístico, esta interpretación porque carece de interés. Es

---

San Juan Bautista dice a los discípulos de Jesús (Io 3, 18-56): "El que viene de arriba está sobre todos. El que procede de la Tierra es terreno y habla de la tierra; el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído.

Este testimonio de San Juan Bautista no es menos elevado que el de San Juan Evangelista en el prólogo de cuarto evangelio (Io 1, 18): "A Dios nadie lo vio jamás; Dios unigénito, que está en el seno del Padre, este le ha dado a conocer". ¿No es esto decir que, por oposición a los profetas, que no habían visto a Dios, el Hijo unigénito lo ha visto, y que lo ha visto como hombre, pues como hombre lo ha hecho conocer? Esta visión es el principio de su testimonio, testimonio incomparablemente superior a todos los precedentes.

"Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo" (Io 3, 13). Luego, según el testimonio del mismo Cristo, en su coloquio con Nicodemo, el Hijo del hombre estaba en el cielo mientras andaba por la tierra. Lo cual quiere decir que era viador y comprensor al mismo tiempo, o sea, que gozaba de la visión beatífica aquí en la tierra.

"Nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio" (Io 3, 11). Jesús habla, como hombre, con Nicodemo, de la regeneración espiritual; es pues también en cuanto hombre como ve a Dios.

"El que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído" (Io 3, 31-32).

"Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a Mi... Sólo el que está en Dios, ese ha visto al Padre" (Io 6, 45). Contrapone aquí al creyente, que oye sin poder ver, consigo mismo, que es más creyente, porque "viene de Dios" y "le ve".

"Yo hablo lo que he visto en el Padre" (Io 8, 38).

Unas palabras de la oración sacerdotal son singularmente expresivas: "Padre, los que tú me has dado, quiero que donde esté yo (es decir, en el cielo) estén ellos también conmigo"

. Los Apóstoles tienen ya la fe sobrenatural; Jesús pide para ellos la visión de la esencia divina y de la gloria que le ha sido dada a El mismo como hombre, y que se deriva de la gloria increada o beatitud esencial que goza como Dios. Pide para sus Apóstoles la gracia consumada que El tiene ya, es decir, la vida eterna que consiste en ver a Dios y a Aquél al que El ha enviado.

En otros pasajes no afirma Jesús que "ha visto" al Padre, sino que ha "oído" o "aprendido" de El. En ellos -según algunos autores de los que se hace eco J. Maritain- da testimonio de su ciencia infusa por la que se traduce en ideas intuitivas el saber inefable de la ciencia beatífica: "Mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros, pues el que me ha enviado es veraz, y yo hablo al mundo lo que oigo de El... cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy yo, y no hago nada de mí mismo, sino que según me enseñó el Padre así hablo" (Io 26,29). "El que viene de arriba da testimonio de lo que ha visto y oído (Io 3,32)". ¿Cómo ha oído o aprendido? J. MARITAIN responde, no sin fundamento, que por una ciencia infusa "que participa de la evidencia de la visión, recibida por razón de la visión y por medio de ella, que traduce en especies creadas su inefable e indivisible contenido a modo de agencia de cambio, gracias a la cual el oro de la visión era cambiado en la moneda de las "especies" expresables, para si como viador, y para los hombres sus hermanos, valiéndose de conceptos abstraídos de la experiencia, que constituyen el saber adquirido que se expresa en el lenguaje. Cf. IV, B,6.

260 RIVIERE, "Le problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et nouvelles tendances", en *Bull. de Hist. Eccl.* 1918, 107 ss. El decreto de 1918 sale al paso de las nuevas tendencias en torno al modernismo condenado por S. Pío X. Algunos teólogos de la época como H. Klee, A. Günter, J. Th. Laurent y H. Schell, impugnaron la scientia beata de Cristo, porque les parecía estar en contradicción con lagunas expresiones de la Sagrada Escritura y con la realidad de la pasión de Cristo. Los autores modernistas como A. Loisy, la negaron alegando que el sentido obvio de los textos evangélicos no es compatible con todo aquello que enseñan los teólogos sobre la conciencia y ciencia infalible de Cristo.

una ley elemental del progreso dogmático la presencia, frecuente en él, de dos fases: una de dispersión de opiniones y otra de prevalencia de una línea (baste recordar el ejemplo clásico del progreso del dogma de la Inmaculada). Dios, con su asistencia, rige la convergencia hacia la línea auténtica. Pero en la primera fase no tiene importancia alguna observa con razón C. Pozo, una "mayoría relativa"; tal concepto podrá tener sentido en democracia, pero no un peso teológico especial, ya que la garantía de la verdad recae sobre el consentimiento cuando éste surge en la segunda fase. El Papa no está ligado por la dirección que tome la mayoría de los teólogos. La existencia de "mayorías relativas, incluso en los Concilios, no es un hecho teológico absolutamente decisivo"<sup>261</sup>.

En el período anteniceno los Padres se esfuerzan en hacer compatibles los textos aparentemente contradictorios de Jn 1,16 ("*lleno de gracia y de verdad*"- el Verbo encarnado) y Lc 2,52 ("*crecía en estatura, sabiduría y gracia*"). En general, sobre todo en Orígenes- los textos que parecen indicar una cierta ignorancia humana en Jesús, no serían sino experiencia, *pues el Salvador se acomoda a los usos de los hombres*.

En el período de los grandes concilios el tema de la ciencia de Cristo aparece en segundo plano para reforzar las tesis fundamentales ortodoxas sobre los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, que ocupan el interés primero. Si los herejes rebajan lo divino a lo humano, los difusores de la fe los exaltaban, y al revés.

Ello explica que en su lucha contra los arrianos, que referían el logos al desconocimiento del día del juicio, a fin de mostrar su carácter creado. S. Atanasio, S. Cirilo de Alejandría y S. Gregorio Nacianceno, distinguan la omniscencia del Logos y se valgan de expresiones -para mostrar su carácter creado- que parecen atribuir ignorancia al alma de Cristo. Sin embargo, Claverie ha mostrado que en su contexto lo más que pueden encontrarse son ambigüedades y contradicciones de expresión, que son lógicas antes del desarrollo dogmático que tiene su impulso en el Concilio III de Constantinopla<sup>262</sup>.

---

261 Sobre esta cuestión y su historia. Cf. C. POZO, "La teología del episcopado en el capítulo 3 de la constitución "De Ecclesia"": *Est. Ecl.* 40 (1969), 198S.

262 M.B. SHWALM, "Les controverses des Pères grecs sur la science de Christ", *Rev. Th.* 12 (1904), 12-47 y 257-298. P. GALTIER, "L'enseignement des Pères sur la vision beatifique du Christ", *Rech. Scienc. Rel.* 15 (1925) 54-68. A.M. DUBARLE, "La connaissance humaine du Christ d'après Saint Agustin". *Eph. theol. Lov.* 18 (1941) 5-25.

Especial hondura y una amplísima documentación tienen los escritos de J. CLAVERIE, que recorre la patrística entera y muestra su continuidad sin fisuras en la formación de la teología medieval hasta Sto. Tomás (la cual ha sido doctrina común entre los teólogos católicos sin apenas distinción de escuelas hasta Günter y -no mucho después- la crisis modernista). Claverie salió al paso del modernismo con muchos otros autores franceses que estudiaron con profundidad el tema en sus fuentes teológicas, lejos de la irritante superficialidad de tantos teólogos actuales, que marginan -sino deprecian- la tradición patrística y teológica en general en la misma medida en que la ignoraron (¿qué diferencia con los grandes autores de la etapa áurea de la Teología del Renacimiento y barroco español -tales Suarez, los Soto, M. Cano, Juan de Sto. Tomás, y tantos otros, injustamente silenciados por la actual teología dominante - excesivamente influida por la que se produce en el centro de Europa, cuyo poder mediático y excluyente tiende a silenciar el resto- tanto por su amplio conocimiento de los Padres, como por lo riguroso de su discurso teológico, enemigo del superficial ensayismo pseudoerudito tan extendido hoy.

Los largos estudios de CLAVERIE aparecieron a lo largo de los años 1907 a 1911 en *Rev. Thom.* vols 16 a 21 (Sobre la ciencia de Cristo). Entre nosotros destacaron, en los años 40, los estudios del teólogo catalán, injustamente marginado ahora, J. B. MANYA, Cf. entre otros, "La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor", *Rev. esp. de Teol.* 3 (1943) 3-10, y la elogiosa recensión en *Eph. Theol. Louv.* (1943) 196, que ofrece interesantes sugerencias que aquí tenemos en cuenta. Se adelantó a planteamientos posteriores de J. Maritain y otros AA., haciendo gala, como en tantos escritos suyos, de una intuición teológica excepcional.

Por el testimonio de los textos, tenemos que constatar en la patrística la común afirmación, con creciente claridad, de que la inteligencia humana del Salvador estaba dotada (desde la Encarnación) de la visión intuitiva de Dios, implícita en la plenitud de ciencia y de gracia (siendo aquella la gracia consumada) que es consecuencia de la unión hipostática"<sup>263</sup>.

Es significativo que en ningún momento los Santos Padres hablan de Cristo como un *creyente* o como de aquél que camina en el claroscuro de la fe. Antes al contrario, se nota en estos primeros siglos una fuerte afirmación de la sabiduría del Señor, de su infalibilidad. Aunque no se haya tematizado de dónde viene a Jesús tal conocimiento, enseñan esta doctrina implícitamente, pues atribuyen a Cristo, en cuanto hombre, la plenitud de la ciencia como consecuencia de la unión hipostática. Especialmente los que rechazaron el agnoetismo (secta monofisita del Siglo VI, que debe su origen al diácono Temistio de Alejandría). El patriarca Eulogio de Alejandría, principal adversario de los agnoetas, escribe: "La humanidad de Cristo, sumida a la unidad con la hipóstasis de la Sabiduría inaccesible y sustancial, no puede ignorar ninguna de las cosas presentes ni futuras" (Focio, Bibl. Cod. 230. n.10)<sup>264</sup>. El papa San Gregorio Magno aprueba la doctrina de Eulogio, fundándola en la unión hipostática, por la cual la naturaleza humana fue hecha partícipe de la ciencia de la naturaleza divina. Tan sólo desde un punto de vista nestoriano se puede afirmar la ignorancia de Cristo: "Quién no sea nestoriano, no puede en modo alguno ser de los agnoetas", que son calificados expresamente de herejes.

Suele decirse que el único testimonio patrístico sobre la ciencia de visión de Cristo, es el comúnmente citado texto de S. Agustín en "*De diversis quaestionibus*" (73,7:65, PL, 40,60), que es más bien ambiguo, pero pudo interpretarse como ausencia en el alma de Cristo de toda ignorancia porque no conoce a Dios "per speculum et in enigmate", sino por visión. Es el discípulo de S. Agustín, S. Fulgencio, el que lo afirma con mayor claridad, en su contestación a una consulta de su discípulo Ferrando: "Es difícil admitir y totalmente incompatible con la integridad de la fe el que el alma de Cristo no poseía noticia plena de su divinidad, con la cual, según la fe, era físicamente una persona" (Ep. 14, 3, 26). (Fulgencio va demasiado lejos al atribuir al Cristo un conocimiento "pleno", es decir, comprensivo de Dios).

Lo decisivo no son, evidentemente, este tipo de testimonios concretos más o menos numerosos y discordantes quizá con otros, sino la orientación general de una convergencia que -como antes señalábamos- dirige Dios en la línea conveniente que acaba por prevalecer en la tradición teológica posterior, bajo la guía del Magisterio. Eso es justamente lo que ocurrió en este caso, como puede comprobarse en la unanimidad moral que se observa en la teología desde el s. XII, hasta fechas recientes.

---

263 CLAVERIE, *Rev. Th.* 16 (1908) 404.

264 Para explicar el pasaje de Mc 13,32, los santos Padres proponen dos interpretaciones (prescindiendo de la interpretación mística, el Hijo= el Cuerpo de Cristo, los fieles- que es insuficiente:

a. El desconocimiento del día del juicio, como se deduce de Act 1, 7 ("No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano"), es un desconocimiento llamado económico (es decir, fundado en el orden de la salvación dispuesto por Dios). (Según la exégesis conocida de Orígenes, que interpreta los textos evangélicos en los que el Señor pregunta, muestra admiración, etc., no en el sentido de que intente saber algo que desconociera, sino que preguntaría "para enseñar preguntando"). "No entraba dentro de su misión de Maestro que lo conociéramos (el día del juicio) por mediación suya" (SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 36, sermo I, I*).

b. Cristo conoció el día del juicio en su naturaleza humana por su íntima unión con el Logos, pero no por su naturaleza humana. Cf. LEBRETON, "L'ignorance du jour du jugement", en *Rech. Scientie. Rel.* 1918, 281-288.

El *Magisterio de la Iglesia*, que declara doctrina de fe el conocimiento humano de Cristo, no ha definido explícitamente la visión beatífica de Cristo, pero lo enseña de manera clara, inequívoca y constante, hasta el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica<sup>265</sup>.

La existencia en Jesús de un *conocimiento humano* forma parte de la doctrina de fe, ya que está implicada en la integridad de la naturaleza humana definida dogmáticamente en su condena a Apolinar de Laodicea, "que afirmaba que en Cristo el Verbo había sustituido al alma o al espíritu. Contra este error la Iglesia confesó en el Concilio I de Constantinopla (a.381) que el Hijo eterno asumió también un alma racional humana" (cf DS 149) (CEC 471). También aquí se aplica el principio afirmado al comienzo del <<Tomus>> de san León (DS, 294). <<Cada naturaleza obra en comunión con la otra lo que le es propio, esto es, el Verbo opera, y la carne hace cuanto es de la carne>>.

Siglos más tarde, la Iglesia confesó en el sexto Concilio Ecuménico (Cc. de Constantinopla III, en el año 681) que Cristo posee dos voluntades y dos operaciones naturales, divinas y humanas, no opuestas, sino cooperantes, de forma que el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación (cf DS 556-559). La voluntad humana de Cristo sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo contrario estando subordinada a esta voluntad omnipotente (DS 556). (CEC 475).

El concilio de Constantinopla III estaba así orientando directamente la reflexión cristológica de la Iglesia hacia los problemas del conocimiento humano de Jesús -que estaban ya latentes en su doctrina sobre la libre voluntad y acción humana de Jesús- en una perspectiva histórica: en el misterio de su sufrimiento, pasión y muerte, Jesús se sometió a la voluntad del Padre con un acto auténtico de libre voluntad humana, que es el alma de la Redención, desde el "ecce venio" de Nazareth, hasta el "consumatum est" del Calvario. Pero, la libre voluntad humana del único mediador, el hombre Jesucristo (1 Tim 2,5), se funda en una inteligencia también humana que es la raíz inmediata de su libre albedrío, como afirma Tomás de Aquino.

Respecto a la *visión beatífica* no hay definiciones dogmáticas, pero se puede deducir de la enseñanza del Concilio Constantinopolitano II, según el cual, recogiendo toda la Tradición (Cf. Dz 224). "non melioratus est Christus", Cristo no se hizo mejor o más perfecto. No pasó, pues, de la fe a la visión de la esencia divina; en ése instante, su caridad o su amor de Dios habría aumentado al igual que la gracia habitual creada, lo que es contrario a toda la enseñanza tradicional relativa a la plenitud absoluta de gracia que recibieron desde el primer instante de su concepción. (Luego veremos en qué sentido esta afirmación es compatible con un aumento de gracia y caridad en la dimensión inferior del espíritu humano de Jesús, que corresponde a las facultades conscientes que, como viador, Cristo-hombre ejercía libre y deliberadamente, en la cual la gracia, la caridad y la ciencia infusa estaban en estado de progresión creciente. Es la que Maritain llama "crepuscular", que diferencia de la conciencia "solar", correspondiente al supraconsciente divinizado por la visión beatífica, que como gracia consumada no admite aumento. Cf. IV B,2).

El Santo Oficio declaró expresamente, el 7 de junio de 1918, que no puede enseñarse con seguridad la siguiente proposición: "No consta que en el alma de Cristo,

---

265 Aquí citado CEC, como es ya habitual.

mientras vivió entre los hombres, se diera la ciencia que tienen los bienaventurados o comprensores (DS 2183). Luego la doctrina contraria es doctrina segura<sup>266</sup>.

Pío XII, en la C. encíclica *Mystici Corporis* (DS 3812): "Y la llamada ciencia de visión de tal manera la posee, que tanto en amplitud como en claridad supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo" (N. 21). "Aquél amorosísimo conocimiento que, desde el primer momento de su encarnación, tuvo de nosotros el Redentor divino, está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana"<sup>267</sup>. También la encíclica *Haurientis aquas* (1956), hizo mención explícita de la visión beatífica de Cristo antes de la Resurrección. (DS 3924).

Más recientemente Juan Pablo II ha enseñado que Cristo que Cristo, "en su condición de peregrino por los caminos de nuestra tierra (viator), estaba ya en posesión de la meta (comprehensor) a la cual debía conducir a los demás"<sup>268</sup>.

El CEC (n.473) no emplea la terminología tradicional "viator simul et comprehensor" -se comprende dada la general negación en muchos sectores de la Teología actual de la visión beatífica propiamente dicha- pero no abandona esa doctrina. Después de referirse al saber que adquirió Cristo progresivamente en su existencia histórica a través de la experiencia, y añade:

"Pero, al mismo tiempo, este conocimiento verdaderamente humano del Hijo de Dios expresaba la vida divina de su persona (cf S. Gregorio Magno, ep. 10,39: DS 475). *"La naturaleza humana del Hijo de Dios, no por ella misma sino por su unión con el Verbo, conocía y manifestaba en ella todo lo que conviene a Dios"* (S. Máximo el Confesor, qu. dub. 66). Esto sucede ante todo en lo que se refiere al *conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho hombre tiene de su Padre* (cf Mc 14,36; Mt 11,27; Jn 1,18; 8,55). El Hijo, en su conocimiento humano, demostraba también la penetración divina que tenía de los pensamientos secretos del corazón de los hombres (cf Mc 2,8; Jn 2,25; 6,61)"<sup>269</sup>. (CEC, 473).

---

266 Algunos piensan -no opino yo lo mismo- que el decreto disciplinar de 7-VI-28 no tenía la intención de poner fin al debate entre los estudiosos de la Cristología. Quería más bien, al hablar de la visión beatífica de los bienaventurados, atribuir a Jesús una visión inmediata del Padre. Lo que importa era la modalidad del conocimiento que Jesús tenía del Padre y no los efectos que acompañan la visión de los bienaventurados que han alcanzado el término de su curso terreno y, con él, la fruición definitiva de Dios. (La misma interpretación suelen dar hoy habitualmente a la carta encíclica *Mystici Corporis* (1943), en la que se atribuye la <<visión beatífica>> a Jesús durante su vida terrena, desde el instante de su Encarnación, que citamos a continuación).

267 "En virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico. ¡Oh admirable dignación de la piedad divina para con nosotros! ¡Oh inapreciable orden de la caridad infinita! En el pesebre, en la cruz, en la gloria eterna del Padre, Cristo ve ante sus ojos y tiene unidos a Sí a todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo". (N. 34).

268 JUAN PABLO II *Discurso*, 4.V, 1980, <<Insegnamenti>>, III-1 (1980) 1128.

269 Este último párrafo hace referencia a un saber infuso que parece fundado en aquél saber intuitivo de visión. A ella se refiere inequívocamente el número siguiente.

"Debido a su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado, el conocimiento humano de Cristo gozaba en plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar (cf Mc 8,31; 9,31; 10,33-34; 14, 18-20, 26-30). Lo que reconoce ignorar en este campo (cf Mc 13,32), declara en otro lugar no tener misión de revelar (cf Hch 1,7)". (CEC 475).

La ciencia adquirida, ya admitida unánimemente por la teología, es descrita así: "Este alma humana que el Hijo de Dios asumió está dotada de un verdadero conocimiento humano. Como tal, éste no

*La reflexión de la Teología clásica*, que defiende unánimemente la visión beatífica del alma de Cristo, se resume en cuatro inferencias relacionadas entre sí.

1. Como el alma de Cristo, en virtud de la unión hipostática, se halla más íntimamente unida con Dios que los ángeles y los bienaventurados del cielo, debe contemplar a Dios con más perfección que ninguna otra criatura<sup>270</sup>. La visión intuitiva y facial de Dios no es un don accidental añadido y separable del supremo grado de gracia, sino que es en sí misma el desarrollo supremo de la gracia, el vértice y culmen de la unión del alma con Dios. De ahí que negarle a Cristo la ciencia de visión implique necesariamente negarle la plenitud absoluta de gracia y unión de su alma con la Trinidad.

2. Cristo, por los actos de su humanidad, desde el "ecce venio" (Heb 2,10) de la encarnación hasta su pasión y muerte es para los hombres el autor de la salvación (Heb 2, 10), cuya esencia es la visión inmediata de Dios. Según el principio: la causa tiene que ser más inmediata que el efecto, Cristo debía poseer de manera más excelente todo aquello que iba a proporcionar a otros (S.Th. III 9,2). (principio de excelencia).

Algunos objetan que la Humanidad del Señor es "causa salutis" a título de causalidad instrumental, que obra efectos superiores a su propia capacidad por virtud de la Divinidad del Verbo, causa principal, respecto de la cual es "instrumentum coniunctum" y no es preciso que *vea* para conducir a la Visión (la salvación). Pero el Verbo actúa en Ella por la gracia de unión hipostática, que le constituye Mediador. En su virtud, el alma humana de Cristo, queda invadida de aquella plenitud de santidad creada que redundaba en los hombres que vino al salvar a que se refiere S. Juan (Jo 1,16 ss), por vía de mérito y de eficiencia instrumental.

Se arguye también que la Humanidad de Cristo, instrumento unido al Verbo, sólo en la consumación del misterio pascual puede decirse que sea propiamente *causa salutis aeternae* apta para conducir a los hombres a la gloria (Heb 5,9)<sup>271</sup>. Sólo entonces queda

---

podía ser de por sí ilimitado: se desenvolvía en las condiciones históricas de su existencia en el espacio y en el tiempo. Por eso el Hijo de Dios, al hacerse hombre, quiso progresar "en sabiduría, en estatura y en gracia" (Lc 2,52) e igualmente adquirir aquello que en la condición humana se adquiere de manera experimental (cf Mc 6,38; 8,27; Jn 11,34). Eso... correspondía a la realidad de su anonadamiento voluntario en "la condición de esclavo" (Flp 2,7). (CEC 472).

270 No puede ser un conocimiento exhaustivo del mismo, porque la naturaleza humana de Cristo es finita (S. Th. III 10, I). La "visión en el Verbo" del mundo creatural -objeto secundario de la visión beatífica-, según Santo Tomás se extiende a todo lo que puede interesar a cada bienaventurado ("quae ad ipsum spectant"). Aplicando este principio general a Cristo, deduciremos que el alma de Cristo, aún en su vida terrena, conoció en la esencia divina todas las cosas fuera de Dios, en cuanto tal conocimiento le fue necesario o útil para realizar su misión redentora universal. Siendo Cristo cabeza y señor de toda la creación y juez de todos los hombres, ya en la tierra conoció en la esencia divina todas las cosas reales del pasado, del presente y del futuro, incluso los pensamientos de los hombres. Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *El Salvador*, ibid. Cf. S. Th. III 10, 4.

271 <<Mientras que al octavo día de su vida recibió la señal de le hacía pertenecer a una nación>>, en el misterio Pascual -como al octavo día de la nueva creación en Cristo que todo lo renueva- surge el hombre universal. <<Sobre ese hombre universal podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros>>. (Cf F. X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona Herder 1967, p.160). Constituido Cabeza de la humanidad en la Pascua <<ha hecho saltar todas las barreras que nos separaban>>. Ya no hay <<muros de separación -circuncisos e incircuncisos-, una nueva estirpe acaba de nacer que está más allá de todas las divisiones humanas, el genus christianorum, la raza de los hijos de Dios unidos al Padre en Cristo por obra del Espíritu>>. Cf L. CERFAUX, *La theologie de l'Eglise*. 192. <<Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús>> (Gal. 3,27-28), invadidos por la plenitud de la vida de quien ha sido constituido en el día de la Resurrección -<<el octavo día" de S. Agustín, en que hace nuevas todas las cosas- en Espíritu vivificante que nos hace partícipes de su muerte y resurrección>>, <<que muchos, siendo realmente muchos, tengan sin

constituido Cristo, Cabeza de la nueva humanidad rescatada con su Sangre, como nuevo Adán, -en plenitud de gracia consumada en visión- ("Hijo de Dios, poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos" Rom 1,4).

La objeción tiene indudable peso. Efectivamente- la plena glorificación del Señor es consecuencia del mérito de su *obediencia hasta la muerte* (Fil 2,8). Pero no debe olvidarse, que según S. Juan, la plenitud desbordante de gracia consumada (*plenum gratiae et veritatis*), le corresponde desde que es constituido *mediador* en el instante del *ecce ancilla*, que es el del *ecce venio*, cuando al encanto de las palabras virginales *el Verbo se hizo carne, propter nos homines et propter nostram salutem*, en plenitud de vida comunicativa, que implica gracia consumada en visión. Aunque no invadió aquella plenitud de modo plenario su Humanidad hasta la Pascua -sólo entonces entró su humanidad íntegramente en la *gloria* de su plena *semejanza divina*-, ya poseía, al menos, en el ápice de su espíritu, aquella plenitud de gracia consumada que invadirá la integridad de su Humanidad en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23) en el trono triunfal de la Cruz. Es entonces cuando es constituido nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad a la que ha venido a "recapitular" (Ef. 1,6) en la nueva estirpe de los hijos de Dios.

Todos los *acta et passa Christi*, son ejercicio de su mediación sacerdotal, de infinito valor satisfactorio y meritorio -en virtud de la plenitud de caridad y gracia de su alma santísima-. Todos ellos son *causa salutis aeternae*. Pero lo son en tanto que finalizados intencionalmente al holocausto supremo de la Cruz, en obediencia amorosa al mandato de su Padre, que es el *alma* de la Redención del Unus Mediator. Siendo el primero y único mediador desde el *ecce venio* (Heb 2,10), es inadmisibile que haya tenido necesidad de mediación en el curso de su vida mortal para unirse más con Dios. El *pleroma* de gracia y de verdad del que todos recibimos la salvación, no admite crecimiento propiamente intensivo, sino -así lo veremos- *extensivo* a las dimensiones inferiores de su Humanidad, sometidas a la ley del progreso histórico -y *comunicativo* respecto a los miembros que iba a conquistar, atrayéndolos a Sí, desde la Cruz salvadora, cuando *entrega el Espíritu*, con la entrega de su vida en rescate de los hombres, que "todo lo atrae hacia sí" (Jn 12,32).

3. Cristo es cabeza de los ángeles y de los hombres. Los ángeles, que según refiere (Mt. 4,11), vinieron y le servían, se hallaban ya en la posesión de la visión intuitiva de Dios durante la vida terrenal de Jesús (Mt. 18,10). Ahora bien, parece incompatible con la preeminencia de la cabeza, que esta no posea una excelencia de que disfrutaran parte de sus miembros.

4. Cristo, como autor y consumidor de la fe (Heb 12,2) no podía él mismo caminar entre la oscuridad de la fe. La perfección de la conciencia que Jesús tenía de sí mismo no es explícita, sino por un conocimiento inmediato de la divinidad, unida hipostáticamente con El. Todo ser inteligente debe tener la ciencia que conviene a su estado; ahora bien, la misión de Jesús es la del Maestro de la humanidad, encargado de conducirla, como mediador único, a la vida eterna. Fue constituido como Maestro de maestros, de los Apóstoles, de los Doctores, de los más grandes contemplativos, y esto para siempre. Después de El, ningún otro más esclarecido debe venir para enseñarnos

---

embargo una sola vida en El, tal es precisamente del misterio del Cuerpo místico>> (Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, 71). Sobre la intervención de María, como nueva Eva asociada en su materna mediación a la mediación capital del nuevo Adán, cf. J. FERRER ARELLANO, "La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán", en *Scripta theologica*, 27 (1995) 789 a 860.

mejor el camino que lleva a la beatitud eterna. El Maestro perfecto tiene la evidencia de lo que enseña, sobre todo si El mismo es el Camino, la Verdad y la Vida.

La absoluta seguridad con que Cristo testimonia no sólo la existencia de Dios, sino la intimidad divina, de como es el corazón paterno de Dios, de cómo perdona, arguyen a favor de la *scientia beata*. Se ha intentado explicar este comportamiento de Cristo sin recurrir a su ciencia de visión, pero las dificultades que se originan son aún mayores que las que se evitan al negarle esta ciencia durante su caminar terreno.

Como confirmación suele hacerse la observación de que la Sagrada Escritura guarda un llamativo silencio sobre aquello que Jesús debería de haber tenido de no haber gozado de la visión de Dios: la fe. Jesús, que es Pontífice fiel (Cf. Heb 3,2) no aparece nunca como un creyente, como aquel que procede en la oscuridad de la fe, sino como quién conoce profunda y directamente la intimidad divina<sup>272</sup>.

En efecto, la fe no es un conocimiento directo e inmediato del objeto, sino que es un conocimiento *mediado*, es decir, necesitado de la *mediación* de la autoridad del testigo. Se cree por el testimonio, no porque aparezca ante los ojos la evidencia de lo creído. No parece conveniente ni posible que Aquel que es el único Mediador es razón de la inmediatez de su unión con el Verbo -la unión hipostática-, necesitase para conocer y hablar de la intimidad de Dios ninguna otra mediación. Es elocuente que Jesús hable apoyado en su propia autoridad (Cfr. p.e., el Sermón de la Montaña), sin referirse a su fe y sin que el Nuevo Testamento hable jamás de la fe de Jesús<sup>273</sup>.

También es unánime el acuerdo de la Teología clásica -hasta la crisis modernista- acerca de la afirmación de la *clara conciencia humana desde el "ecce venio"* (Heb 2,10) de la Encarnación *de su condición personal de Unigénito del Padre*, que se hace Hijo del hombre, como nuevo Adán, solidario de la estirpe de Adán, para restaurar en ella de modo admirable ("mirabilis quam condidisti") la condición de Hijos de Dios de que el pecado les había privado desde los orígenes (a los hombres que libremente aceptaran el don salvífico por la fe y los sacramentos de la fe, en el misterio de la Iglesia).

No es algo sin importancia, que hasta hace pocos lustros los teólogos de diversas escuelas estuvieran de acuerdo en éste punto. Su desacuerdo sobre lo que es discutido muestra el valor de su acuerdo en lo que no es. Más aún si tenemos en cuenta la perfecta continuidad con la tradición de los Padres.

Creo que basta con lo dicho para mostrar la ligereza que, desde una *metodología teológica correcta* parece considerar como un *teologumenon* no vinculante una tesis cuya censura teológica ha sido muy justamente, a mi juicio, calificada de "error en doctrina católica".

Es sorprendente que, autores tan competentes, rebajen las calificaciones teológicas comunes hasta ahora, de tesis tradicionales sobre las que el Magisterio ha intervenido, sin un estudio metodológicamente correcto, el propio del saber teológico, que es ciencia rigurosa que debe huir de todo ensayismo superficial. En un simposio que se propone estudiar -entre otros temas- el método teológico adecuado para abordar el estudio del Dios de Jesucristo -tan adecuado en este primer año del trienio de preparación al jubileo del

---

272 Cfr. J. H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, o. c., 385. J. A. RIESTRAS, "La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II: Ebrei 4,15 nella costituzione dogmatica <<Dei Verbum>>", *Annales Theologici* 2 (1988), 99-119.

273 Cf. OCARIZ, MATEO SECO, RIESTRAS, o.c., 231.

tercer milenio- parece especialmente oportuno insistir en algunos puntos esenciales de metodología teológica: el valor del *semper, et ubique et ab omnibus*<sup>274</sup> como criterio de la Tradición viva, guiado por el Magisterio, que señala el horizonte hermeneúico irrenunciable para una lectura eclesial de la Biblia. Los métodos de crítica textual de la Escritura, de indudable utilidad rectamente utilizados, sólo son válidos desde una precomprensión de la fe eclesial<sup>275</sup>.

Creo, además, que deberían tenerse en cuenta, en temas donde se han acumulado elementos de confusión y discordia, otros *lugares teológicos* en conexión con el *sentido de la fe* del pueblo de Dios, que tanta incidencia tiene en ocasiones en la orientación de la vida cristiana y en el mismo Magisterio. Me refiero a aquellas aportaciones de *Teología espiritual vivida* que tienen su origen en diversos carismas del Espíritu, bien contrastados

---

274 Especialmente debe tenerse en cuenta, el *semper* que conecta en el tiempo, son la primitiva tradición apostólica a través de la tradición de la época patristica tomada en su conjunto y con el Magisterio unitario y homogéneo que regula el proceso y se integra en el de la tradición viva. Puede haber, en efecto, períodos de cierta desorientación en los así llamados teólogos de profesión, entre lo que se forman a veces grupos de presión mediáticos muy influyentes en la masa de los creyentes. Ahí, sobre todo, donde falta suficiente y adecuada catequesis, viene a menos -por abandono de la espiritualidad cristiana- el sentido de la fe.

275 Antes del documento de la Pontificia comunión bíblica de 1993 (La interpretación de la Biblia en la Iglesia), muchos autores se habían planteado la cuestión siguiente: ¿son separables las puras técnicas investigativas aportadas por los métodos, de un lado, y los presupuestos filosóficos, sociológicos, confesionales, etc., que impregnan en sus orígenes dichos métodos, de otro? No pocos respondían que, en teoría, parece que sí, pero en la práctica es muy difícil tal discernimiento. Incluso un buen sector se adhería a considerar que <<no hay método inocente>>, en el sentido de que, al menos en su origen y en el desarrollo de muchos de sus propugnadores, los métodos se habían aplicado en mayor o menor dependencia de tales presupuestos. La Pontificia Comisión Bíblica, -escribe J. CASCIARO "El método histórico crítico en la interpretación de la Biblia", en *Scripta theologica*", 27 (1995) 131-9) se ha situado en una posición que recuerda a una especie de bautismo como hicieron de Aristóteles, Alberto Magno y Tomás de Aquino. *Mutatis mutandis* podemos estar ante una circunstancia semejante a la recepción del aristotelismo por parte de la Filosofía y Teología cristianas del siglo XIII, en los que se refieres al uno en la exégesis de los diversos métodos histórico-críticos. (No de todos, pone en guardia ante la desmitologización bultmaniana, que depende de presupuestos de raíz existencial heideggeriana, que dejan la Biblia, que es historia de salvación, sin contenido).

"La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia a estudio histórico-crítico de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis mística, mis predecesores lo aprobaron decididamente". (n.7). Bien entendido que todos y cada uno de los métodos no son sino instrumentos parciales útiles, algunos incluso indispensables, a la hora de realizar la tarea exegética. Pero ninguno, ni la suma de todos es la Exégesis.

El método histórico-crítico no puede pretender el monopolio. Debe tomar conciencia de sus límites y de los peligros que lo amenazan. Debe tenerse en cuenta el desarrollo reciente de hermeneúicas filosóficas, sobre todo la Tradición bíblica y la Tradición de la Iglesia.

Como PAUL RICOEUR afirma acertadamente para captar a fondo el sentido de las parábolas evangélicas, es necesario reconocer que Jesús es el Mesías (Cfr. P. RICOEUR, *The Bible and Imagination* (en O. BETZ, *The Bible as a Document of The University*, Scholar Press, Chico 1981, 54-58). Es decir, el enfrentamiento con el texto bíblico necesita, además del empleo de los métodos adecuados para hacer una primera penetración en las circunstancias históricas, lingüísticas, psicológicas, etc., contemplarlo con unas claves hermeneúicas de lectura que trascienden a los métodos, evitando los a priori filosóficos.

"No es -escribe RATZINGER- la exégesis la que engendra la filosofía, sino la filosofía la que engendra la exégesis" (Cf. I. DE LA POTTERIE, RATZINGER, et al., *L'Exegesi cristiana oggi*, Casale Monferratu 1991). De ahí la necesidad de partir de una precomprensión basada sobre las certezas de la fe (Cf. IBI, III, D, 1 y 1°). Así, la <<Dei Verbum>> enseña que para obtener <<el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente, al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe (n.12d). Sólo con ese presupuesto noético es factible discernir y controlar el uso de los métodos -de cuales y de qué modo- que tienen un carácter meramente instrumental, pero ahondan el sentido bíblico, ya precontenido en el "Sensus\_fidei".

por el discernimiento de los Pastores, que reciben algunos miembros del pueblo de Dios. En el tema que ahora me ocupa, me ha sorprendido la notable convergencia y complementariedad, de numerosos testimonios de la mística norteamericana y española en especial, perfectamente acorde con esa tradición viva de la Iglesia, que vienen a confirmar, y en ocasiones a enriquecer o encauzar.

En esta tema de *antropología sobrenatural* -la psicología humana de Cristo- no deja de ser esclarecedor *rastrear en los reflejos que de ella puede encontrarse en sus más perfectos imitadores*, si todos los cristianos estamos llamados a ser "*ipse Christus*"<sup>276</sup> que participan de su plenitud desbordante de mediación y de vida, no es extraño que los rasgos peculiares de la psicología de Cristo, se manifiesten a veces de manera llamativamente parecida a la clásica doctrina de la tradición teológica sobre nuestro tema, en sus propias vivencias y comunicaciones divinas. Entre muchos testimonios de interés - algunos de los cuales cito aquí- me han parecido de particular interés- los escritos de la Ven. María Jesús de Agreda, que tan apasionadas controversias suscitaron en siglos pasados en las más prestigiosas universidades de Europa.

### **III. COMPLEMENTARIEDAD Y NECESARIA CONEXIÓN DE LOS TRES NIVELES DE CIENCIA HUMANA DE CRISTO PARA SU MISIÓN SALVÍFICA QUE DA TESTIMONIO DE LA VERDAD. SU COMPATIBILIDAD CON SU ESTADO KENOTICO Y SU PASION.**

#### **1. Complementariedad.**

Si es verdad que podemos distinguir ciencia de visión, ciencia infusa y ciencia adquirida, con todo, no podemos separarlas: "Por el hecho de no existir más que una sola facultad de conocer, esas tres ciencias no forman más que un único conocimiento total, de la misma manera que dicho conocimiento humano total se une al conocimiento divino en la unidad de un solo agente conocedor que es el Verbo encarnado"<sup>277</sup>.

Como hiciera ya en el s. XVII el gran Doctor de Alcalá Juan de Sto. Tomás, la teología francesa de entreguerras ha estudiado de manera convincente la necesaria conexión entre los tres tipos de conciencia como funciones vitales complementarias para hacer posible el ejercicio de su misión reveladora, parte esencial de su tarea salvífica. (A

---

276 Cf. A. ARANDA, *El cristiano, Alter Christus, ipse Christus en el pensamiento del beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, en "Santidad y mundo" Actas del Simposio teológico de estudio en torno a las enseñanzas de San JOSEMARÍA. ESCRIVA DE BALAGUER (Roma, 12-14-oct-1993) Pamplona 1996, 129-190.

277 E. MERSCH, *La Théologie du corps mystique*, ti, p. 290. La persona divina del Verbo conserva la plenitud de su divinidad en su estado de encarnación. Conserva, pues, la actualidad y la plenitud de su <<ciencia>>, de su <<pensamiento>> común a las tres Personas divinas. Pero si la persona divina asume la naturaleza humana es para existir, actuar y vivir humanamente.

¿Habría que concebir en Jesús dos conocimientos, dos vidas de pensamiento paralelas y sin comunicación alguna entre ellas? No. La unidad de la persona y de la vida personal se opone a tal concepción. Por otro lado, la luz de toda inteligencia creada es participación en la inteligencia divina. Las tres ciencias que la tradición teológica atribuye a Cristo hombre: la adquirida por su inteligencia en virtud de sus fuerzas naturales, que son humanas y semejantes a las nuestras; los conocimientos que le vienen infundidos por Dios mismo, y el conocimiento inmediato e intuitivo de su propia divinidad. No son sino tres grados de participación en el pensamiento divino, pero que constituyen en realidad una sola vida de pensamiento, un solo ser que piensa, una verdadera unidad de conciencia. Cf. M.J. NICOLAS, *Synt. Dogm.* o. c. 206.

ese interesante desarrollo de la Cristología de este siglo, anterior al C. Vaticano II, dedicamos este apartado III).

Las dificultades de conciliación provienen de una concepción unívoca y falsa de los diversos modos de conocimiento de que gozaba Cristo. Si se imagina, en efecto, que cada uno de ellos aseguraba a su pensamiento una aportación idéntica, como una palabra directamente oída o leída nos llegaría también por la radio y por el periódico, o como un escrito puede ser accesible en diversas versiones a un políglota, llegamos a un doblaje o a una triplicación poco inteligible. El "principio de perfección" invocado por la teología para justificar la "triple ciencia" humana de Cristo no sirve más que para fundamentar una especie de lujo.

"Si la teología... postula diversas especies de ciencia en Nuestro Señor, las postula como funciones vitales, no como adornos de una naturaleza infinitamente privilegiada"<sup>278</sup>

La visión beatífica, intuición muy simple, única, puramente espiritual y siempre idéntica, en la que la ciencia divina desempeña por sí misma el papel de "especie impresa" y de "especie expresa", no es más útil que necesaria para la fabricación y colocación de una puerta, para el trabajo, para la siembra y la siega, para el discernimiento de especies de peces o para el aprendizaje de la lengua materna, actividades mentales en las que intervienen conceptos, imágenes y sensaciones<sup>279</sup>. A fortiori, la ciencia propiamente divina, que no pertenece a la humanidad de Cristo, no está al servicio de tales operaciones, salvo en casos de intervención milagrosa. Es imprescindible, para realizarlas, el saber adquirido mediante la experiencia en diálogo con los otros hombres. Dicho de otra forma, como lo escribía A. Vonier,

*La ciencia de visión de Cristo*, tiene un carácter profundamente trascendente. Extraña al lenguaje y constituida sin él, trasciende el orden de los signos sensibles; es un conocimiento sin especies, y por su misma naturaleza, estrictamente inefable, inexpresable en su unidad trascendente<sup>280</sup>. Y Cristo, en el curso de su vida terrena, tenía que comunicar el mensaje de salvación entrando en contacto con los hombres sus hermanos y ejercitando, a la manera humana, sus facultades de conocimiento. No basta, por tanto, considerar la visión beatífica de Cristo como fuente del mensaje de salvación. La revelación del mensaje postulaba también en la humanidad de Cristo la existencia de formas de conocimiento directamente adaptadas a la función reveladora. Postulaba, en

---

278 A. VONIER, *La personnalité du Christ*, trad. del inglés. Dourengs, 1951, pág. 88.

279 G. AUBOURG, ha expresado de forma brillante y profunda a la vez, ese misterio psicológico del conocimiento de Jesús (en Sang et Gloire. Cinq méditations sur la Résurrection de Jésus, París 1942, DESCLÉ DE BROUWER, 27-30): "La visión intuitiva de Dios brillaba para Jesús desde el seno de su Madre. Era como una lámpara solar, iluminada en la noche de un santuario... De este espectáculo eterno, no podía expresar nada en pensamiento ni en palabras humanas. Recibido en esa perla eterna, su espíritu se llena de una luz única y total, mientras que su querer se abisma en un acto simple, en el que se cumple absolutamente todo el derecho divino del que esta experiencia beatífica es revelación: He aquí que vengo para hacer tu voluntad... Cf. F: VIGUÉ, *Quelques précisions concernant l'object de la science acquise du Christ*, RSR 10 (1920), 1-27; S. SZABO, *De scientia beata Christi*, Xenia Thomistica, Roma, 1925; J: LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, cit., t.I, 559-590; A. MICHEL, *Science de Jésus Christ*, DTC 15, col. 1626-1665; A. DURAND, *La science du Christ*, NRT, 71 (1949) 497-503; J. GALOT, *Science et conscience de Jésus*, NRT 82 (1960)m 113-131.

280 "El mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado, y, por consiguiente, el entendimiento creado no puede ver la esencia divina, a menos que Dios, por su gracia, se le una como objeto de conocimiento"

especial, la existencia de una ciencia infusa, a pesar de ser independiente, en su origen, de la experiencia humana.<sup>281</sup>

La "ciencia infusa", de la que Santo Tomás <sup>282</sup> precisa que se extendía, en particular, a lo que los hombres conocen por revelación divina "mostraba a Jesús el plan de la Redención" <sup>283</sup>. Correspondiendo en Cristo viator a las exigencias terrestres de su filiación divina y de su misericordia redentora, no tenía por objeto -aunque se comunica como a los ángeles, por ideas intuitivas- la esencia divina que alcanza la visión beatífica por un acto absolutamente simple, sin la obra de Dios Creador y Salvador, que procede de su plan de amor, centrado en su Verbo Encarnado. Lleva consigo, pues, una cierta multiplicidad de puntos de vista humanos infusos y asegura la penetración infalible y perfecta de la luz sobrenatural en toda su actividad mental de Mesías de Israel y nuevo Adán solidario de la humanidad que venía a recapitular como Cabeza de la Iglesia, que nació de su costado abierto.

Pero su actividad se desarrollaba, en la vida social, en el trato con los hombres por mediación del lenguaje, es decir, del conocimiento adquirido y comunicable. Cristo, adquiere, en efecto, como todo hombre la ciencia experimental proporcionada a las necesidades mentales de nuestra vida terrestre, aunque en él la perfección de la naturaleza humana la haga especialmente notable y segura, pero no universal, como creía Sto. Tomás.

Los Evangelios nos dan testimonio de la "*ciencia adquirida*" de Jesús un saber que progresa, que pregunta y se informa -por eso se admira y se emociona-. En resumen: un saber que va adquiriendo según el modo normal con que el entendimiento humano, el de todo hombre, se va desarrollando y perfeccionando.

El dogma mismo de la Encarnación nos lleva a deducir esta consecuencia. La Encarnación no fue una apariencia engañosa, según la frase de Gregorio Nacianceno. Hacerse hombre significa, en efecto -así lo iba a declarar años después del Concilio Vaticano II- "trabajar con manos de hombre, pensar con entendimiento de hombre, tomar decisiones con libertad de hombre, amar con corazón de hombre" (GS 22). Negar todo progreso de ciencia en Cristo sería negar la realidad de su inserción en la historia y la historicidad de su existencia humana. Alarmarse de esta limitación, necesaria para que haya progreso y perfeccionamiento, sería escandalizarse de la kénosis del Hijo de Dios.

---

. Lo mismo sucede con el conocimiento de las cosas creadas al contemplar la esencia divina: "Conocer las cosas por medio de sus propias especies recibidas en el cognoscente, es conocerlas en sí mismas: en cambio, conocerlas según el modo como sus representaciones preexisten en Dios en Dios, es verlas en Dios. Y estos dos géneros de conocimiento son diferentes. Luego el modo como ven las cosas en Dios los que ven la esencia divina, no consiste en verlas por medio de imágenes extrañas a Dios, sino por su misma esencia, presente al entendimiento, por las que asimismo ven a Dios". Cf. G. DE GIER, *La science infuse de Christ d'après S. Thomas d'Aquin*, Diss. P.U.G., Tilburg 1941; J.C. MURRAY, *The infused knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th centuries*, Diss. P.A. ANGELICUM, Windsor 1960.

280 Cristo, en el curso de su vida terrena, tenía que comunicar el mensaje de salvación entrando en contacto con los hombres sus hermanos y ejercitando, a la manera humana, sus facultades de conocimiento. No basta, por tanto, considerar la visión beatífica de Cristo como fuente del mensaje de salvación. La revelación del mensaje postulaba también en la humanidad de Cristo la existencia de formas de conocimiento directamente adaptadas a la función reveladora. Postulaba, en especial, la existencia de una ciencia infusa, a pesar de ser independiente, en su origen, de la experiencia humana.

282 S. Th., III, q. 11, a. 1.

283 E. HUGON, *Le mystere de l'Incarnation*, Téqui, 1913, 277. Cf. Y CONGAR, "Ce que Jésus appris", *Vie Spirituelle*, 1963, 702 ss.

*La ciencia de Jesús, pues, es inefable en sus dos más altos grados: ciencia de la visión intuitiva de Dios, ciencia infusa sobrenatural que le dirige eminentemente en los objetos de su misión de Salvador. Uno y otro no pueden encontrar expresión transmisible en la conciencia humana de Jesús más que por la ayuda de su ciencia experimental, la que adquiere como nosotros con los contactos de la vida".*

Notemos, en especial, la estrecha conexión que existe entre las tres ciencias, en el ejercicio de la función reveladora de Cristo. Hay relación entre esta función y la visión beatífica. Dicha visión no hace inútil el ejercicio de la ciencia infusa, sino que la postula. Por otra parte, Cristo no podía expresar la revelación sin hacer uso del lenguaje. El mensaje evangélico, cuyo origen es trascendente, queda así condicionado, en cierta medida, por la ciencia adquirida de Cristo<sup>284</sup>.

Ya Juan de Santo Tomás<sup>285</sup> -que tanto influyó en la teología francesa de aquella época- había hecho notar el uso instrumental que hace Dios de la visión beatífica del intelecto de Cristo en tanto que actuado por la Esencia divina, para producir, en el mismo intelecto humano, las especies infusas (ideas intuitivas no abstractivas) solo comunicables en sí mismas a espíritus puros. Cuando queremos manifestar su contenido noético, de riqueza muy superior a la que es connatural al hombre, al modo humano, se hace imprescindible el uso instrumental de la ciencia adquirida y sus conceptos formados por abstracción bajo la luz del entendimiento agente, que pueden ser expresadas y dichas a otros hombres (e incluso a sí mismo, pero tener de ellos conciencia explícita)<sup>286</sup>.

Se suele aclarar esta delicada cuestión evocando, a pesar de las deficiencias de la comparación, la *psicología del místico*, en quien se unen la ciencia humana adquirida, la fe sobrenatural en los misterios revelados y la más elevadas contemplación mística:

Estos tres modos de conocimiento no se reemplazan ni se estorban, sino se complementan. E incluso -en ocasiones- se reclaman. Son de extraordinario interés los escritos de la Venerable María Jesús de Agreda, que han sido muy comentados desde el siglo XVII -muy numerosos- en los que describe los estados anímicos y el modo en que recibía las comunicaciones divinas: "Es semejante a la manera que los ángeles comunican unos con otros y dan los superiores a los inferiores. El Señor da esta luz como primera causa; pero esta Reina da aquella luz participada de la que goza en tanta plenitud, la comunica a la parte superior del alma, del modo que el ángel inferior conoce lo que le comunica el superior... lo mismo me sucede con los santos príncipes... muchas veces la iluminación pasa por esos arcaduces y conductos, otras veces me lo da todo el Señor (le sugiere también los términos adecuados)... y muchas me dan la inteligencia sola, y los

---

284 Puede consultarse a A. MICHEL, *Intuitive (Vision) en Science du Christ*, en DTC, 1923, 1941a P. VIGUE, "La Psychologie du Christ", en *Le Christ*, 1932, 461-480; en E. MASURE, "La Psychologie de Jésus et la métaphysique de l'incarnation", *L'Année théologique*, 1948, 5-20, 129-144 y 311-322. A. GAUDEL, *De mystère de l'Incarnation*, II, Paris 1939, 136-162. A. DURAND, "La science du Christ", *Nouvelle Rev. Th.*, 1949, 497-503.

285 Cf. *Cursus Theol.*, Vives, t. VIII disp. 13 a 1. La teoría del conocimiento del gran teólogo y profundo filósofo, JUAN DE STO. TOMÁS ha sido estudiada por F. CANALS VIDAL, en *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona 1987, 225 ss. Sostiene que todo entendimiento divino y creado, tiene una naturaleza locutiva.

286 Por esta razón Santo TOMÁS cambió de opinión en su madurez respecto al Comentario a las Sentencias: "quamvis aliter alibi scripserim (*III Sent. disp. 14 y 18*) dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse" (S. Th. *III*, 9, 4).

términos para aclararme los tomo yo de lo que tengo entendido, me valgo de lo que he oído<sup>287</sup>.

Según el testimonio de los más grandes místicos, es un signo de progreso espiritual eminente no hallar ya en la actividad exterior un obstáculo a la presencia actual de Dios, pues las elevadas gracias divinas libran al alma de todo lo que distraía de cumplir concretamente la voluntad de Dios (incluso, si es preciso, de la flaqueza del éxtasis): "Aunque me cuidase de todo el negocio de mi hermano, esas cosas no podían distraerme. Aunque me pasara el día hablando de asuntos necesarios, no me apartaban de la gran visión de Dios"<sup>288</sup>.

## **2. Compatibilidad con su existencia histórica de "viator", causa salutis aeternae. ¿Cómo se armoniza la ciencia beatífica de Cristo con su agonía de Getsemaní y sus dolores del Calvario?**

La visión intuitiva de Dios produce la suprema felicidad en las criaturas racionales. De ahí que surja la siguiente dificultad: Con esta felicidad suma, que procede de la visión inmediata de Dios, ¿cómo pueden compaginarse el hondo dolor y la honda tristeza que Cristo sintió en la agonía del huerto de los Olivos y en el abandono de la cruz?

¿Cómo es posible que la gloria del Verbo no redunde en toda la humanidad de Jesús desde el primer momento de la Encarnación? Estamos ante el gran misterio de la intimidad del Jesús terreno, desvelada apenas en los evangelios El Hijo de Dios es el Siervo de Yahvé, varón de dolores.

Los movimientos kenóticos luteranos se preguntan cómo es posible que el Verbo permaneciese glorioso mientras padecía la humanidad de Jesús. Optan por un posible eclipsamiento, anodamiento de la divinidad del Verbo. La solución de Santo Tomás mantiene los dos términos del problema: el gozo y el dolor de la humanidad del Señor durante su caminar terreno. La coexistencia de ambos extremos que parece deducirse claramente en los evangelios, es un misterio del que sólo cabe alguna inteligencia imperfecta y analógica<sup>289</sup>.

No es difícil compaginar el sufrimiento corporal con la scientia beata, porque el dolor del cuerpo se experimenta en las potencias inferiores y sensitivas del alma, mientras

---

287 *Mística Ciudad de Dios*, n.24. Cf. DRAUGELIS, "History of the cause of canonization of Mary of Agreda", en *The Age of Mary*, 1958, 73 ss. Las ideas infusas connaturales a las angélicas son preternaturales para el hombre, y necesitan un doblaje humano por la mediación de conceptos abstraídos por el intelecto agente a partir de la experiencia sensible.

288 L. RICHARD, *Le mystere de la Redemption*, p. 243. El testimonio citado por L. RICHARD es el de MARÍA DE LA ENCARNACIÓN (1672).

289 Cf. L. MATEO SECO, *Muerte de Cristo y teología de la Cruz* en "Cristo Hijo de Dios, (Simp. Teol. Navarra)" 741 ss. "No hay inconveniente en que dos contrarios inhieran en un mismo sujeto si no lo hacen con respecto a lo mismo. (S Th. III, q.46, a.8, ad 1).

Es imposible que el mismo sujeto y bajo el mismo aspecto camine hacia su fin y a la vez descansa en él. Por ello, señala, que Cristo está en el estado de caminante en cuanto a la pasibilidad del alma y del cuerpo, mientras que, en cuanto a lo profundo del alma se encuentra ya en estado de término. No hay, pues, una contradicción.

Era a la vez viator (es decir estaba en estado de progresión), y comprehensor (es decir, estaba en el término), pero bajo dos aspectos diferentes es decir en relación a dos términos formalmente diferentes: de una parte la beatitud en tanto en cuanto concierne al alma sola (en tanto en cuanto espiritual: la beatitud esencial); de otra parte en tanto que comunicaba al ser corporal (los bienes que integran la beatitud).

que la dicha espiritual se siente en las potencias superiores y espirituales de la misma. Para que Cristo cumpliera con su misión redentora, la felicidad quedó restringida, por decisión de la voluntad divina, al alma espiritual y no produjo la glorificación del cuerpo, la cual no constituye la esencia de la gloria, sino únicamente un incremento accidental de la misma (S.Th. III 15,5 ad. 3).

La dificultad principal radica en compaginar la dicha espiritual con el dolor espiritual. Melchor Cano procuró resolver la dificultad suponiendo, en el acto de la visión intuitiva de Dios, una distinción real entre la operación del entendimiento (visio) y la operación de la voluntad (gaudium, delectatio); y enseñando que el alma de Cristo en la cruz siguió contemplando intuitivamente a Dios, pero que, debido a un milagro de la omnipotencia divina, quedó suspendida la dicha que brota naturalmente de semejante visión <sup>290</sup>. Contra esta teoría de la suspensión se objeta que la felicidad brota necesariamente de la visión de Dios.

Según doctrina de Santo Tomás, la intervención milagrosa de Dios consistió únicamente en hacer que la dicha procedente de la visión inmediata de Dios no pasase de la ratio superior (=superiores conocimiento y voluntad espirituales, en cuanto se ordenan al bonum increatum=) a la ratio inferior (=superiores conocimiento y voluntad espirituales, en cuanto se ordenan al bonum creatum=), ni del alma redundara en el cuerpo: "dum Christus erat viator, non fiebat redundatia gloriae a superiori parte in inferiorem nec ab anima in corpus" <sup>291</sup>. Por tanto, el alma de Cristo siguió siendo susceptible del dolor y de la tristeza.

De este modo, Jesús era al mismo tiempo viator et comprehensor: bienaventurado por la cumbre de su alma santa, y viajero por las partes menos elevadas en contacto con las durezas de su vida de Salvador y de Víctima.

No perdió, incluso durante su Pasión, la visión beatífica, pero libérrimamente impedía la irradiación de la luz de gloria sobre la razón inferior y las facultades sensitivas; no quería que esa luz y alegría que de ella se deriva suavizasen fuera en lo que fuera, la tristeza que le venía de todas partes, y se abandona plenamente al dolor para que el holocausto fuese perfecto. Del mismo modo, aunque de un modo mucho menos perfecto, los mártires, en medio de sus sufrimientos, se regocijan por dar su sangre en testimonio de su fe en Cristo.

No es posible encontrar acá en la tierra una explicación enteramente satisfactoria de este gran misterio que trasciende las fuerzas de la pobre razón humana. Los teólogos han ensayado diversas explicaciones. Es ya clásica la que se basa en la distinción entre la mente, la razón superior y la inferior, a la que han recurrido también los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc) para explicar sus experiencias íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y de deleites inefables<sup>292</sup>.

---

290 *De locis theol.* XII 12.

291 *S. Th.* III 46,8.

292 Cf. 1 79, 8.12; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* II 7, 3; *Noche* II 3,1; 23,3; *Cántico* 18, 7 etc. SANTA TERESA, *Moradas*, 7, I, III). La enseñanza de la teología tradicional y de los místicos experimentales en torno a estas diversas funciones o compartimientos en la parte intelectual del alma es equivalente a la triple dimensión de la antropología paulina "pneuma" "psiche" y "soma"; heredera de la distinción veterotestamentaria "ruah" "néfesh" y "basar".

Según esta explicación, la mente de Jesucristo -o sea, aquella parte del espíritu que mira exclusivamente a Dios sin contacto alguno con las cosas de la tierra- permaneció siempre envuelta en los resplandores de la visión beatífica, sin cesar un solo instante. Esto le produce unos deleites inefables, que nada ni nadie podía turbar, ni siquiera las agonías de Getsemaní y del Calvario. Pero, al mismo tiempo, su razón inferior -o sea, aquella que pone en contacto el espíritu con las cosas corporales- se sumergió en un abismo de amarguras y dolores, que alcanzaron su más honda expresión en Getsemaní y en Calvario a la vista del pecado y de la ingratitud monstruosa de los hombres<sup>293</sup>.

Se ha comparado este fenómeno -mezcla de alegrías y dolores inmensos en el espíritu de Cristo- a una montaña altísima sobre cuya cumbre brilla un sol espléndido y un cielo sin nubes, pero en sus estribaciones se ha desatado una horrenda tempestad con gran aparato de truenos y relámpagos.

J. Maritain ha propuesto al final de su vida una nueva y sugestiva interpretación que estimo de gran valor e interés, para asumir las riquezas del pasado con sensibilidad actual, pero colmando de manera creativa, en continuidad con la gran tradición, las lagunas que aparecen en algunas afirmaciones clásicas poco acordes con la imagen evangélica de Jesús y con el creciente conocimiento del hombre. La expondremos en el siguiente apartado (IV) con algún detenimiento.

#### **IV. ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS NUEVAS TENDECIAS.**

Desde hace algunas décadas, la psicología de Jesús se ha convertido en objeto de un estudio explícito, centrado en la historia concreta y humana de Jesús, tal como la Iglesia apostólica conservó su memoria en la tradición escrita y oral.

Para enfrentarse a estos problemas, la tendencia actual es, muy justamente, de un retorno al Jesús de la historia y de los misterios históricos de la vida de Cristo, de los que da testimonio la tradición evangélica: sólo así podrían evitarse teorías apriorísticas y deducciones abstractas.

---

a. Lo que llaman mente -o corazón (categoría más bíblica, cuya incidencia en la liturgia y la piedad cristianas es bien conocida, en especial después de la encíclica *Haerentis aquas* de Pío XII, sobre el Corazón sacratísimo de Jesús, que es la parte más espiritual y elevada -o profunda según la perspectiva adoptada-, a la que no llegan nunca las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, el núcleo más íntimo de la persona donde le alcanza la llamada de Dios -a cada uno por su propio nombre- ("del alma el más profundo centro"), refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra". En medio de las pruebas más dolorosas y obscuridades más densas, este parte superior del espíritu permanece siempre "inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad" (es expresión de sor Isabel de la Trinidad). Se la conoce también con los nombres de "caelum supremum" y "lumen intelligentiae"; "scintilla animae", "del alma el más profundo centro".

b. Lo que llaman razón, subdividida todavía en razón superior y razón inferior. La superior saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro, o sea, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado cielo medio, y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado. La inferior, en cambio juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso tira hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el cielo ínfimo, más cerca muchas veces de la tierra que del cielo. Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC n. 202. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *La vida eterna y el retorno glorioso del Señor. El misterio del más allá*. Madrid, Arca de la liana, P. I, C. I.

293 Cf. *S. Th.*, III 46, 8; *De veritate* 10, 11 ad 3; 26,10; *Quodlib.* 7,2; *Compend. Theol.* c. 232.

Una teología renovada ha de compensar con esa atención a la existencia histórica de Jesús de Nazareth las deficiencias de que adolece gran parte de la especulación cristológica del pasado, pero sin abandonar sus logros y riquezas, como tantos han hecho sin el debido control de las fuentes teológicas con una hermenéutica adecuada. Ha de recuperar, en especial, la dimensión histórica de la vida humana de Jesús en su estado de kenosis, el aspecto personal de sus relaciones con Dios, su Padre, en obediencia y libre sumisión, y finalmente, el motivo soteriológico que constituye el fundamento de su misión mesiánica. Esta vuelta y esta mirada renovada al Jesús real de la historia someten a la teología de su psicología humana de su conciencia y conocimiento objeto de nuestro estudio a una cierta revisión. Es preciso prestar más atención a los misterios de su vida, felizmente recuperados en el nuevo catecismo oficial, muy rico en la mejor teología bíblica<sup>294</sup>.

Existen dos acercamientos al problema; los dos tienen como punto de partida polos opuestos, según las dos clásicas orientaciones -desde abajo o desde arriba- para acercarse al misterio de la encarnación de las escuelas de Antioquía y de Alejandría. Ambas perspectivas son igualmente válidas pero necesitan completarse mutuamente, no sea que, haciéndose unilaterales, amenacen la unidad o la distinción. Las controversias de las últimas décadas dan fe de la realidad de un peligro semejante<sup>295</sup>.

---

294 Los misterios de su infancia, vida oculta, tentaciones, bautismo y transfiguración, de la agonía en el huerto y del grito en la cruz, de su conciencia de la mesianidad y filiación, de su conocimiento e ignorancia, de su oración y confianza en Dios, de su entrega a su misión y de su obediencia a la voluntad del Padre, de su libre autoentrega y del "abandono" en las manos de su Padre. Cf. DUPUI, *Cristología*, trad. ed. Verbo divino, 1997.

295 Partiendo de la cristología del "homo assumptus", de la escuela antioquena, los teólogos escotistas DÉODAT DE BASLY y L. SEILLER, han afirmado que la "unión hipostática" no afecta a la psicología humana de Jesús. El "hombre asumido" actúa como si fuese una persona humana; es el sujeto humano, plenamente autónomo en el que el Verbo de Dios no ejerce la más mínima influencia.

Aun siguiendo el planteamiento antioqueno de la Cristología del "homo assumptus", la posición del P. GALTIER, también de escuela escotista, (*L'unité du Christ*, París 1939) es mucho más cauta y matizada. Afirmó que Jesús, el homo assumptus, aunque no era una persona humana, tenía un ego psicológico humano; esto es, un centro humano de referencia de las acciones humanas propias. El ego de los dichos de Jesús, contenidos en los evangelios, no se refería a la persona divina del Verbo, sino que expresaba su personalidad humana.

Las acciones y experiencias humanas de Jesús se refieren a un centro humano, psicológico y empírico: El ego humano es el centro de la vida psicológica de Jesús, y goza plenamente de autonomía psicológica, pues, aunque en conformidad con la voluntad divina, la naturaleza humana se determina a sí misma. El Verbo de Dios no ejerce influencia alguna sobre los actos humanos de Jesús, de los que él es simplemente el "sujeto de atribución". Pero, aunque hay en Cristo un ego humano psicológico, y su naturaleza humana goza de plena autonomía, por la visión beatífica tiene un conocimiento objetivo de su propia identidad divina que le impide tener la errónea percepción subjetiva de ser una persona ontológica humana.

En dirección opuesta está el acercamiento alejandrino a la unidad psicológica de Jesucristo, representado, entre otros, por P. PARENTE (*L'io di Cristo*, Brescia 1955). En Jesús no hay un ego humano psicológico; la naturaleza humana es totalmente "heterónoma"; Cristo tiene una conciencia directa y subjetiva de ser el Unigénito del Padre a la luz de la visión beatífica. La naturaleza humana existe en la fuente del Ser del Verbo y es gobernada y guiada "hegemónicamente" por el Verbo en todas sus acciones: es, por tanto, enteramente heterónoma. Además, la conciencia humana de Jesús alcanza a la persona divina del Verbo: Cristo es directamente consciente de su propia persona divina. Los dichos de Cristo consignados en los evangelios expresan esa conciencia inmediata: "Yo y el Padre somos uno" (Io 1030).

Con ocasión del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia, el papa PÍO XII publicó la carta encíclica *Sempiternus Rex* (1951) DS, 3905 en la que se afirmaban los principios básicos para una comprensión correcta de la unidad psicológica de Jesús (Cf. DS 3.905).

Ambas *perspectivas, la ascendente y la descendente*, deben combinarse en una teología de la psicología humana de Jesús que quiera hacer justicia al mismo tiempo tanto a la realidad de su condición humana e histórica como a su identidad personal de Hijo de Dios. Pero como dice Pío XII en la encíclica *Sempiternus rex*: con tal de no perder de vista que es imprescindible una *prioridad de la perspectiva ascendente* (alejandrino) sobre la descendente (entioquena).

Aquí es esencial recordar la llave -como observa justamente el Card. Ch. Journet- que abre todas las cerraduras y sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano: cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición e la gracia santificante y del primer Adán, lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo; y después, solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados, o prepara, bajo la influencia de una moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa<sup>296</sup>.

Tal es el principio, considerado por Santo Tomás en su aplicación última, le permitirá ilustrar, bajo sus diversos aspectos, el mismo misterio de la aparición del <<segundo Adán>>. El Cuerpo de Cristo -escribe él- fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: No hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; téngase ante todo cuidado con el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta>>, Cristo poseyó la gracia santificante inmediatamente, no progresivamente: <<En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios>><sup>297</sup>.

---

El significado del documento es el siguiente: es legítimo hablar de un ego psicológico humano en Jesús con tal que se mantenga la unidad ontológica de la persona. En consecuencia, no es lícito suponer en él dos individuos ni concebir un homo assumptus dotado de plena autonomía, puesto, por así decirlo, al lado del Verbo. La posición de SEILLER debe, pues, ser excluida.

296 S. Th. III, qu. 33, a, ad 3. Cf. CH. JOURNET, *Introducción a la teología*, Bilbao 1967, 138.

297 S. Th. III, qu. 34 a. 1, ad 1. No carece de interés un texto de M. J. AGREDA, *Mística ciudad de Dios*, cit (n.144), que procede de un medio franciscano escotista, por su gran equilibrio, debido a la luz infusa, quizá, de que era beneficiaria. "La formación del cuerpo, creación e infusión del alma y la unión de la individua humanidad con la persona del Verbo, sucedió y se obró en un instante; de manera que no podemos decir que es algún instante de tiempo, fue Cristo nuestro bien hombre puro, porque siempre fue hombre y Dios verdadero; pues cuando había de llegar la humanidad a llamarse hombre (en el instante del "fiat"), ya era y se halló Dios, y así no se pudo llamar hombre solo ni un instante, sino Hombre-Dios. Y como el ser natural, siendo operativo, se puede seguir luego la operación y acción de sus potencias, por eso, en el mismo instante en que se ejecutó la encarnación fue beatificada el alma santísima de Cristo nuestro Señor con la visión y amor beatífico, topando luego -a nuestro modo de entender (a)- sus potencias de entendimiento y voluntad con la misma divinidad que su ser de naturaleza había topado, uniéndose a ella por su sustancia, y a las potencias por sus operaciones perfectísimas, al mismo ser de Dios, para que en el ser y el obrar quedase todo deificado".

(a) Hay, en efecto, prioridad de naturaleza de la gracia sustancial de unión respecto a la plenitud de gracia creada y la consiguiente visión beatífica, en el orden de la principalidad trascendental del Verbo asumente, pues es El que, por obra del Espíritu reifica la humanidad asumida, en el momento del "fiat" haciéndole existir desde el primer instante en las fuentes del Ser poseído incommunicablemente por el Verbo que "personaliza", para siempre -y de manera inamisible- en la única Persona del Unigénito del Padre. Pero, puede hablarse también de un "prius" -en el orden de la causalidad dispositiva- de la gracia consumada en la visión beatífica en orden a la unión hipostática "causae ad invicem sunt causae, sed in

## **A- Cristologías "de abajo arriba", ascendentes y evolutivas.**

### **1. Caracteres comunes a las cristologías no calcedonianas**

Sabido es que con ocasión del centenario del Concilio de Calcedonia comenzaron a proponerse cristologías inspiradas en el pensamiento de la modernidad postcartesiana. Para hacer inteligible el dogma deberían *reintepretarse* aquellas clásicas fórmulas, según esa nueva *forma mentis* acorde con la "así llamada" mentalidad moderna.

Se ha acusado, en efecto, a los Concilios (Nicea, Efeso, Calcedonia, etc.) de haber hecho una adaptación de la doctrina bíblica a la filosofía griega, mediante el uso de las <<nociones filosóficas griegas de persona y de naturaleza>>: habría sido una *helenización* del cristianismo<sup>298</sup>. En realidad, no es así, precisamente porque las palabras *naturaleza* y *persona*, en las fórmulas de los Concilios, significan simplemente las nociones comunes a cualquier verdadero conocimiento humano. Es más, en la formulación de la fe sobre el misterio de Cristo, los Concilios tuvieron que dejar a parte la filosofía griega, ya que esta no podía aceptar una naturaleza humana que no constituyera una correspondiente persona humana. Fue el nestorianismo el que permaneció anclado en aquella filosofía, ya que afirmó que la naturaleza humana de Jesucristo constituía también una persona humana. También los monofisitas intentaron helenizar el cristianismo, en cuanto que también estuvieran anclados en la falsamente necesaria correspondencia <<una naturaleza=una persona>>. Por el contrario, la <<fatigosa elevación del dogma cristológico realizada por los Padres y los Concilios, nos reconduce siempre al misterio del único Cristo, Verbo encarnado para nuestra salvación, tal como nos es dado a conocer por la Revelación>>.

Estos teólogos no calcedonianos abandonan completamente la perspectiva descendiente de la tradición Alejandrina, que hizo suya Tomás de Aquino según la cual la persona ontológica del Hijo de Dios comunica con la humanidad de Jesús y, en consecuencia, ésta existe -creada en el mismo acto de asumirla- en el "acto de ser" poseído incomunicablemente por el Hijo. La rechazan porque haría impersonal su humanidad e irreal, en último análisis, una existencia humana. ¿Es concebible -se objetiva- el "éxtasis de ser" (H.M. Diepen) del hombre Jesús en el Hijo de Dios?.

Precisamente por esa razón, según P. Schoonenberg -y no pocos contemporáneos- Jesús no sería una persona divina que asume la naturaleza humana, sino una persona humana en la que Dios está plenamente presente y operante en su Verbo. Nada tendría,

---

diverso genere". MARIA DE AGREDA pertenece a la tradición franciscana escotista, que subraya hasta el límite de la ortodoxia la orientación "de abajo arriba" del homo assumptus de la Escuela de Antioquía. Sabido es que las revelaciones privadas -como toda revelación, aunque más en ellas que no cuentan con la garantía de la inspiración y canonicidad bíblicas, de la pública y oficial- a la synkatabasis (SAN JUAN CRISOSTOMO) o condescendencia con los modos de pensar y expresarse del beneficiario de ellas, se manifiesta a veces dejando intactas condiciones discutibles de escuelas o e prejuicios de época, aunque sean auténticas, con tal de que no afecten a la ortodoxia y a su coherencia con la revelación bíblica. Es fácil detectarlo comparándolas entre sí en el tiempo y en el espacio.

298 OCARIZ, MATEO SECO, RIESTRA, *Ibid.* Además de A. VON HARNACK (Cfr. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5ª ed, Tubinga, 1931, 20), también han defendido las tesis algunos autores modernos que se han separado de la verdadera fe de la Iglesia (vid. una crítica a estos autores en J. GALOT, *Cristo contestato*, cit., 75 ss. Cf. OCARIZ, MATEO SECO, RIESTRA, cit., 163.

pues, su psicología humana que trascendiera la del común de los mortales, salvo su perfección única e insuperable.

W. Kasper responde acertadamente a la objeción que es precisamente el "acto de ser" del Hijo dota a la humanidad de Jesús de una existencia humana real y auténtica: lo hace hombre de forma personal: lo personaliza<sup>299</sup>. O dicho de otra manera: la humanidad de Cristo está *en hipostasiada* en el Verbo<sup>300</sup>.

En 1972 la Congregación para la Doctrina de Fe salió al paso de las cuestiones planteadas, sobre todo, por los llamados teólogos anticalcedonianos, insistiendo en que son errores contra la Doctrina de Fe aquellas <<opiniones según las cuales la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como persona humana, y por tanto, el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose en manera suma, estaría presente en la persona humana de Jesús. Para Schillebeeckx, por ejemplo, Jesús sería persona humana, una persona humana tan de Dios que podríamos hablar de que en Él se da una identificación hipostática. En la única persona de Jesús tiene lugar la suprema revelación de la divinidad y la máxima apertura de la humano a lo divino. Pero esto es decir sólo que Jesús es especialmente santo, pero no que sea Dios, el Unigénito del Padre, preexistente desde toda la eternidad<sup>301</sup>.

## **2. Ch. Ducquoc y la Cristología liberacionista.**

La Cristología de Ch. Duquoc<sup>302</sup> muy difundida e influyente en los medios liberacionistas (G. Gutierrez, y tantos otros bien conocidos) pretende hacer teología ascendente en contraposición a las teologías clásicas que utilizan un método descendente.

---

299 La asunción de la humanidad de Jesús, acto de la más alta unión, sitúa a esta naturaleza en su autonomía de criatura. La humanidad de Jesús está, pues, hipostáticamente unida con el Logos de forma humana, y esto significa que garantiza la libertad humana y la autoconciencia humana. Precisamente porque Jesús no es otro que el Logos, y a través de él, es también una persona humana. Y, al contrario, la persona del Logos es la persona humana W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1984). Más exactamente diremos que la naturaleza humana de Cristo divinamente "personalizado" con la misma perfección concebible en la personalidad del perfecto homo por la Persona del Logos que la asume. La inversión de perspectiva propuesta por P. Schoonenberg es un camino equivocado.

300 No puede darse, en efecto, una naturaleza racional existente que no sea persona, es decir, que no esté hipostasiada en algún sujeto. Esto es lo que pone de relieve LEONCIO BIZANCIO, al decir, que lo propio de la persona consiste en ser para sí, en la independencia con que subsiste en sí misma. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, Sent. In III., d.5, q.1, a.3, ad 1; Cfr. A. MIRALLES, *Precisiones terminológicas en torno al misterio de Cristo sugeridas por la lectura de los Concilios I y III de Constantinopla, en Cristo*, en "Hijos de Dios. Actas del Simposio de Teol de Navarra", cit. Y al destacar que la humanidad de Cristo no es ahipostática (es decir, no carece de sujeto en el que descansa), sino que está hipostasiada en la Persona del Verbo.

Según LEONCIO, la Humanidad de Cristo no es ahipostática (es decir, no existe sin un sujeto en el que descansa), pero tampoco es idiohipostática, es decir, no está sustentada en sí misma, en una persona correspondiente a esa misma naturaleza. No está sustentada en una persona humana, sino en una persona no humana. Cfr. LEONCIO DE BIZANCIO, *Adv. nestorianos*, II, 10 (86, 1, 1556 A).

301 E. SCHILLEBEECK, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 615. *En torno al problema de Jesús. Claves de una Cristología*, Madrid 1983, 174-175. Sobre las explicaciones de SCHILLEBEECK a la C D F, cfr. *Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe al P.E. Schillebeeckx*, 20.XI.1980, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita* (1966-1985). Lib. Edit. Vaticana 1985, 194-202, y nota anexa Card. SEPER. Cf. OCARIZ, MATEO SECO, RIESTRA, o.c. 188.

302 CHRISTIAN DUCQUOC, *Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazareth, el Mesías*, Salamanca, 1974. Le parece "sano" el método exegético bultmaniano, el único objeto de rechazo total en el reciente documento de la PCB de 1993 (ver nota 27).

La diferencia de ambos métodos radica -según él- en las diferentes circunstancias históricas. Si el método descendente fue legítimo "en una época que ignoraba la exégesis científica y declaraba evidente cierta idea de Dios", "actualmente -añade- la exégesis obliga a respetar el testimonio neotestamentario y descubrir en dicho testimonio los indicios de trascendencia que confesamos a propósito de Jesús" (pág. 12).

Con actitud acrítica acepta como norma todas y cada una de las hipótesis de la *Formgeschichte* y de la *Redaktiongeschichte*: <<la crítica de las representaciones -dice Duquoc- a partir de nuestro saber científico, coincide con los resultados de una sana exégesis. Los teólogos, sobre todo en el catolicismo, se han detenido en los relatos evangélicos. Se han olvidado de que Lucas y Juan, al escribir para un ambiente griego, tuvieron que subrayar con energía el carácter total de la vida del resucitado y oponerse al dualismo inherente a la mentalidad helenista. La insistencia en la corporeidad del resucitado, por consiguiente, se explicará por el carácter polémico de estos escritos>> (págs. 340-341)<sup>303</sup>.

Cristo dice de sí mismo que es Hijo de Dios (cfr. págs. 551 y ss., *passim*). Inspirándose en la reflexiones de Ricoeur, de que la finalidad del cristianismo es revelar la identidad práctica entre el hombre y Dios, por medio de la institución de la fraternidad entre el Hijo de Dios y la Humanidad (pág. 551), afirma que <<Jesús no es Hijo a pesar de su condición terrena, sino que es auténticamente Hijo por no haber rechazado la finitud de nuestra existencia>> (pág. 564). Esto equivale a afirmar que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo, se ha constituido como tal en virtud de una actitud consciente y libre del hombre Jesús, que llegaría así a ser el Hijo de Dios. Esta posición llevada al límite, conducirá a un adopcionismo cristológico y modalismo trinitario, que no acepta la Trinidad inmanente<sup>304</sup>.

Los intérpretes católicos -siguiendo a los Santos Padres- han tratado de explicar el misterio del abandono de Cristo (Sal. 21) partiendo siempre, como veíamos, de la unión hipostática y la visión beatífica inamisible que el alma de Cristo tuvo desde el primer instante de su existencia. Duquoc, al no partir de esta enseñanza incurre en imprecisiones y ambigüedades. <<La agonía de Jesús es la percepción de la injusticia que se comete contra los pobres y los débiles, contra los que esperan el reino>> (pág. 304). Son constantes las afirmaciones (cfr. págs. 284-295, *passim*) sobre *el carácter inexorable de la condena de Cristo*, sin que se hable nunca de la libertad y voluntariedad con que Jesucristo aceptó los sufrimientos de su Pasión y Muerte que son el alma de la redención. Duquoc interpreta todos estos pasajes del evangelio recurriendo a causas puramente humanas -psicológicas y sociológicas sobre todo- y nunca habla ni de la Voluntad de Dios

---

303 DUQUOC -de acuerdo con la exégesis del protestantismo liberal- presenta a los evangelistas como si hubieran traicionado -eso sí, con buena voluntad- los hechos en función de unas finalidades polémicas. Dice que son los teólogos los que afirman, cuando en realidad es el Magisterio de la Iglesia, al que no parece valorar gran cosa nuestro A.

Sobre las exégesis racionalistas que adoptan, propias del protestantismo liberal, de tipo bultmanniano, Cf. la declaración "*Libertatis Nuntius*" sobre la teología de la liberación del mismo dicasterio, de 1984 (Cf. VI-10).

304 Duquoc no admite, por otra parte, la muerte como separación del alma del cuerpo, ya no sabe cómo explicar la resurrección de Cristo, que, sí, ciertamente fue gloriosa (en esto insiste con gusto el autor), también fue verdadera (unirse de nuevo la misma alma y el mismo cuerpo). Además, en su huida de los dualismos -tan típica de los teólogos de la liberación-, su Cristología, postula implícitamente una sola naturaleza divino-humana en Cristo y dos personas (el hombre Jesús y el Verbo), en contra de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia homogéneo, unitario e infaliblemente asistido por el Espíritu Santo, que recordó en 1972 la *Declaratio ad fidem*, cit.

que determina redimir al mundo por su Pasión y Muerte del Verbo Encarnado, ni de la voluntad humana del alma de Cristo que libremente acepta esa Voluntad divina.

La noción de redención de Duquoc se acerca, al no hablar nunca del pecado original, al moralismo de los protestantes liberales (<<El profeta que muere dando testimonio>>, pág. 421) e incluso a las conclusiones más extremadas de la llamada teología de la liberación: <<La Escritura habla de pecado. Nosotros preferimos hablar de liberación, sin precisar cual es el objeto de esa liberación>> (pág. 431)). Consecuentemente con lo dicho presenta un mesianismo despojado de su dimensión trascendente y religiosa y reducido a un ámbito puramente humano, compatible ya con una liberación preponderante y terrena y con la doctrina marxista. El apelativo de <<reino de Dios>> exige una referencia a la <<justicia>> de la tradición profética, y ésta guarda una relación con el deseo que se manifiesta en las luchas históricas por una sociedad menos inhumana (pág. 462, nota 210).

(Los AA. más o menos proclives a la *teología de la liberación* -entre nosotros G. Faus, Sobrino, Ellacuría, muy influidos por Ducquoc, defienden tesis parecidas y a las de teólogos no calcedonianos en general).

### **3. De la cristología de la liberación al relativismo posmoderno**

Según el Card. Ratzinger el hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el Este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada, consecuentemente, se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial<sup>305</sup>.

La caída de esta esperanza trajo consigo una gran desilusión, que aún esta lejos de haber sido asimilada. Por eso, parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo, aunque según Ratzinger, de momento, quedó la perplejidad: el fracaso del único sistema de solución de los problemas humanos científicamente fundado sólo podía justificar el nihilismo o, en todo caso, el relativismo total; que es, como se sabe, la filosofía dominante de la postmodernidad.

Aunque no se ha de negar cierto derecho al relativismo en el campo socio-político, el problema se plantea a la hora de establecer sus límites. Este método ha querido aplicarse, de un modo totalmente consciente, también al campo de la religión y de la ética.

Siendo el relativismo un típico vástago del mundo occidental filosófico, conecta con las intuiciones filosóficas y religiosas de Asia, especialmente y de forma asombrosa

---

305 "Cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando pretende hacer la obra de Dios, pasa a ser no divina, sino demoniaca. Por eso, los acontecimientos políticos de 1989 han cambiado también el escenario teológico. El marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar como esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esa pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y, haciendo a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada". Card. J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y de la teología como ciencia*, en el encuentro con el episcopado americano de Guadalajara (México). *Observatore romano*, 1-XI-1996.

con las del subcontinente indio. El contacto entre esos dos mundos le otorga, en el momento histórico presente, un particular empuje. En su acepción relativista, dialogar significa colocar la actitud propia, es decir, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de los otros. Los teólogos "cristianos" de esta "forma mentis" no aceptan a Jesús como el único Cristo (Mesías o ungido), el "único nombre bajo el cielo en el cual podemos salvarnos" (Hech 4,12). Sería uno entre tantos Cristos o maestros de sabiduría como van apareciendo en la historia de las religiones, especialmente en el lejano Oriente. Sería, en suma, un "mero hombre" especialmente iluminado, que prepara el camino a una nueva Era no dogmática en la que el sintretismo relativista sería la panacea contra todas las violencias y peligrosos fundamentalismos.

Según Hick, Knitter<sup>306</sup> y R. Panikkar, por ejemplo, el relativismo antirreligioso y pragmático de Europa y América puede conseguir de la India una especie de consagración religiosa, que parece dar a su renuncia al dogma la dignidad de un mayor respeto ante el misterio de Dios y del hombre. A su vez, el hacer referencia del pensamiento europeo y americano a la visión filosófica y teológica de la India refuerza la relativización de todas las figuras religiosas propias de la cultura indú.

El relativismo de Hick, Knitter y teorías afines se basa, a fin de cuentas -según Ratzinger- en un racionalismo que declara a la razón -en el sentido kantiano- incapaz del conocimiento metafísico, la nueva fundamentación de la religión tiene lugar por un camino pragmático con tonos más éticos y más políticos<sup>307</sup>.

#### **4. *Cristología concencial de K. Rahner.***

La influencia de este famoso teólogo alemán ha sido especialmente extensa e intensa antes, durante y en el postconcilio, hasta hace algún tiempo. Es evidente que con la actual crisis postmoderna de la modernidad -de la que Rahner es un brillante epígono- ha decaído notablemente su estrella. Sí positiva ha sido su capacidad de incitación a superar rutinas y abrir nuevos horizontes; no puede afirmarse, a mi juicio, que su influjo haya sido beneficioso para el avance de la cristología; más por los "a priori" metafísico-antropológicos que vehiculan y reducen el horizonte de su pensamiento teológico, que por sus desarrollos, que son con frecuencia brillantes y acertados.

---

306 El antes sacerdote católico P. KNITTER ha intentado superar el vacío de una teoría de la religión reducida al imperativo categórico, mediante una nueva síntesis entre Asia y Europa, más concreta e internamente enriquecida. Su propuesta tiende a dar a la religión una nueva concreción mediante la unión de la teología de la religión pluralista con las teologías de la liberación. El diálogo interreligioso debe simplificarse radicalmente y hacerse prácticamente efectivo, fundándolo sobre un único principio: <<el primado de la ortopraxis respecto a la ortodoxia>>. Cf. *Civiltà catolica*, Editorial., 1996, (Cuaderno 1), 107-120.

307 Hay también una respuesta consciente antirracionalista a la experiencia del lema <<todo es relativo>>, que se reúne bajo la pluriforme denominación <<New Age>>, y sobre cuya peligrosidad ha alertado con frecuencia Juan Pablo II. El remedio del problema del relativismo no hay que buscarlo -según los representantes de esta tendencia- en un nuevo encuentro del yo con el tú o con nosotros, sino en la superación del sujeto, "en el retorno extático a la danza cósmica, al estilo de la gnosis antigua. La redención está en el desenfreno del yo, en la inmersión de la exuberancia de lo vital, en el retorno al Todo. Se busca el éxtasis, la embriaguez de lo infinito, que puede acaecer en la música embriagadora, en el ritmo, en la danza, en el frenesí de luces y sombras, en la masa humana. Los dioses retornan. Ellos aparecen más creíbles que Dios. Hay que renovar los ritmos primitivos en los que el yo se inicia en el misterio del todo y se libera de sí mismo, superando así el cristianismo, algo importado de fuera, un imperialismo espiritual que se debe sacudir con no menos fuerza que el político. Juan Pablo II ha llamado la atención sobre la extrema peligrosidad para la fe del movimiento "New Age", que tanto influye en el mundo mediante una multimillonaria máquina mediática". Cf. J. RATZINGER, *Ibid.*

K. Rahner se pregunta de qué modo el hombre Jesús es subjetivamente consciente de su propia divinidad. Responde que esa autoconciencia no es una nueva realidad añadida a la unión hipostática, sino que represente el aspecto subjetivo de la misma. La unión hipostática no podría existir sin esa conciencia, ya que es la prolongación natural de la unión hipostática misma en la esfera del entendimiento humano. Por eso, el ego de los dichos evangélicos de Jesús se refiere a la persona del Verbo, en cuanto humanamente consciente de sí mismo<sup>308</sup>.

El ego humano psicológico de Jesús es, la prolongación, en la conciencia humana, del ego de la persona del Verbo. El uno no se opone al otro, sino que se relaciona esencialmente con él. Sin un centro humano semejante de referencia, el Verbo no podría ser consciente de forma humana de las propias experiencias humanas como suyas<sup>309</sup>.

Aunque estas afirmaciones de Rahner tienen un cierto parecido con las de la teología clásica de inspiración tomista (por ejemplo, P. Parente, *El Yo de Cristo*, cit.), son, sin embargo, de muy diversa significación. Nada tienen que ver con la necesidad, postulada por la teología clásica, de un esclarecimiento de saber beatífico o sobrenatural infuso para la autoconciencia humana del Verbo. La divinidad del Unigénito del Padre trasciende la capacidad del entendimiento creado, no es elevado por la luz de la gloria, (que en Cristo, brota connaturalmente de la unión hipostática). Pero Rahner confunde la apertura o trascendencia intelectual al ser en general con la inmediata apertura atemática a Dios, el Absoluto Ser Trascendente.

Según Rahner la cristología clásica sólo ha considerado los textos bíblicos que eran fácilmente traducibles en las categorías metafísicas clásicas, perdiendo de vista casi por completo la *psicología de Cristo*. Aboga Rahner por la construcción de la <<cristología concencial>>, distinguiendo entre lo que llama afirmaciones ónticas y afirmaciones metafísico-gnoseológicas (que llama también onto-lógicas o filosófico-existenciales).

Rahner aplica "a priori" a la cristología sus principios metafísico-gnoseológicos (los que desarrolla en *Hörer des Wortes*). Toda afirmación óntica -sostiene- debe traducirse en una afirmación onto-lógica (o concencial). Según el principio <<ens et verum convertuntur>><sup>310</sup>, la unión substancial de la humanidad con el Logos, siendo

---

308 K. RAHNER, "Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo", en *Escritos de Teología III*, Madrid 1964, 221-246

309 K. RAHNER, *La cristología entre la exégesis y la dogmática*, en *Escritos de Teología I*, Madrid 1963.

310 RAHNER reinterpreta la fórmula de la metafísica clásica -la inteligibilidad o verdad trascendental, que mide y "se impone" a mi inteligencia- en el sentido de la modernidad postcartesiana, que, partiendo de la inmanencia del yo -del yo trascendental, a partir de KANT-, afirma que es el "yo" autoconsciente quién pone inteligibilidad o verdad. La autoconciencia sería en RAHNER, previa a la heteroconciencia -al conocimiento objetivo- y su condición de posibilidad. A. MILLÁN PUELLES ha mostrado fenomenológicamente que, en la subjetividad humana, no hay autoconciencia sin heteroconciencia, sin trascendencia intencional a lo real. En sus finos análisis sobre la autoconciencia -tan deficientemente estudiada por TOMÁS DE AQUINO (cf. su obra de madurez *Estructura de la subjetividad*, Madrid 1967)-. MILLÁN PUELLES distingue tres formas de autoconciencia o autopresencia subjetiva: la reflexividad meramente concomitante o consecretaria, la reflexividad originaria y la reflexión temática o representativa.

1- En la raíz de toda reflexión se encuentra una autopresencia consecretaria al conocimiento objetivo que posee una índole inobjetiva. Mientras que la postura de Tomás de Aquino es vacilante y equívoca en este punto, Millán muestra fenomenológicamente, que sin la presencia inobjetiva de todo acto intencional a sí mismo, no es posible reflexión alguna; como tampoco sería posible la reflexión propiamente dicha si la autopresencia consecretaria tuviera una índole objetivante o representativa.

como es una determinación de la naturaleza humana misma, no puede ser inconsciente, pues es la máxima actuación óptica que cabe en una criatura. La Encarnación sería algo así como la cumbre de la Creación. En este sentido escribe K. Rahner: cuanto más unida está una persona a Dios, por su ser y por su existir de criatura, tanto más intensa y profundamente alcanza el estado de autorrealización.

"La proximidad y la lejanía; el estar a disposición y la autonomía de la criatura crecen en la misma medida y no en medida inversa. Por eso Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más autónoma, la más libre, no a pesar de, sino porque es la humanidad aceptada y puesta como automanifestación de Dios"<sup>311</sup>.

Aquí late la idea de que la humanidad, llevada a su perfección última, se identifica con Dios, en cuanto -afirma Rahner- *Dios sale de su propia subjetividad*. (Obsérvese el eco de la "mediación" hegeliana, en su dialéctica infinito-finito, que está en la antípoda de Tomás de Aquino. Sólo forzando el sentido de los textos se puede pretender -como hace Rahner- la convergencia de estos principios con los del Santo Doctor).

De que la Humanidad de Cristo sea perfecta (*perfectus Homo*) y por tanto sea ejemplar supremo para todos los hombres, no puede en absoluto deducirse, sin embargo, que la perfección de la naturaleza humana *en cuanto tal* consista en ser naturaleza de una Persona divina, es decir, como reclamando de algún modo la unión hipostática.

Se tiene la impresión de que Rahner afirma de Cristo una verdadera personalidad ontológica humana, distinta de la del Verbo. "Con respecto al Padre -escribe Rahner- el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina *a priori*, y en una obediencia de la que deriva toda su realidad humana. Jesús, es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia". J. A. Sayes dice justamente que "con este planteamiento de los dos sujetos, Rahner sólo puede conseguir la unidad en el plano de la acción. Cuando se pone uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ambos será

---

2- Por su parte, la reflexividad originaria no es objetiva ni acontece en la forma de la representación como la reflexividad propiamente tal. Es cuasi-objetiva, acontece en todo acto originariamente reflexivo en el que la subjetividad se vive como instada por algo que ella no es, pero que le afecta como de suyo, o bien como determinante de su estado. Entre los varios fenómenos en los que se da tal reflexión originaria, se encuentran los siguientes: el dolor, la vivencia del deber, las necesidades biológicas, el acto judicativo en el que se conoce la verdad, la experiencia de la libertad como un querer querer, y la vivencia del otro yo en la comunicación interpersonal. En el encuentro con el alter ego yo le estoy viviendo su vivirme y él me está viviendo mi vivirle. En tal encuentro hay una conciencia de la comunicación que es comunicación de la conciencia: hay experiencia de una subjetividad que se sabe íntimamente acompañada porque tanto su conciencia como la de otras subjetividades son conciencias abiertas. La crítica wittgensteniana del lenguaje privado resulta -a fuer de verdadera- artificiosa, porque parte de un solipsismo supuesto que no encuentra acomodo más que en la inviable concepción racionalista de la conciencia como recinto. (Cf. A. LLANO CIFUENTES, "Objetividad y libertad", *Anuario Filosófico*, 27 (1994); 231 ss.).

Millán rompe el nudo gordiano de la conexión de un "yo" con otro cuando patentiza la dialogicidad radical de la conciencia humana, que tanto ha esclarecido el actual pensamiento personalista de inspiración bíblica, tanto judío como cristiano. M. BUBER, E. LEVINAS, NENCONCELLE, J. MARÍAS.

3- En la reflexión estrictamente dicha lo decisivo consiste en su carácter de propia y formalmente objetivante. Lo objetivado es aquí lo subjetivo. Objetivante lo es, en principio y en sentido amplio, todo acto de conciencia. Si la reflexión stricto sensu puede llamarse "propia y formalmente objetivante" es porque se trata de la única clase de acto constituyente de la objetividad de algo propia y formalmente subjetivo. En su "re-presentación" la subjetividad se auto-objetiva.

311 K. RAHNER, "Teología de la encarnación", en *Escritos de Teología*, Madrid 1963, 139-158.

simplemente la unión de acción, de relación de amor, no pudiéndose decir, entonces, que Jesús es Dios"<sup>312</sup>. Según Rahner la clásica afirmación de una Persona en dos naturalezas de la fórmula de Calcedonia no puede ser falsa. Sin embargo, visto que esa <<metafísica humana>> no da razón del carácter mediador de Cristo, ni de su real autonomía humana, se empeña en reinterpretarla elaborando una nueva fórmula cristológica, en términos más <<existenciales>>; es decir, desde los presupuestos propios de su antropología trascendental de raíz kantiana, con connotaciones hegelianas e inspiración herdeggeriana<sup>313</sup>.

La reinterpretación del dogma de Calcedonia en categorías existenciales "modernas" propuesta por Rahner es, a mi juicio, desafortunada y llena de ambigüedades doctrinales. Pero, es, además, "epigonal". La modernidad ilustrada en la que se inspira, está en trance agónico de extinción -en acelerada fase de derribo- desde el advenimiento del relativismo postmoderno, (que brota -dicho sea de paso- de la misma línea de pensamiento que ha tomado conciencia de sus contradicciones). Sus características son bien conocidas<sup>314</sup>: irracionalismo, fin de la metafísica y de la historia, el "pensiero devote" de tan irritante superficialidad, la disolución de lo humano en el cosmos.

Esta situación está pidiendo a gritos volver los ojos al evento sapiencial de Tomás de Aquino, capaz de asumir cuanto de valioso -que no es poco- ha emergido de la proteica

---

312 J. A. SAYÉS, *Jesucristo, ser y persona*, Burgos 1984, 87. Surge siempre el mismo problema: ¿que es lo que constituye a la persona humana en persona? ¿Sus actos, o su ser que le viene dado juntamente con su naturaleza? En el caso de la unión hipostática es el Verbo el que asume la naturaleza humana. No puede, pues, decirse, que se la obediencia humana aquello de lo que deriva toda la realidad humana de Jesús.

313 Una clara muestra del influjo hegeliano en el trascendentalismo de Rahner es su afirmación de la "coimplicación" de la finitud en lo Infinito, en una suerte de dialéctica del Absoluto. "Se dice que el Verbo no cambia al crear el mundo ni al asumir la naturaleza humana, sino que el cambio sólo existe en el término de la naturaleza humana asumida; pero esa afirmación debe repensarse. Si el Verbo ha sufrido y muerto sólo en la carne, pero en sí mismo permanece siempre bienaventurado e inmutable como siempre fue y será, ¿dónde estaría la Kenosis del Verbo? Si la solución fuese la comunicación de idiomas - prosigue Rahner-, ¿qué significaría esa comunicación de idiomas, si la verdadera realidad humana, predicada del Logos en cuanto Persona, no lo cambia y por tanto mjno lo hace nada que El no sería ya sin esa humanidad?"

Según RAHNER, lo que hace existir la naturaleza humana como diferente de Dios y aquello que la une al Logos se identifican. La diversidad de naturalezas no es, pues, atributo externo y contrario a la unidad, sino un momento interior de la constitución de esa unidad, en la cual, unidad y diferencia se condicionan y se refuerzan sin hacerse competencia.

Si la Encarnación es la cumbre específica de la Creación, es posible una investigación a priori sobre Cristo (deducción "trascendental"), partiendo del hombre, para ver que nos dice sobre el mismo Cristo el hecho de que el hombre sea capaz de conocer este misterio. Tal deducción a priori -partiendo del hombre- no podrá llevar por sí sola al conocimiento de Cristo, por no ser necesaria la Encarnación, pero sí a su posibilidad. El mensaje cristiano evangelizador no tendría otro cometido que la toma de conciencia temática de lo ya conocido atemáticamente en el a priori religioso presente en cada hombre (el famoso "existencial sobrenatural"). Sin un tal a priori trascendental presente en la subjetividad humana, el mensaje histórico de Jesús correría el peligro de ser rechazado como mitológico.

314 Una buena descripción del fenómeno postmoderno, -cuyo origen no es otro que la crítica a los "siete pilares básicos de la modernidad" -que concluye invitando a volver los ojos a TOMAS DE AQUINO y al personalismo cristiano integrado en sus principios inspiradores- puede verse en E. FORMENT, Modelos actuales del hombre, curso del Escorial de Julio de 1995. Cf. *Verbo* 323-4 (1996) 241-277. Recoge su autor la bibliografía esencial sobre la postmodernidad (a lo que cabe -sin peligro de equivocarse- augurar corta vida, dado su carácter "anti-natural", a contracorriente de la natural y óptica apertura del hombre peregrino del Absoluto, al Dios de la alianza salvífica (según aquello de Pascal: "el hombre sobrepasa infinitamente al hombre").

modernidad, como puede comprobarse en el personalismo contemporáneo -dialógico y relacional- de inspiración bíblica<sup>315</sup>

### ***B. Cristologías descendentes de inspiración alejandrina en continuidad con Tomás de Aquino.***

Muchos autores, influídos por la cristología concencial de Rahner postulan una imposible conciencia directa humana que Jesús tendría de su divinidad, al margen de la luz intelectual de su triple ciencia humana, que es negada por ellos. Ya hemos expuesto antes las razones que obligan a rechazar esta posición, que parece ignorar la trascendencia de la naturaleza divina del Verbo, que "personaliza" su naturaleza humana, respecto a esta última. Implicaría, en efecto, una cierta confusión entre ambas, al menos en el plano del dinamismo operativo. Pero no faltan, por fortuna, esclarecimientos y desarrollos de aquella teología clásica -que ya había logrado notable madurez y coherencia en la teología francesa de entreguerras, como hemos visto- que avanzan en la buena dirección, intentando superar sus insuficiencias sin abandonar perennemente válido de aquella fecunda tradición.

Aquí, tratamos de tres interesantes aportaciones de autores recientes que creo dignos de atención, que procuran avanzar en la dirección que señalaron, sin apenas recorrer el camino, los más autorizados representantes de la Cristología clásica en especial Sto. Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás. Fue precisamente esa preocupación por salvaguardar la plena humanidad del Salvador la que condujo a Sto. Tomás de Aquino a admitir en su madurez (rectificando en la Suma Teológica su negación anterior) la ciencia experimental adquirida de Cristo. Pero aún entonces rechazó que pudiera aprender algo de cualquier hombre como contrario a su dignidad de "Caput Ecclesiae, quinimmo omnium hominum".

Esta negación era inaceptable. La piedad cristiana siempre ha intuido que Jesús aprendió de María y de José, a quienes estaba sujeto<sup>316</sup>. Sto. Tomás, participaba de la idea, teñida de platonismo, -común entonces-, de que para ser verdaderamente hombre, sería suficiente satisfacer al tipo intemporal de humanidad, dejando en la sombra un

---

315 Para una amplia información sobre él, Cf. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1997; Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996. Entre nosotros son ejemplares las contribuciones de X. ZUBIRI, Julián MARIAS, y Leonardo POLO..

316 Baste este conocido testimonio de San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER: "Pero si José ha aprendido de Jesús a vivir de un modo divino, me atrevería a decir que, en lo humano, ha enseñado muchas cosas al hijo de Dios. Hay algo que no me acaba de gustar en el título de padre putativo... Ciertamente nuestra fe nos dice que no era padre según la carne, pero no es esa la única paternidad" y cita a S. Agustín... "Por eso dice S. Lucas: se pensaba que era padre de Jesús. ¿Por qué dice solo se pensaba? Porque el pensamiento y juicio humanos se refieren a lo que suele suceder entre los hombres. Y el Señor no nació del germen de José. Sin embargo, a la fe y a la caridad de José, le nació un hijo de la Virgen María, que era Hijo de Dios" (*Sermón* 50,20. PL 38, 351).

"José amó a Jesús como un padre ama a su hijo, le trató dándole todo lo mejor que tenía. José, cuidando de aquél Niño, como le había sido ordenado, hizo de Jesús un artesano: le transmitió un oficio... Jesús debía parecerse a José: en el modo de trabajar, en rasgos de su carácter... No es posible conocer la sublimidad del misterio... ¿Quién puede enseñar algo a Dios?. Pero es realmente hombre, y vive normalmente: primero como un niño, luego como un muchacho, que ayuda en el taller de José; finalmente como un hombre maduro, en la plenitud de su edad.. "Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres" (Luc. 2,52). José ha sido en lo humano, maestro de Jesús" (*Es Cristo que pasa*, n.55).

aspecto que es esencial al hombre "viator": la noción de desarrollo o crecimiento en el tiempo, si -como el propio Santo Tomás enseña- la noción de "ratio" implica la de movimiento y progreso. De ahí su negación de todo aumento de gracia y sabiduría en la vida del Señor -salvo en sus efectos- que parece contraria al texto de S. Lucas, y contradice la condición -necesariamente progrediente, en cuanto "viator"- de quien es plenamente "verus homo", aunque no "merus homo". Añádase a esta falta de sensibilidad ante la condición histórica del hombre, el del tema de la conciencia humana, que es un tema moderno. En uno y otro frente aportan valiosas sugerencias los tres autores que hemos seleccionado aquí, por su contribución al esclarecimiento del misterio del conocimiento humano de Cristo, superando algunas insuficiencias de la Teología clásica, pero en continuidad con ella y con respeto a la tradición.

### **1. La visión beatífica de Cristo como conocimiento entregado en H. Urs. Von Balthasar.**

Hans Urs Von Balthasar -a diferencia de K. Rahner, que se preguntaba en qué modo el hombre Jesús es subjetivamente consciente de la propia divinidad- parte "desde arriba", y se pregunta, consecuentemente, -es la perspectiva adecuada- de qué forma el Verbo encarnado se hace consciente humanamente en la naturaleza humana que es asumida por el Unigénito del Padre.

Según Von Balthasar la ascensión de la naturaleza humana por el Verbo extiende también sus efectos hasta la conciencia humana de Jesús. La conciencia humana del Hijo de Dios es, pues, la prolongación en la conciencia humana del misterio de la unión hipostática. Así como la comunicación del "acto de ser" del Verbo a la naturaleza humana hace a ésta idónea para subsistir en él y le da la existencia, de manera semejante hace idónea a la conciencia humana elevándola para poder ser mediación de la autoconciencia humana del Verbo. Así, el ego hipostático del Logos se hace autoconsciente en la naturaleza y en la condición humana. El ego es la persona divina humanamente consciente de sí misma en cuanto encarnada: es el ego humano del Verbo.

La conciencia humana es propia del Verbo, mientras que la divina es común a las tres personas divinas. En divina, intratrinitaria, emerge una conciencia "del Nosotros", que tiene tres centros focales de conciencia. La autoconciencia humana de Jesús -en el Espíritu- por el contrario, introduce una relación de diálogo "Yo-Tú" entre el Padre y el Verbo encarnado: "Yo y el Padre somos uno" (Io 10,30); "El Padre es mayor que yo" (Io 14,28). Estos datos evagélicos que expresan la conciencia humana del Hijo encarnado pasan a clave humana y extienden a nivel humano -por obra del Espíritu Santo, que esclarece su inteligencia con la luz de la gloria- la relación interpersonal del Hijo con el Padre dentro de la vida divina.

Hans Urs Von Balthasar admite, consecuentemente con su interpretación del ser *teándrico* de Cristo de inspiración alejandrina, una visión intuitiva "beatífica" que brota de la unión hipostática en su espíritu humano, en virtud de la plena divinización de su Humanidad. En ella brilla el esplendor de la gloria de Dios, propia del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. Los discípulos "vieron su gloria" desde las primicias de Caná hasta la "hora" suprema de la glorificación en la Cruz, y creyeron en El (de manera progrediente), en la "diástasis" temporal que culmina en la donación del Espíritu, que todo lo atrae hacia el Hijo del hombre elevado sobre la tierra en el árbol de vida de la

Cruz salvadora (nos entrega el don del Espíritu como fruto del don de su vida en su holocausto: "tradidit spiritum").

También la Humanidad de Jesús es, como la nuestra, esencialmente dialógica. "Allí donde Dios dice a un sujeto espiritual quién es éste para él, el Dios fiel y veraz, y donde en el mismo movimiento le dice para qué existe (pues le adjudica una misión acreditada por Dios), allí se puede decir que el sujeto espiritual se individualiza. No es la simple individuación de una forma abstracta en una *materia signata quantitate*, sino el resultado de la historia de una respuesta a Dios en la *diástasis* temporal; no se puede dar a conocer con un discurso conceptual abstracto sino narrando una vida. Como consecuencia de ello, *la visión beatífica de Cristo "viator" es un conocimiento "entregado" que la inteligencia humana debe recibir con una actitud que está más próxima a la fe que al conocimiento escudriñador de quién pone en acto una cualidad activa "propia"*<sup>317</sup>. Evidentemente, en el caso de la fe no hay visión, y en el caso de la visión beatífica hay una visión "entregada". Por esto, "el ser llevado" de Cristo, tiene una afinidad intrínseca con la visión beatífica<sup>318</sup>. El Espíritu que guía a Jesús es el Espíritu del Padre, que concede al Hijo precisamente en esa libertad "sin medida" (3,34). Y el Hijo no interfiere en ese espíritu paterno mediante ninguna decisión previa fijando la dirección de su soplo, o bosquejando a partir de sí mismo el plan que le desarrolla el Espíritu.

La relación de Jesús con "su hora", que es la hora del Padre, lo confirma: es esencialmente una hora "que viene, que está ahí en cuanto que viene y con ello determina todo lo que ocurre antes de ella y en ella (...). Si se imaginara el saber de Cristo como si El dispusiera de sus actos concretos en el tiempo igual que un ajedrezista genial, que desde la tercera jugada ve toda la partida y dispone las piezas para una partida que en el fondo ya está para él resuelta, entonces se suprimiría la entera temporalidad de Jesús, pero también su obediencia, su paciencia, el mérito de su existencia redentora, y ya no sería el prototipo de la existencia cristiana, ni por tanto, de la fe cristiana.

Es muy sugerente en Von Balthasar el planteamiento trinitario de nuestro tema y la antropología analógica subyacente y típica del personalismo contemporáneos de inspiración bíblica, pero le falta un estudio más riguroso (del estilo del que propone J. Maritain) de las diversas dimensiones del conocimiento humano de Cristo: de sus niveles de ciencia y conciencia de la Trinidad y su plan salvífico.

## **2. Jacques Maritain. El supraconsciente divinizado de la visión beatífica y el doble nivel de conciencia del alma de Jesús.**

J. Maritain, al final de su vida ha propuesto<sup>319</sup>, una hipótesis de investigación muy bien recibida en algunos ambientes, que merece, a mi juicio, la máxima atención. Está en la misma línea emprendida por Santo Tomás de "desplatonización" de la Cristología y es

---

317 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q.5 a.5 ad 1um.

318 Cf. A. V. VON BALTHASAR, especialmente -entre sus numerosos escritos- *Teodramática* III, B, 2, pp.; Cf. *Teología de la Historia, La foi du Christ*, cits.

Sobre este tema cf. a RUIZ RETEGUI, "Antropología implícita en la Cristología de Von Balthasar", en *Scripta Theologica* 1995 (27) 459 ss. Subraya, siguiendo a S. Ireneo y S. Clemente, que la raíz del pecado es la desconfianza ante el plan de Dios que se expresa en la anticipación de su conocimiento. Cristo, nuevo Adán, restablece el orden, anulando el adelanto autónomo de ese conocimiento.

319 *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, París 1975, 53-92).

plenamente fiel a su espíritu y a sus principios, aunque contradiga en algunos puntos su desarrollo doctrinal, que no toma suficientemente en serio la dimensión histórica de la existencia humana de todo hombre viador. Continúa en la misma dirección el intento que se propuso Santo Tomás de poner más y más de relieve la plena realidad de la humanidad de Cristo, que él mismo no llegó a desarrollar satisfactoriamente. Se lo impidió un cierto lastre de tradición humana que le habría llevado a aceptar como más probables por su "venerable antigüedad", o por considerarlas como "doctrina común entre los doctores", determinadas posiciones mal fundadas. (Así se explicaría su actitud en la cuestión de la Inmaculada Concepción).

Explica Maritain estas deficiencias en la Cristología de Santo Tomás, haciendo notar que, además de ese lastre de tradición humana, faltaba entonces un instrumento filosófico que ayuda a abrir una nueva perspectiva más consecuente con la plena realidad de la humanidad de Cristo, perfecto hombre ("verus homo", aunque no "purus homo"): la noción de "inconsciente", ya sea "infra" o "supraconsciente". En efecto: a parte del inconsciente de la moderna psicología que es un "infraconsciente", hay un "supraconsciente" del espíritu que, en el plano natural, corresponde al espíritu en su fuente, la esfera del "intellectus agens" en la que se reciben las inspiraciones; y en el plano sobrenatural, el hontanar de gracia. Este último es el que puede aplicarse al caso de la humanidad de Jesús en un sentido analógico, trascendente y absolutamente único, que sería "el mundo del supraconsciente divinizado de la visión beatífica" propio de la gracia consumada (e infinita en su orden), en cuanto "comprehensor" en el paraíso de su alma, trascendente al "mundo de la conciencia", o del juego de las facultades conscientes que se ejercen libre y deliberadamente, en las que la gracia y la sabiduría infusas estarían sometidas a la ley de la perfección creciente, que parece esencial al estado del viador.

Habría, según esa distinción, una doble autoconciencia en Cristo hombre: la supraconciencia "celeste o solar" por la que se "veía" en su condición de "comprehensor" (de manera inefable y trascendente a su estado psíquico de "viador") como Verbo de Dios encarnado para redimirnos; y la autoconciencia "terrestre o crepuscular" que -a diferencia de la nuestra de viadores- estaba en El esclarecida por la ciencia infusa, que participaba de la evidencia de la visión. Esta segunda le daba noticia, desde su más tierna infancia, de su divinidad y de su misión redentora, y fue creciendo progresivamente a lo largo de su vida de viador (Cf. o. c. pp. 51 ss, 119 ss).

En la parte superior o paraíso supraconsciente de su alma, es donde la gracia de Cristo en la tierra era ilimitada (gracia de Jesús como "comprehensor"). En la parte inferior de su alma, o mundo de la conciencia, esa gracia era finita (gracia de Jesús como "viador") y no cesó de crecer hasta la muerte en la cruz, como su correlativa sabiduría infusa (no sólo adquirida).

***a- Doble nivel de ciencia infusa, que participa de la evidencia de la visión, mediación clave para su autoconciencia humana como viador y al ejercicio de su misión salvífica.***

El objeto secundario de la visión beatífica -el conocimiento de las realidades extradivinas "in Verbo"- alcanza el ser propio de ellas en su fuente activa, de una manera divina, sin división en ideas múltiples en enlazamiento discursivo, un que trasciende a todo saber creado. Se comprende -dada su inefable trascendencia- que para el cumplimiento de su misión el gran revelador del misterio de Dios y de su plan salvífico,

precisara de una "traducción" de aquél saber trascendente e inefable en ideas aptas para su transmisión oral como Rabí de Israel<sup>320</sup>.

De ahí la necesidad de la ciencia infusa. Dios se valía de la visión beatífica de la humanidad asumida como de regla e instrumento para producir en su inteligencia humana formas ideativas intuicionales infusas, como emanaciones internas pasivamente recibidas de Dios, "hábitos", (en acto primero), que la inteligencia hace pasar a acto segundo (acto de operación) cuando las pone en ejercicio "ad imperium voluntatis"<sup>321</sup>.

Estas ideas infusas estaban –"ratione originis"–, divinamente iluminadas por su participación en la evidencia de la visión. Puede compararse su función a una agencia de cambio gracias a la cual el oro divino de la visión se cambiaba en monedas aptas para su transmisión: a espíritus puros de un modo directo, y a los hombres mediante el uso instrumental de conceptos formados por abstracción bajo la luz del intelecto agente, los únicos connaturales al hombre que pueden expresarse y ser comunicados al modo humano. (Algo así como los billetes de banco de gran valor que de nada servirían para saciar al hombre -si sólo disponemos de máquinas tragaperras- sin el cambio de monedas metálicas).

J. Maritain piensa acertadamente que también la ciencia infusa de Cristo, como la gracia y la caridad se encontraban en los dos regímenes o estados distintos, mientras duró su peregrinación terrestre, según las dos dimensiones, superior e inferior, de su alma humana: 1/ la del supraconsciente divinizado de la gracia plenamente consumada, cuyo psiquismo era celeste -de "perfectus comprehensor"-, y, 2/ la de su estado de viador en su psiquismo humano común al nuestro en peregrinación terrestre como viador.

1- El primer estado es el que, a modo de cielo cerrado y en buena medida incomunicable (ya vamos antes en que sentido y como), poseía la ciencia infusa en estado de plenitud suprema, tal y como la describe Sto. Tomás: en Cristo como Mediador único y Cabeza de todos los hombres y los ángeles, reposa el Espíritu Santo con sus dones (Cf. Is 11,1-3) en una plenitud de la que todos recibimos gracia sobre gracia (Jn 1,16) que incluye la ciencia infusa y, que en Cristo excluía cualquier potencialidad que no estuviese actualizada<sup>322</sup> causada en lo más profundo de su alma humana "ex unione ad Verbum" (III, 12,2,3) y formaba un sólo hábito unitario.

2- Pero a la conciencia del estado de viador, escapa aquél supraconsciente celeste, no por oscuridad, como el infraconsciente, sino por su esplendor excesivamente luminoso, desproporcionado para su débil capacidad en esa dimensión inferior del alma humana. Era preciso que en esa zona, se fuera formando progresivamente un saber infuso diversificado en varios hábitos de perfección creciente, de menos luz que la que es connatural a los ángeles para poder usar de ella de modo discursivo mediante el concurso instrumental de conceptos formados bajo la luz del intelecto agente, es decir, traducibles al lenguaje

---

320 Era El el "revelador", en cuanto hombre, y "Revelado", en cuanto Unigénito de la Trinidad cuya intimidad y plan salvífico vino a manifestar y realizar con la fuerza del Espíritu que le ungió como Mesías o Cristo. La misión del Hijo es inseparable de la del Espíritu, como señala con fuerza el CEC.

321 S. Th., III, S.2. MARITAIN se inspira en JUAN DE SANTO TOMÁS, autor que apreció toda su vida. Del gran Doctor de Alcalá del S. XVII recibió con frecuencia sugerencias para su fecunda creación filosófica.

322 S. Th., III, 9,3; 11,1: "Conocía todas las cosas absolutamente", tanto aquello que puede conocerse a la luz del intelecto agente, como a la luz de la Revelación, con las luces proféticas como las de todos los dones del Espíritu Santo., incluyendo "omnia singularia praeterita, praesentia et futura", sin posibilidad de crecer.

humano según las necesidades crecientes de su misión salvífica de maestro de verdad<sup>323</sup>. Los diversos hábitos que la componen crecían en intensidad de luz y en extensión, no en razón de sus actos, como la caridad, sino en razón de las necesidades crecientes para su misión reveladora.

De esta forma, la verdad que Cristo "veía" en lo más alto o profundo de su alma "la oía" en la esfera consciente -dada su naturaleza "locutiva" del entendimiento, por la mediación de un saber infuso de perfección creciente en extensión y en hondura que el Espíritu Santo iba suscitando en el estrato interior de la misma (valiéndose de la visión beatífica como de regla e instrumento) según las exigencias de su misión salvífica. Este saber enlazaba con el discurso racional de su saber experiencial adquirido, que precisa de la conversión a imágenes e ilustraciones concretas y sensibles, expresadas en aquellas sugerentes comparaciones y sublimes parábolas que tanto impactaban a sus oyentes abiertos a la verdad.

Aquella maravillosa efusión de pensamiento humano y de palabra sublime transmitía un saber divinamente verdadero, divinamente cierto y divinamente infalible, porque era expresión de un saber infuso que, si bien tenía por objeto no la esencia de los misterios -como la visión beatífica-, sino sólo su inteligencia mediata y analógica creatural, participaba de la evidencia de la visión. Ella le prestaba aquella soberana autoridad que tanto asombraba a cuantos le oían.

La conciencia de su divinidad y de su misión salvífica, poseída con inefable evidencia que excluía cualquier forma de duda, tenía ese fundamento. No basta para explicarla -aunque la mayor parte de los teólogos actuales, negadores de la visión beatífica de Cristo así lo piensan- la luz infusa profética, que sin duda también poseía por eminencia y como hábito estable (a diferencia los beneficiarios del carisma profético, que es en ellos intermitente, nunca habitual, según Sto. Tomás). La luz profética comporta solo evidencia "in attestante", que es de inferior rango a la evidencia intrínseca de la verdad conocida "en ella misma", como ocurría con la ciencia infusa de Jesús, porque participaba de la evidencia de la visión<sup>324</sup>.

Sólo después de su muerte en la cruz, cuando el viador entró en la plena consumación que había poseído en la tierra sólo en el paraíso de su alma, pudo hacer uso práctico de aquella ciencia infusa infinita que precisaba para ejercer su señorío universal, que requiere el conocimiento pleno y gloriosamente manejable del infinito de detalles

---

323 En este nivel consciente desconocía, por ejemplo, el día del juicio (Mc 13,32; Mt 24,36)

324 Por eso le dice Jesús a Nicodemo (Jn 3,32): "el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto (ciencia de visión) y entendido (ciencia infusa)". "Yo digo (con lenguaje inmediatamente expresivo de un saber experiencial discursivo, connatural a todo hombre) lo que he visto de mi Padre (en la visión beatífica)" (Jn 8,38) -que transmite por la mediación iluminante de un saber infuso (que participa de una evidencia de quién "ve"). "El que me ha enviado es veraz y Yo hablo al mundo lo que oigo de El... no hablo nada de mi mismo, sino que según me enseñó el Padre, eso hablo". Oye y entiende lo que le enseña la ciencia infusa que el Padre le comunica valiéndose de la instrumentalidad de la visión beatífica: de "quién ve" (Cf. Jn 8,25-30).

Así debe entenderse el sublime final del prólogo de San Juan: "A Dios nadie le ha visto jamás. El Unigénito, que está en el seno del Padre, El lo ha revelado". Evidentemente, porque no es mero hombre viador, aunque viene del cielo, hay algo en él que no abandona el cielo del cual viene, (el seno del Padre), y que alcanzará en todo su ser teándrico al término de su peregrinación, por vía de mérito, que obtiene para sí la plena glorificación, y para los hombres sus hermanos, la gracia, como semilla de gloria: la bienaventuranza celestial. De ella participan uno a uno, cuantos libremente le reciban por le fe como Salvador, aceptando participar de su Filiación y la herencia de gloria en la que aquella filiación adoptiva alcanza su pleno despliegue.

creados que, bien que conocidos ya de modo más sublime por la visión beatífica, precisaban transponerse en el registro ideativo de las especies infusas para poderse expresar a sí mismo, y comunicar a los ángeles y santos, sus ministros, cuanto precisa el ejercicio de su realeza que juzga y gobierna el universo, con el concurso de aquellos miembros de su cuerpo místico -ángeles y hombres (en los tres estadios -triunfante, purgante y militante que coexisten en la Iglesia, su Esposa, hasta su plenitud escatológica en la nueva Jerusalén, cuando Dios sea todo en todos y entregue su reino al Padre) a quienes hace partícipes de su realeza-, como coejecutores ministeriales del Señorío universal de su Providencia salvífica.

**b. Doble conciencia humana solar y crepuscular, que Cristo tenía de su divinidad y misión salvífica.**

La noción de conciencia no aparece explícitamente en Santo Tomás, pues es una noción más moderna. La palabra conciencia connota un conocimiento esencialmente *experimental y sentido* (por reversión sobre los actos); se trata de un conocimiento *oscuro*, inexpresable en sí mismo en conceptos, que no alcanza la esencia del alma, que sólo puede "objetivarse" -ser expresada en conceptos- mediante una reflexión sobre ella misma del intelecto conceptualizante<sup>325</sup>.

Es así como, sin alcanzar nuestra propia esencia, tenemos el conocimiento oscuro, no sólo de la propia existencia, sino de la subjetividad, conocimiento en el que la connaturalidad desempeña una función esencial. De modo tal que -por ejemplo- mediante la experiencia oscura de mi libertad, y de una vida en mí que trasciende la esclavitud de los sentidos, yo "siento" oscuramente que reacciono como hombre, incluso cuando todavía no haya formado el concepto de hombre, y sea por lo tanto incapaz de decirme a mí mismo que soy un hombre. El concepto de hombre, lo formamos abstrayéndolo de la experiencia sensible por el entendimiento agente, en el ejercicio de la inteligencia "vuelta" naturalmente hacia las cosas. Es entonces cuando al reflejarse éste concepto en aquél otro conocimiento intelectual -preconceptual de experiencia oscura de la propia subjetividad- y gracias a éste conocimiento *por connaturalidad*, tenemos conciencia explícita de ser un hombre. (Este planteamiento apunta a la "flexibilidad originaria", segunda forma de autoconciencia descrita por Millán Puelles, que estudia este tema con más lucidez y hondura que Maritain. Cf. nota 61).

Estas reflexiones permiten alcanzar alguna explicación "analógica" -*mutatis mutandis*- del misterio de la conciencia que tenía Jesús de sí mismo, en la esfera inferior consciente, como viador que denomina crepuscular", en contraposición a la autoconciencia "solar" propia del supraconsciente divinizado de la visión a la luz de la gloria que iluminaba la profundidad espiritual de su alma.

También Cristo, como verdadero hombre, tenía una conciencia oscura, experimental, sentida e inexpresable en conceptos, de "existir" y de ser "alguien". Pero también de que había en Él algo divino que trascendía la común condición humana, por la experiencia de su absoluta impecabilidad, de su Sabiduría sin ningún fallo, del inefable recuerdo de lo que había experimentado en la oración<sup>326</sup>. Pero no de que fuera Dios, el Unigénito del Padre

---

325 Cf. J. MARITAIN, *Corto tratado acerca de la existencia y del existente*, Buenos Aires, 1956, c. III.

326 No propiamente como afirma el P. DIEPEN por experimentar una dependencia ontológica respecto al Verbo, pues no remitía a "otro" sujeto distinto, sino al único Yo divino del Unigénito del

Aquí es donde debe intervenir la ciencia infusa de su Divinidad, que en modo alguno es un "adorno" que debe enriquecer a Cristo por razones de excelencia, sino una necesidad metafísica de antropología teológica. Es, en efecto, la que hace posible el conocimiento intelectual perfectamente claro, de que es el Hijo Unigénito del Padre encarnado, que fue aumentándolo en intensidad creciente desde su precoz despertar al uso de razón hasta el "todo está consumado" de la séptima palabra en la Cruz. La luz intelectual infusa, que participaba de la evidencia de la visión, al reflejarse sobre aquél contenido noético oscuramente sentido de origen preconceptual, le hacía tener conciencia de Ser una Persona divina, el Verbo encarnado.

Simultáneamente, tenía plena conciencia de su condición humana, de que era "verus homo", consustancial con todos los miembros de la estirpe o naturaleza común de hijos de Adán; que como nuevo Adán había venido a recapitular, en solidaridad con todos y cada uno de ellos, desde el instante de la Encarnación.

También este conocimiento de sí como verdadero hombre, acontecía en virtud de la luz intelectual de la ciencia infusa. Al reflejarse ésta sobre la conciencia experimental oscura de su humanidad, le comunicaba aquél profundo saber acerca de lo que hay en el corazón de cada uno de los hombres, sus hermanos, de quienes es Cabeza y Salvador. A ella se añadía, además, la progresiva fuente de saber humano proveniente del aprendizaje, lectura, meditación y contemplación infusa incomparablemente profundas de la Sagrada Escritura, que eran parte importante de aquél saber que fue adquiriendo progresivamente y creciendo a lo largo de su vida sobre la tierra<sup>327</sup>.

La conciencia de su ser teándrico y de su misión salvífica irrumpió en la zona inferior de su alma, como viador con toda naturalidad -como "en germen"- tan pronto como alcanzó el uso de razón, (que fue sin duda extraordinariamente precoz), a la luz de su emergente ciencia infusa. Esta, aunque fue progresiva, en la zona inferior y consciente de su alma humana, fue muy superior a la de cualquier "purus homo", (pero no infinita - en su orden-, como la ciencia infusa que brotaba connaturalmente de la ciencia de visión en el paraíso "sellado" del supraconsciente de su espíritu humano plenamente divinizado, como necesaria consecuencia de la unión hipostática que le constituía en Mediador, "lleno de gracia y de verdad" de cuya plenitud desbordante todos estamos llamados a participar).

---

Padre, y dependencia supone una alteridad aquí inexistente (*La theologie de l'Emmanuel*, 217). La voluntad humana de Cristo ("No se haga mi voluntad sino la tuya" Lc. 22-42) que, como deseo de naturaleza aborrecía el tremendo horror de la Pasión, fue libremente ejercida en perfecta conformidad a la divina Voluntad. La persona del Verbo, único "sujeto" de todas sus operaciones de viador, prestaba al mérito de su libre obediencia al designio salvífico un valor infinito. Aunque, de hecho, el rescate de la humanidad caída no acontece hasta la consumación del misterio pascual. Tenía, en efecto, mandato de su Padre de llegar al supremo holocausto ("obediens usque ad mortem"). No por necesidad, sino por razones de suma conveniencia que estudia sto. tomás en la s. th. iii, en el tratado de la redención, y JUAN PABLO II en su dos encíclicas *Redemptor hominis* y *Dives in misericordia*, dedicadas respectivamente a la dimensión humana y divina de la Redención.

327 Sto TOMÁS aceptó en S. Th. III, 2,2 esta ciencia, corrigiendo -forzado por la Escritura- su opinión juvenil de las Sentencias, que era más común, si bien ignorando la esencial dimensión histórica de todo "verus homo", le declaró plena y abarcante de cuanto es cognoscible por la luz del intelecto agente (S. Th. III, 1 c) de modo tal que nada pudo aprender de los hombres, incluidos María y José como "non conveniens eius dignitati ut a quocumque homini doceretur" (S. Th. III, 12, 3). Es una manera de concebir al hombre de tipo "platónico" según la cual Jesús sería, la plenitud de lo humano- Algo así como un prototipo imparticipado, que presenta la humanidad de Cristo con un indeseable aura mítica; por fortuna expulsada ya de la Teología).

Es, pues, impensable por absurda, la hipótesis de quienes imaginan una irrupción "sorpresiva" en la conciencia de Jesús adolescente de su condición de Hijo Unigénito del Padre de quién hasta entonces hubiera pensado equivocadamente, que era un mero hombre, "como sacándole de su error precedente". Más bien hay que suponer que aquel conocimiento le fue dado por ciencia infusa desde su primera aurora, -en acto primero- en la primera infancia; desde que abrió los ojos, anterior a todo conocimiento reflexivamente consciente. Sólo más tarde pudo pasar a acto segundo -tan pronto como fue capaz, por desarrollo neuronal y orgánico de experimentar oscuramente su propia subjetividad- a la luz de la ciencia infusa ya presente en forma de hábito<sup>328</sup>.

### ***c. El supraconsciente divinizado por la visión beatífica en la Pasión de Cristo.***

Según Maritain, la misma naturaleza humana de Cristo se encontraba -como acabamos de ver- a la vez en dos estados distintos: como "comprehensor", el supraconsciente divinizado por la visión beatífica propia de la gracia consumada e ilimitada; y como "viator", en el que la gracia, en estado de perfección creciente, se manifestaba en una progresiva caridad, principio de actos meritorios, regulados no por la visión beatífica, sino por la ciencia infusa que participaba de la evidencia de la visión y de ella procedía.

Pues bien: entre ambos estados se daría una especie de "cloison", (una suerte de tabique traslúcido), que cerraba el paraíso supraconsciente de su alma, pero dejaba paso -por la luz de la ciencia infusa (que participaba de la evidencia de la visión)- a una irradiación vivificante sobre todas sus facultades, pero sin la transfiguración gloriosa y divinización terminal del mundo de la conciencia; Cristo era "comprehensor", pero no bienaventurado, ya que había venido para sufrir, y no toda su alma era bienaventurada en los dos estados de su alma humana (sólo en el superior) como tampoco lo era en el cuerpo.

Este tabique divisorio no era, ordinariamente, de separación total. Podía ser abierto cuando Jesús quería "franquear" el paraíso supraconsciente de su alma y penetrar en él con su conciencia, por medio de la oración infusa. Lo experimentaba, entonces, de un modo inefable, más allá de toda idea, refugiándose en él como en un nido, en la intimidad de la Trinidad: confiando al Padre sus dolores, su compasión por los sufrimientos de los hombres, su angustia por las ofensas a Dios y la profunda miseria moral del pecado, y contemplando ahí el profundo alcance de la obra redentora para la que había sido enviado.

Pues bien: en el momento de la agonía y de la Pasión, no pudo penetrar con su conciencia en el paraíso supraconsciente de su alma; toda experiencia, por sus facultades conscientes, de ese paraíso, y de su irradiación, le fue rehusada.

---

328 A mi modo de ver, la antropología de Maritain es ajena a una concepción "coexistencial" y dialógica del personalismo que yo estimo acertado. Esta autoconciencia de ser el Unigénito del Padre, a mi juicio, sigue, de hecho, a la previa conciencia del tú -ante todo de sus primeros educadores, María y José- condición de posibilidad -dada la constitutiva condición dialógica y coexistencial de todo "verus homo"- de aquél originario y germinal conocimiento atemático de sí, "sentido por connaturalidad" en una experiencia del "yo" consecutiva a la del "tú" humano. Su Yo divino sólo podía ser percibido en virtud de la iluminación de la conciencia originaria de sí por aquella germinal y emergente ciencia infusa. Sólo ella puede explicar aquella conciencia absolutamente segura que Jesús tenía -en cuanto hombre-, de ser el Unigénito del Padre que le había enviado para nuestra salvación, porque participaba de la evidencia de la visión.

Fue así como el supremo ejemplar de la noche del espíritu de los místicos, la noche absolutamente completa<sup>329</sup>. Todo el mundo de la visión beatífica y del

---

329 Quizá son por ello los místicos, que participan más intensamente en la plenitud de la mediación y de vida de Cristo, de la cual todos recibimos, quienes mejor "viven" esos estados y pueden comprenderlos y expresarlos. Es sorprendente la coincidencia con esta observación de Maritain con María de AGREDA (o.c. n.1216). "Se ofreció Cristo nuestro bien de nuevo al Padre en satisfacción de su justicia en rescate de todo el linaje humano y dio consentimiento a los tormentos de la pasión y muerte, para que en El se ejecutase en la parte que su humanidad Santísima que era pasible, y suspendió (porque pidió y obtuvo de su Padre) desde entonces el consuelo y alivio que de la parte impasible pudiera redundarle, para que con este desamparo llegase sus pasiones y dolores al sumo grado de padecer; y el eterno Padre le concedió y aprobó, según la voluntad de la humanidad santísima del Verbo" (n.1209).

Esta oración fue como una licencia o permiso con que se abrieron la puertas al mar de la pasión y amargura, para que con ímpetu entrasen hasta el alma de Cristo, como lo había dicho por David (Sal 68,2)... "Triste está mi alma hasta la muerte" (Mc 14,34). Y por estas palabras, y tristeza de nuestro salvador encierran tantos misterios para nuestra enseñanza, diré algo de lo que se me declarado, como yo lo entiendo. Dio lugar su Majestad para que esta tristeza llegase a lo sumo natural y milagrosamente, según toda la condición pasible de su humanidad santísima. Y no sólo se entristeció con el natural apetito de la vida en la porción inferior de ella, sino también según la parte superior, con que miraba la reprobación de tantos por quienes había de morir... y no dijo que estaba triste por la muerte, sino hasta la muerte, porque fue menor la tristeza del apetito natural de la vida, por la muerte que le amenazaba de cerca. Con el gozo de la transfiguración se juzgaba como obligado a padecer para dar el retorno de aquella gloria que recibió de la parte de viador, para que hubiese correspondencia en el recibo y en el pago, y quedásemos enseñados de esta doctrina en los tres apóstoles que fueron testigos de aquella gloria y de esta tristeza y congojas. Fue también como necesario para satisfacer el inmenso amor con que nos amó nuestro Salvador Jesús dar licencia a esta tristeza misteriosa para que con tanta profundidad le acongojase, porque sino padeciera en ella lo sumo a que pudo llegar, no quedara saciada su caridad, sino conociese tan claramente (por el saber experiencial) que era inextinguible por las muchas aguas de tribulaciones (Cant 8,7).

<<Fue conveniente que -para confirmarlos en la fe (a los tres apóstoles) de que era hombre verdadero y pasible- que de su presencia conociesen y vieses que estaba triste y afligido como hombre verdadero... y en su testimonio quedase la Iglesia confirmada contra los errores que el demonio pretendería sembrar en ella. Y también los demás fieles tuviésemos este consuelo, cuando nos afligen los trabajos y nos posee la tristeza" (n. 1211).

<<"Padre mío, si es posible pase de mi este caliza" (Mt 26,39), morir por los amigos y predestinados era agradable y como apetecible para nuestro Salvador, pero morir y padecer por la parte de los réprobos era muy amargo y penoso, porque de parte de ellos no había razón final para sufrir el Señor. A este dolor llamó su Majestad cáliz, que era el nombre con el que los hebreos significaban lo que era trabajo y grande pena.

<<Se me ha manifestado que el desamparo de Cristo (Mt 27,46) no fue que la divinidad de apartase de la humanidad santísima, disolviéndose la unión sustancial hipostática, ni cesando la visión beatífica de su alma, que entrambas uniones tuvo la humanidad con la divinidad desde el instante que por obra del Espíritu Santo fue concebido en el tálamo virginal y nunca dejó a lo que una vez se unió. Esta doctrina es la católica. Y también es cierto que la humanidad santísima fue desamparada de la divinidad en cuanto a no defenderla de la muerte y de los dolores de la pasión acerbísima. Pero no le desamparó del todo el Padre Eterno en cuanto a volver por su honra, pues le testificó con el movimiento de todas las criaturas que mostraron sentimiento en su muerte. Otro desamparo manifestó Cristo Salvador nuestro con esta querrela, originada de su inmensa caridad con los hombres, y este fue el de los réprobos y prescritos, y de estos se dolía en la última hora, como en la oración del huerto, donde se entristeció su alma santísima hasta la muerte, como allí se dijo (cf. 1210); porque ofreciéndose por todo el linaje humano tan copiosa y superabundante redención, no sería eficaz en los condenados y se hallaría desamparado de ellos en la eterna felicidad para donde los crió y redimió, y como este era decreto de la voluntad eterna del Padre, amorosa y dolorosamente se querelló y dijo: "Dios mío ¿por qué me has desamparado", entendiendo de la compañía de los réprobos

>>En la oración del huerto envió al Eterno Padre al santo arcángel Miguel, que respondiese y confortase por medio de los sentidos corporales, declarándole en ellos lo mismo que el mismo Señor sabía por la ciencia se su santísima alma, porque nada le pudo decir el ángel que el Señor no supiese... Pero tenía Cristo suspendido el alivio (cf. 1209) que de su ciencia y amor podía redundar en su humanidad santísima, dejándole, en cuanto posible, a todo padecer en sumo grado, como después lo dijo en la Cruz (cf. n.1395), y en lugar de este alivio y confortación recibió alguna con la embajada del Santo Arcángel

supraconsciente divinizado estaba ahí, pero no lo experimentaba en absoluto por su contemplación infusa. La irradiación y el influjo de este mundo sobre el alma en su integridad eran más potentes que nunca, comunicándole la heroica fortaleza del combate supremo de la obra redentora, pero no era de modo consciente o experimentado. Jesús estaba más unido que nunca al Padre, pero en el pavor y el sudor de sangre, y en la experiencia del abandono de la cuarta palabra sobre la Cruz "ut quid dereliquisti me".

Jesús murió -es esta sugestiva interpretación de Maritain, que hizo suya el Card. Journet (Cf. Nova el vetera, 1968)- de un supremo éxtasis de amor. Su caridad de "viator", actuaba en la parte inferior de su alma, sujeta a la ley de perfección creciente (como la sabiduría infusa que la regulaba), en tanto que "viator", alcanzó la infinitud de caridad que, en tanto que "comprehensor", poseía en el cielo de su alma, medida por la visión beatífica y la ciencia infusa infinitas. No fue la violencia padecida la que causó la separación del alma y del cuerpo de Jesús (Jesús murió antes de lo que esperaban sus verdugos). "Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo; nadie me la quita sino que yo la doy libremente... este es el mandato que he recibido de mi Padre" (Io. 10,17). Fue el amor, en su supremo grado, que consuma y trasciende la obediencia de su voluntad absolutamente unida con la del Padre, el que le hizo morir en un acto de supremo sacrificio por el que se somete voluntariamente al mandato de su Padre en un acto de perfecta obediencia libérrima<sup>330</sup>. Es, verdaderamente, "la hora de la glorificación el Hijo del Hombre (Jn 12,23).

El Verbo divino actuando por la instrumentalidad de su libre voluntad humana quiso el sacrificio supremo: que fuesen separados el cuerpo y el alma con la consiguiente privación de la vida humana, por la más total y terrible ruptura que pueda sufrir nuestra naturaleza. Y esto holocausto, el mayor que cabe, lo quiso por amor a su Padre y a los hombres. En este momento la caridad de Cristo que era todavía "viator" franqueó el abismo que separaba lo finito de lo infinito, en un grado de perfección suprema e insuperable, que corresponde a la caridad que poseía como "comprehensor", en el paraíso de su alma; más allá de la serie infinita de grados de perfección creciente ("crecía en edad, sabiduría y gracia"). Ese amor supremo corresponde a la cumbre de la unión mística en el transporte del alma en Dios, en el que (con palabras de San Juan de la Cruz) el hombre y Dios son un sólo espíritu y amor. Un amor tan total y poderoso, que la naturaleza humana no pudo soportarlo, de modo tal que arrancó al alma del cuerpo. Fue, pues, un éxtasis de amor el que hizo que muriese en la Cruz, entregando su alma en las manos del Padre, en el colmo de la libertad de su querer humano. En aquel breve momento de su muerte "in fieri", entró su conciencia de viador, expirando, en el cielo de su alma; de modo que conoció entonces cada ser humano, y lo amó, como si fuera el único en su realidad singular -según la conocida expresión de la *Mistici Corporis*-, por su visión beatífica y por su ciencia infusa, infinita (en su orden): pero ya no como antes, de modo supraconsciente, sino con toda su vida psíquica de viador expirante. Cuando, inclinando la cabeza, entregó

---

por parte de los sentidos, al modo que obra la ciencia y noticia experimental de lo que antes se sabía por otra ciencia, porque la experiencia es nueva y mueve los sentidos y potencias naturales. Y lo que le dijo S. Miguel de parte del Padre Eterno fue representarle e intimarle que no era posible salvar a los que no querían ser salvados y que en la aceptación divina valió mucho el número de tantos predestinados, y le nombró entre ellos algunos muy especiales>>>.

330 O.c. 141 ss. "Nunca podremos acabar de entender esa libertad de Jesucristo, inmensa -infinita- como su amor. Pero el tesoro infinito de su generoso holocausto nos debe mover a pensar: ¿Por qué me has dejado, Señor, este privilegio, con el que soy capaz de seguir tus pasos, pero también de venderte? Llegamos así a calibrar el recto uso de la libertad, si de dispone hacia el bien, y su equivocada orientación cuando con esa facultad el hombre se olvida, se aparta del amor de los amores" (Mons. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 26).

su espíritu, (Jn 19,30), entró por sus padecimientos, en su gloria (Cf. Lc 26,27) de manera plena: consumado, quedó constituido, como nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad de "hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11,52), y como *causa salutis aeternae* (Cf Heb 5,9), para cuantos la invocan con fe, atraídos (Jn 12,32) por la gracia del Espíritu que conquista para nosotros desde la Cruz salvadora.

### **3- Ciencia y conciencia humana de Jesús, según González Gil. La ciencia de visión interpretada como connaturalidad ontológica. Conciencia humana de su filiación divina.**

#### **a. Triple ciencia y connaturalidad ontológica con el Unigénito del Padre.**

He seleccionado a este autor por su agudeza innovadora en torno a nuestro tema, que se une a una positiva voluntad en sus propuestas -que presenta a título de hipótesis razonables- de entroncar con la gran tradición, en lo que, a su juicio, tiene de permanente.

Acepta la tesis clásica de las "tres ciencias" -es una buena muestra de esa actitud de respeto con una venerable tesis tradicional-, pero las interpreta de manera diversa, convencido de las insuficiencias de su explicación convencional. La primera no sería la "scientia beata" de los bienaventurados a la luz de la gloria, sino -mientras "no entra su gloria", hasta la Pascua del Señor- un conocimiento humano intuitivo por connaturalidad, atemático, de su inmediatez con Dios, que funda y provoca todo el conocimiento temático humano de Jesús por la mediación de sus saberes infusos y adquiridos; tanto de aquellos recibidos por la luz infusa del Espíritu, como de los que adquiere experimentalmente por el uso abstractivo del intelecto agente en su trato con los hombres. Piensa así conservar lo esencial que apuntan a su parecer, las declaraciones magistrales, superando las insuficiencias teológicas clásicas<sup>331</sup>.

Inspira su propuesta nuestro autor en la noética tomista del conocimiento por connaturalidad, tal y como lo explica el *Santo Doctor en su exposición del don de Sabiduría del Espíritu Santo*<sup>332</sup>. El oficio de este don, cuyo objeto es la causa suprema y universal (Dios), es dar rectitud al entendimiento humano en el juzgar de las cosas relacionadas con Dios. Se contrapone al principio de rectitud de juicio fundado en la investigación mediante el uso correcto de la razón objetivante; porque su modo de juzgar es "por cierta connaturalidad o simpatía" con las cosas divinas, procedente de la caridad que une al hombre con Dios (a. 2). La sabiduría "toca más de cerca a Dios" por la unión subjetiva del alma con El que la caridad opera (a.3), y hace posible juzgar de las cosas divinas, no según criterios y argumentos de racionalidad lógica, sino por una connaturalidad y unión con ellas, que sólo puede existir en un alma poseída por el Espíritu Santo (a.4).

Según nuestro autor la visión intuitiva que Cristo-hombre tenía de su Divinidad que atestiguan las fuentes teológicas, no sería un conocimiento de Dios como objeto, a la

---

331 Me ha parecido de más interés ocuparme de González Gil, prefiriéndolo a otros contemporáneos más conocidos e influyentes, como P.GALOT, *La coscienza di Gesù*. Roma, 1971, porque, pese a la mayor difusión e influencia de este último, estimo más rigurosamente elaborada sus propuestas (desde un estudio serio de la Escritura, que conoce bien) -de las que en parte disiento, que la endeble teoría de Galot, cuya base estaría en la sustitución de la visión beatífica por una singular experiencia mística.

332 S. Th. II-II, 45. Cf. I-II 68, 4; II-II, 8,5.

luz de la gloria, el propio de los bienaventurados (Dios hace en ellos de especie expresa atomunicándose sobrenaturalmente sin mediación alguna), sino por cierta connaturalidad ontológica sobrenatural que permite experimentar la cercanía de Dios Padre también de manera inmediata y directa, como Hijo, sin mediación alguna. Se trata de una percepción por intimidad de sujeto que "toca la esencia": "toca más de cerca a Dios", un conocimiento pro-conceptual, "Ver a Dios" (cf. Jn 1, 18) es -según nuestro autor- experimentar su presencia íntima en comunicación interpersonal directa (cf. Mt II,27).

En la base, de toda la vida intelectual de Jesús está este conocimiento no objetivo, o mejor quizás, una percepción de Dios por unión con El, que le "connaturaliza" con la realidad y la actividad, la esencia y la "economía" de Dios. En efecto, -nos dice- precisamente por ser conocimiento por connaturalidad y no conocimiento temático de objetos, requiere, provoca y encamina su desarrollo en conceptos temáticos. A este proceso contribuyen los otros dos tipos de conocimiento de la tradición teológica, en fecunda simbiosis: tanto el que recibe por luz *infusa* del Espíritu Santo para el ejercicio de su misión salvífica, referido a las verdades relacionadas con el reino de Dios (no era misión suya enseñarnos ciencias naturales, sino el camino de la salvación), como la que tiene su origen en la abstracción del intelecto agente, o ciencia *adquirida*, a partir de su experiencia cotidiana, su meditación de las Escrituras, su diálogo con el Padre en la oración y el roce con los hombres en la vida.

No parece suficiente tal explicación, como muy bien demuestra MARITAIN. Negada la visión beatífica no percibe la necesidad de la mediación de aquél saber infuso<sup>333</sup> Más excelente que la ciencia de saber muchas cosas es la de sentir internamente la cercanía de Dios como Padre. Jesús la sentía, como ni Abraham, ni Moisés, ni los grandes profetas, ni nadie después jamás ha podido sentirla. Pero su cercanía de Dios-Padre la experimenta Jesús como acercamiento de Dios a los hombres, como advenimiento del reino de Dios-Padre: <<el reino de Dios se avecina; arrepentíos y creed en el evangelio>> (Mc 1,14). Jesús mismo es la proximidad de Dios y la presencia del reino.<sup>334</sup> Los pasajes evangélicos que testifican el conocimiento que Jesús tenía de cosas lejanas o de los sentimientos internos de los hombres, o aquella autoridad sobrecogedora de su predicación, con aplomo y seguridad: ("se os ha dicho..., pero yo os digo..."), son explicados por él apelando a la certeza carismática y la intuición clarividente, característica del don de profecía, sin aceptar un saber de formas ideativas intencionales infusas, que participa de la evidencia de visión y de ella deriva, necesaria mediación para su función reveladora (como explica muy bien Maritain).

La raíz fundamental de toda la vida intelectual humana de Jesús sería -según nuestro autor- una doble connaturalidad, que podría darnos a entender, en la medida a nosotros posible, su vida psicológica humana. Connaturalidad *natural* con los hombres por razón de la misma naturaleza sujeta a la ley de la historia y del desarrollo; connaturalidad *personal* con Dios por razón de la persona del Hijo-hombre en unión íntima con el Padre. Esta segunda connaturalidad o *simpatía* con Dios y con las cosas de Dios puede darse en nosotros por donación gratuita; en Jesucristo era congénita por ser él la persona del Hijo que está en el seno del Padre y posee sin medida el Espíritu del Padre y suyo.

---

333 La ciencia infusa sería -según Gil- algo superfluo, inútil para El y para nosotros; a no ser que la concibamos como es en realidad, una ciencia de prudencia y caridad que encajaba en la economía de la salvación, en la misión del Hijo-hombre en unión íntima con el Padre y en plenitud del Espíritu para salvarnos

Pero esta connaturalidad divina, congénita en él, se realiza en su connaturalidad humana: no a pesar de esta, sino en y por ella. Recíprocamente, su connaturalidad humana es para nosotros reveladora y santificadora, porque está embebida en su connaturalidad congénita divina. Jesucristo es el hombre que vive plenamente su vida de hombre, la de todo hombre, pero la vive en connaturalidad con Dios, su Padre: en ese movimiento de continua recepción y continua entrega, en esa conocimiento mutuo que es comunicación mutua<sup>335</sup>.

En virtud de su connaturalidad humana puede hacernos partícipes de su connaturalidad divina dándonos su Espíritu.

A mi modo de ver, González Gil no interpreta bien la doctrina del Aquinate acerca del conocimiento por connaturalidad<sup>336</sup>, del que el influjo de la caridad en el don de sabiduría no es sino una de sus más eminentes manifestaciones. Es el gran tema del influjo del amor -raíz de todas las pasiones y afecciones del hombre- en el conocimiento (según sea aquel, tal será el alcance noético de éste).

El fundamento del amor es, sin duda, la connaturalidad ontológica o participación en los valores comunes con el consiguiente parentesco entitativo, conveniencia y complementariedad (identidad consigo, si se trata de amor al propio yo), o connaturalidad ontológica. El amor mismo es la expresión tendencial de aquella connaturalidad en cuanto conocida. Y su efecto formal es la unión transformante.

El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y el mutuo influjo o inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir. Podrá darse una explicación "analítica" -tal la clásica de Santo Tomás- o la "estructural" del moderno personalismo. Pero el hecho de tal inmanencia -de orden dinámico- no puede menos de imponerse a la fenomenología del dinamismo del comportamiento humano. El amor, en efecto 1) selecciona y potencia la aplicación de la mente (a más interés, más atención), y 2) proporciona una nueva luz en la captación de lo conocido: la luz de la conveniencia al apetito<sup>337</sup>. (Por eso la verdad práctica no se toma de modo inmediato por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto).

El amado queda intencionalmente interiorizado en el amante en la medida misma que éste vive extáticamente enajenado en el amado. Es un conocimiento:

-Más íntimamente penetrante, porque el amado queda intencionalmente identificado con el amante; penetra en su ámbito vital.

---

335 Cf. M.M. GONZALEZ GIL, o. c., 425. "Más excelente que la ciencia de saber muchas cosas es la de sentir internamente la cercanía de dios como Padre. Jesús la sentía, como ni Abraham, ni Moisés, ni los grandes profetas ni nadie después jamás ha podido sentirla. Pero su cercanía de Dios Padre la experimenta Jesús como acercamiento de Dios a los hombres, como advenimiento del reino de Dios: <<el reino de Dios se avecina; arrepentíos y creed en el evangelio>> (Mc 1,14). "Jesús mismo es la proximidad de Dios y la presencia del reino".

336 Véase una exposición muy acertada que tiene en cuenta toda su obra -no sólo el don de Sabiduría- en J. M. PERO SANZ, *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona 1964. J. FERRER ARELLANO, "Amor y apertura a la trascendencia", *Anuario Filosófico*, 1969, 125-134.

337 El alcance noético del conocimiento por connaturalidad no logra un plus objetivo: no se excede el área de lo objetivo, categorial, que abarca la apertura en su dinamismo cognoscitivo de su razonamiento conceptual. Pero lo objetivo es conocido (en virtud de la potenciación noética originada por el influjo amoroso) como signo expresivo del más íntimo núcleo esencial del Amado.

-Más trascendente, pues el trascender volitivo es extático y más <<realista>> que el cognoscitivo: tiende al <<en sí>> de lo querido (*oréxis*) a diferencia del trascender intelectual que es posesión de lo otro en su <<en mí>> con las condiciones subjetivas *a priori* que impone la inteligibilidad en acto (*analépsis*).

Como consecuencia, cabe decir: *a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer*. El amor de caridad que derrama el Espíritu Santo en el alma de Cristo es de una plenitud desbordante, y consecuencia inmediata del "éxtasis" del ser de la unión hipostática.

Todo conocimiento humano de Dios -también de Cristo respecto a su Padre- es necesariamente mediato, salvo el de la visión beatífica. Negada esta a Cristo viador, el conocimiento que funda su connaturalidad ontológica con Dios, no es, como sostiene nuestro autor, intuitivo, y sin mediación alguna. Está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural: 1/ La *conversio ad phantasma* propia de la perceptibilidad corpórea, espacio-temporal del hombre como ser-en-el-mundo, y 2/ La comprensión integral, aunque inadecuada y oscura de su núcleo esencial, de su "totalidad personal" -teándrica en el caso de Cristo-, que aparece como emergiendo de un *Alter ego* trascendente -el Unigénito del Padre- ignoto en el misterio de su *en sí*, advertido asintótica y negativamente. Tal mediación es, sin embargo, discreta y silenciosa. Aunque es, de hecho, mediata, se diría que no ha mediado proceso alguno de inferencia. En este sentido puede ser calificado de cuasi-intuición, pero de ninguna manera es intuitivo como la visión beatífica.

El conocimiento por connaturalidad, tiene, sin duda, una gran función que desempeñar en la autoconciencia humana que Jesucristo tenía de su Divinidad y de su misión salvífica (Así lo hemos comprobado con algún detenimiento, en la exposición de la propuesta de Maritain). Pero no está en el nivel de la visión beatífica (sustituyéndola como saber intuitivo no beatificante). Está más bien en el nivel noético de la ciencia infusa, que ilumina el saber atemático, propio del conocimiento por connaturalidad de la propia subjetividad, otorgándole aquella inefable certeza, que participa de la evidencia de la visión, de que era el Unigénito del Padre hecho hombre y de su misión salvífica.

### **b. Conciencia humana de Jesús de su condición de Unigénito del Padre**

Conciencia directa es, para nuestro autor, la <<experiencia>> que el sujeto tiene de sí mismo en cuanto sujeto de sus actos; la conciencia refleja es el saber que el sujeto obtiene sobre sí mismo a través de aquella experiencia combinada con los conocimientos que por otras partes ha venido acumulando, tanto por ciencia infusa como adquirida.

La persona -concebida por él como totalidad subsistente y en relación a todo otro sujeto- sólo se percibe en sus actos; y la persona divina sólo se podrá percibir como divina en actos divinos; para que la persona divina fuese percibida como divina en actos humanos, tendría que mezclar sus actos divinos con sus actos humanos; con otras palabras, tendría que hacer que se fundiesen sus actos divinos y humanos en un sólo acto. Pero esto sería puro monofisismo. Por eso la experiencia directa de Jesús como hombre es la experiencia de sus actos "humanos", que proceden de su individualidad humana como tal y se perciben precisamente como actos que emanan de esa individualidad.

Conciencia humana <<directa>> sólo puede tenerla, pues, de sus actos humanos, de su crecer y trabajar, alegrarse y sufrir, pensar y querer <<como hombre>>; pero todas esas experiencias humanas iban acompañadas de una experiencia de comunión con Dios

en actitud receptiva y de dependencia filial. Experimentaba, por así decirlo, "el vacío de su personalidad humana", en tanto que dependiente de la persona del Hijo.

Para entenderlo mejor, es conveniente -por analogía- la comparación con nuestra propia conciencia. Tenemos conciencia de nuestro yo, de nuestra personalidad humana; por ella somos una unidad y totalidad cada uno de nosotros percibida como tal; pero este dato fundamental es pre-conceptual, pre-científico, y, por tanto, inexpresable en conceptos y palabras, mientras no se realice un proceso de reflexión temática conceptual. Sólo al fin de este proceso llegamos a poder hacer afirmaciones temáticas sobre nuestra personalidad humana.

Algo semejante podemos decir de Jesucristo: del dato fundamental, percibido experimentalmente, de su intimidad única con Dios -una experiencia de comunión con EL, en actitud receptiva y en dependencia filial, que no es todavía de la divinidad de su filiación- pasa a la tematización conceptual expresable en afirmaciones categóricas: <<yo y el Padre somos uno>>; <<yo soy Dios: el Unigénito del Padre>>, gracias a su saber adquirido e infuso. La meditación de la Sagrada Escritura, las ilustraciones recibidas en el diálogo con su Padre en la oración, el trata y contraste con los hombres, etc., iban formando en su inteligencia humana la <<ciencia>> sobre sí mismo, sobre su misión, su autoridad, su persona.

Esta interpretación está en perfecta continuidad con el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino, en la misma línea de profundización -a la luz de la reflexión sobre la conciencia nunca tematizada por él- con la que exponíamos antes de J. Maritain. Le falta, sin embargo, explicar la evidencia del saber infuso participada de la visión beatífica, que este autor sustituye por el conocimiento intuitivo por connaturalidad ontológica de la humanidad con Dios Hijo, que la personaliza. Ya vimos, sin embargo, que éste no es intuitivo. El conocimiento por connaturalidad se funda en los hábitos éticos correspondientes a los otros dos niveles de conocimiento humano de Cristo.

González Gil afirma que la experiencia de su filiación respecto de Dios-Padre por ser humana, era limitada y estaba sometida a la ley del progreso histórico. Es la misma interpretación de J. Maritain, que supera en este punto clave el déficit de historicidad, común en la Teología clásica, de la humanidad de Cristo. El Hijo de Dios hecho hombre hará la experiencia humana de su filiación de un modo progresivo: desde el principio es Hijo y se siente como tal, pero progresivamente tiene que <<hacerse>> Hijo y sentirse más y más plenamente Hijo. <<Siendo Hijo, con el padecimiento, aprendió la obediencia y llegó a la perfección>> (Heb 5,8): obediencia y perfección propia del Hijo. Siente que <<ha salido del Padre>> y que <<está de vuelta al Padre>>; ansía volver, porque para él es mejor estar junto al Padre; y sus discípulos, si lo entendiesen, se alegrarían, como él se alegra de volver al Padre (Cf. Jn 16,28; 14,28).

Fue -nos dice muy acertadamente- una experiencia dolorosa, por ser la experiencia de una tensión, de una distancia que superar mediante la renuncia radical a la existencia humana: experimentó la tensión dolorosa de su filiación <<en camino>>, dentro de la experiencia humana de una distanciaci3n de Dios, <<en carne semejante a la carne de pecado>>; distanciaci3n que sólo puede superarse por la renuncia real a esa misma existencia humana. Solamente a trav3s de esta renuncia total, a trav3s de su muerte, puede el Hijo de Dios hecho hombre llegar a la experiencia humana consumada e insuperable de su filiación divina.

Pero hay otra dimensión implicada en la conciencia de su ser, la <<filiación>>, que implica <<relación a otro>>. El Hijo de Dios hecho hombre tiene conciencia de una doble relación: con Dios Padre en cuanto Hijo, y con todos los hombres a los que recapitula en la misteriosa solidaridad de la Encarnación. Esta relación misteriosa con todos los hombres está embebida y como impregnada por la conciencia de la otra relación suya radical con Dios-Padre.

El, que es el Hijo por su relación con el Padre y sólo con el Padre, se ve puesto al nivel y en relación con todos los hombres, a quienes no puede menos de considerar como hermanos (cf. Heb 2,11). En su conciencia moral, Jesús se considera como Hijo que debe obedecer al Padre, pero también como Hijo que debe abrirse a todos los hombres: en favor de todos. En virtud de su connaturalidad humana del nuevo Adán, solidario de todos los hombres, puede hacernos partícipes de su connaturalidad divina dándonos su Espíritu, de modo que podamos impregnar nuestra naturalidad humana de connaturalidad divina, en nuestro pensar, en nuestro querer y en nuestro actuar.

Aquella experiencia humana del Hijo de Dios es el origen fontal de nuestro ser y sentirnos hijos de Dios. No sabemos como declarar aquella experiencia; pero, gracias a ella, gracias a que él como hombre pudo llamar a Dios con el nombre de <<¡Abbá, Padre!>>, también nosotros podemos dirigirnos a Dios Padre como hijos verdaderos, hijos en el Hijo, que hacen la experiencia de su filiación incorporados en la experiencia filial humana del Hijo de Dios. Aunque en nosotros es todavía un saber por la fe, sin la experiencia clara; <<somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos>>, porque aún no se nos ha manifestado él y no le vemos todavía tal como él es (I Jn 3,2).

Me parece muy sugerente y acertada en parte esta descripción de la conciencia humana de Cristo. Pero creo que debería ser fundada en la doble ciencia intuitiva e infusa tal y como las presenta J. Maritain (con el que, por lo demás, en tantos desarrollos coincide, como puede comprobarse), según hemos señalado. Malinterpreta la visión intuitiva como mera connaturalidad negando la visión beatífica y en sustitución de ella, y no percibe la necesidad "funcional" de las formas ideativas intuicionales infusas, comunicables mediante el uso instrumental del saber adquirido (ambos de progresión creciente).

He tenido en cuenta todos estos interesantes desarrollos en una interpretación personal sobre este espinoso tema en una perspectiva más trinitaria que tiene especialmente en cuenta la inseparabilidad de las dos misiones del Hijo, y del Espíritu, en la que tanto insiste el nuevo Catecismo (CEC), en perfecta continuidad y desarrollo de la tradición teológica, que propongo en otro escrito<sup>338</sup>.

## **V. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS**

El balance de nuestro recorrido creo que es -pese a tantos datos negativos del teologizar actual- positivo y esperanzador. La quiebra con la tradición teológica multiseular que entronca con la tradición de los Padres que hemos descrito más arriba (II), no puede ser generalizada. Hemos encontrado, además, interesantes desarrollos y

---

338 Actas del Congreso internacional de la Sociedad Int. Tomás de Aquino (SITA) (Septiembre de 1997). *Ciencia y conciencia humanas de Cristo. Nuevas perspectivas y desarrollos de la vía abierta por Sto. Tomás.*

sugerencias recientes, en feliz continuidad con los desarrollos de la Cristología inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II (III), que hemos tratado de resumir aquí, que invitan a un progreso en el mejor conocimiento -siempre deficiente, pues su misterio nos desborda- de la Santísima Humanidad del Salvador.

Era evidente -como factor explicativo, no el único, de esa situación- el malestar ante algunos aspectos de los planteamientos clásicos sobre el conocimiento humano de Jesús, que marginaban más de lo debido la condición histórica de quién -siendo Dios- era plenamente hombre, y compañero de nuestro caminar en su existencia histórica antepascual. Y debió estar, consecuentemente, sometido a la ley del progreso, tal y como "correspondía a la realidad de su anonadamiento voluntario en la condición de esclavo" (Flp 2,7) (CEC. 472).

Evidente era también la insuficiencia de los modos clásicos de abordar la cuestión -tan actual- del conocimiento humano que Jesús tenía de su Yo divino en relación con su Padre. El tema de la "conciencia" es un tema moderno y nada tiene de extraño que hubiera sido deficientemente abandonado tiempo atrás. (Es patente en el mismo Tomás de Aquino, como se ha observado con frecuencia, de modo especialmente convincente por A. Millán Puelles, que trata del tema de la autoconciencia de manera magistral).

Con todo, sí son muchos los teólogos de nuestros días que ignoran, de modo llamativo, claros datos evangélicos acerca de la misteriosa psicología de Cristo ("verus, sed non purus homo") -cuando no los someten a una exégesis inadecuada, reductiva, y a veces, corrosiva (IV A)- no faltan interesantes planteamientos actuales más sensibles a aquellas exigencias. He seleccionado, por su indudable interés, algunas sugerencias de Von Balthasar y de González Gil, y -muy especialmente- las propuestas de J. Maritain (que tanto agradaron, e hizo suyas, poco antes de morir, el gran Teólogo Charles Journet). Estos, y otros autores que no he abordado aquí, ayudan a colmar aquellas lagunas de un modo convincente y respetuoso con la gran tradición, a la cual enriquecen sin abandonarla, en homogéneo y feliz desarrollo. (IV B)

A mi juicio, bajo ningún concepto debe ser abandonada la clásica y emblemática expresión "*viator sumul et comprehensor*" (I), que recoge una tradición teológica multiseccular entroncada con la patrística recurrente en el Magisterio unitario y homogénea (en cuanto a su sustancia). Su gran valor doctrinal, aún sin ser dogmático, creo que -como me he esforzado en mostrar- no cabe desconocer sin incurrir en frívola superficialidad. (Así lo pienso aveces, quizá exagerando). *Esa frase tan expresiva encierra un misterio del que caben progresivos esclarecimientos. Bien interpretada es la clave para lograr algún acceso a la misteriosa psicología humana de Jesús, "verus sed non purus homo", sin traicionar ninguno de los datos bíblicos integrantes de la imagen que de El nos ofrece la tradición apostólica que los evangelios recogen de manera coherente y armónica, y ha llegado hasta nosotros inalterada, en el torrente límpido de la tradición viva de la Iglesia. Esta debe ser criterio hermeneútico permanente y seguro, en orden a una precomprensión de fe eclesial en la auténtica fisonomía evangélica de Jesús, y posibilita el debido discernimiento y uso correcto de los métodos de crítica textual. Se evita así el peligro de que degeneren en una exégesis reductiva, que impida el acceso a la verdadera figura del Dios hombre y de su misteriosa psicología humana, que se refleja en sus más perfectos imitadores, que se han identificado con El, llegando a la plenitud de la filiación divina en Jesucristo, por obra del Espíritu, que ganó para nosotros en la Cruz salvadora.*

## CAPÍTULO IV.

### RESURRECCIÓN DE CRISTO, CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA LA PARUSÍA<sup>339</sup>

#### (“El día en el que actuó el Señor”, Sal 117,29)

Este estudio ha sido sugerido por la carta apostólica *Novo millennio ineunte* de Juan Pablo II, en el contexto de su magisterio sobre la historia de la salvación como despliegue temporal del misterio Pascual del Señor misteriosamente trascendente a la historia, hasta su retorno en gloria.

La verdad de la resurrección de Cristo es el dato originario sobre el que se apoya la fe cristiana (cfr. 1 Co 15, 14), acontecimiento que es el centro del misterio del tiempo y que prefigura el último día, cuando Cristo vuelva glorioso. (...) Celebrando su Pascua, no sólo una vez al año sino cada domingo, la Iglesia seguirá indicando a cada generación “lo que constituye el eje central de la historia, con el cual se relacionan el misterio del principio y del destino final del mundo” (n. 35).<sup>340</sup>

La fe en la Resurrección tiene por objeto un acontecimiento que es, a la vez, históricamente atestiguado por los discípulos que se encontraron realmente con el Resucitado después de comprobar que el sepulcro estaba vacío, y misteriosamente trascendente en cuanto entrada de la humanidad de Cristo en la gloria de Dios como “el primogénito de entre los muertos” (Col 1, 18). Es, en efecto, el principio de nuestra propia resurrección: ya desde ahora por la justificación de nuestra alma (cf Rm 6, 4), más tarde por la vivificación de nuestro cuerpo (Cf. Rm 8, 11). (CEC 656 y 658), en un proceso que culminará en la transfiguración escatológica del Universo, cuando “Dios sea todo en todos” (1Cor 15, 28). Nosotros lo percibimos en distensión temporal, pero visto desde Dios –en el instante inmóvil de la eternidad– aparece como un único acontecimiento salvífico: “el día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29).

---

339 El texto recoge, con algún añadido, el estudio *La resurrección de Cristo, centro del misterio del tiempo y recapitulación de la Historia salvífica hasta la Parusía*. VV. AA. “Escatología y vida cristiana”. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra de 2001, Actas, 387-406.

340 Cristo es el fundamento y el centro de la historia, de la cual es el sentido y la meta última. En efecto, es por medio de Él, Verbo e imagen del Padre, que <<todo se hizo>> (Jn 1, 3; cfr. Coll, 15). Su Encarnación, culminada en el misterio pascual y en el don del Espíritu, es el eje del tiempo, la hora misteriosa en la cual el Reino de Dios se ha hecho cercano (cfr. Mc 1, 15), más aún, ha puesto sus raíces, como una semilla destinada a convertirse en un gran árbol (cfr. Mc 4, 30–32), en nuestra historia. (Ibid. n. 5).

Cualquier acción del Dios hombre tenía una plena eficacia salvífica<sup>341</sup>, pero por libérrima disposición divina –no sin hondas razones de conveniencia–, la redención no se consuma hasta su muerte y exaltación gloriosa. Pasión y Resurrección constituyen una unidad inseparable: la Pascua del Señor. La “hora” de Jesús, la Cruz gloriosa (cfr. Jn 12, 32), es la causa meritoria de su Resurrección y del don del Espíritu, (“fruto de la cruz”)<sup>342</sup>.

Si hasta épocas recientes se veía la Resurrección reductivamente como supremo motivo de credibilidad y como un apéndice de soteriología (la exaltación de Cristo una vez cumplida la redención en el Calvario) ahora se insiste, con razón –volviendo a la mejor tradición teológica– en su eficacia salvífica. Con toda la razón, pero con tal que se haga sin menoscabo de la “hora de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 12, 32), que se cumple en su Pasión y muerte, incurriendo en un unilateralismo de signo opuesto. La resurrección de Cristo es, sin duda causa ejemplar y eficiente de nuestra resurrección de muerte a vida, pero en íntima unión con su pasión y muerte. “La vida cristiana se encamina a la resurrección, que es el fundamento de nuestra fe”. Pero, alerta el Beato Josemaría E. “no recorramos demasiado deprisa ese camino” (cfr. *Es Cristo que pasa*, 95). La Pascua es consecuencia del Jueves y Viernes Santo, y no al revés: sin Sacrificio no hay redención<sup>343</sup>. Y sin su presencialización sacramental, no se hace operativamente presente su eficacia salvífica de la Pascua del Señor en la historia que culmina en la escatología.

Esta reflexión teológica se propone estudiar las diversas dimensiones de ese proceso histórico de irradiación salvífica de la Pascua del Señor. Ella es, en primer lugar, en cuanto recapitula toda la existencia histórica de Cristo redentor, el centro del misterio del tiempo (I). Es, además, culminación y acreditación suprema de la Revelación (II); y abarca, recapitulándola, la historia salvífica bajo Cristo como cabeza (III). Aparece, en perspectiva trinitaria, como vértice de la autocomunicación de Dios, mediante la doble misión conjunta e inseparable (cfr. CEC 702) del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre– que congregan en unidad a los hijos de Dios, de todas las etnias y tiempos, dispersos por el pecado, en la fraternidad eclesial del Cristo total que incluye a todos los hombres que aceptan con buena voluntad el don salvífico del Espíritu (IV), hasta que se complete el número de los elegidos en la plenitud escatológica del Reino, en el universo transfigurado en la Pascua eterna (V). Veámoslo.

## **I. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO.**

---

341 Toda la vida de Cristo es revelación del Padre, redención y recapitulación que reconcilia con Dios a la humanidad dispersa por el pecado: Toda ella es, pues –en todos y en cada uno de sus misterios– “causa salutis aeternae” (Heb 5, 9. cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, aquí, cit. CEC 516–518).

342 San J. ESCRIVÁ DE BALAGUER acuñó esa sugerente y lacónica expresión, que repetía con frecuencia. Cfr., p. ej. *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 137.

343 *La resurrección no fue meritoria sino más bien merecida* (cfr. *Fil 2, 8–9*), pues el estado de “viador” es esencial para merecer la gracia y satisfacer por el pecado. Pio XII, en la “*Mediator Dei*” se refiere a la falsa opinión, entonces incipiente, según la cual <<no debemos concentrarnos sobre el Cristo histórico, sino sobre el Cristo “pneumático y glorificado” . (...) Por esto algunos llegan al extremo de querer retirar de las iglesias las imágenes del Divino Redentor que sufre en la Cruz (...) estas opiniones falsas son del todo contrarias a la sagrada doctrina tradicional>> (n. 203), y puesto que la Pasión es <<el misterio principal del que proviene nuestra salvación es conforme a las exigencias de la fe católica resaltarla al máximo, porque constituye como el centro del culto divino al ser el sacrificio eucarístico su representación y renovación diarias, y al estar todos los sacramentos unidos a la cruz con un vínculo estrechísimo>> (n. 204).

Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida trinitaria. Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cfr. CEC 71), comienza a realizarse el designio benevolente del Padre de reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11, 52). Como reacción al caos, que el pecado provocó, envía al Hijo y al Espíritu (las “dos manos del Padre”) para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado unificada por el Espíritu (Cfr. CEC, 761). Es un proceso que abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo glorioso, triunfador de la muerte en el misterio pascual.<sup>344</sup>

La obra salvífica de Dios es histórica<sup>345</sup>. La historia profana y la historia salvífica son en realidad dos dimensiones –orden de la creación y orden de la gracia– de una historia única. Se lleva a cabo a través de una sucesión de acontecimientos libres –que emergen del concurso de la Libertad eterna increada y, fundada en ella, de la libertad creada– situados en el tiempo, que aportan algo nuevo y producen algún cambio. Son los *kairoi*, los tiempos dispuestos y propicios, para un acontecimiento dado (cf. Mc 1, 15; Gál 4, 4; Ef 1, 10). La historia es –como dice acertadamente L. Polo– un discontinuo de comienzos libres<sup>346</sup>.

HEGEL desfigura la historia bíblica en clave dialéctica immanentista, inspirada en SPINOZA y en la gnosis dialéctica de J. BÖHME<sup>347</sup>. Tampoco cabe interpretarla como una evolución ascendente y universal desde el átomo hasta el Cristo cósmico, punto omega de un proceso inmanente expuesto a la manera de TEILHARD– con un lenguaje poético cuya ambigüedad parece sugerir un immanentismo radical sin trascendencia creadora y gratuidad en el designio salvífico sobrenatural que culmina en el misterio de la recapitulación de todo en Cristo.

Las etapas históricas señaladas por los acontecimientos son verdaderos momentos cualitativamente distintos, en progresión creciente extensiva e intensiva de la autocomunicación de Dios; tanto en la preparación de la Encarnación, como en su realización en la existencia histórica de Jesucristo (se produjeron venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús hasta su consumación pascual)<sup>348</sup> y en el ulterior despliegue de su plenitud desbordante, por el ministerio de la Iglesia peregrina –como sacramento

---

<sup>344</sup> <<Desde el comienzo y hasta “la plenitud de los tiempos” (Ga 4, 4), la misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre, permanece *oculta* pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten>>. (CEC 702). He desarrollado ampliamente esta temática en J. FERRER ARELLANO, *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu en la historia de la salvación como “Incarnatio in fieri” consecuencias eclesiológicas y mariológicas*, en Eph. Mar. 48 (1998), 405–478.

<sup>345</sup> “¿El cristianismo es la religión que ha entrado en la historia!” (*Tertio milenio ineunte*, n. 5). La religión es la expresión de la búsqueda –como a tientas– de Dios por parte del hombre a través de la revelación natural del Creador en la obra de sus manos. La revelación bíblica es un movimiento de signo inverso: Dios sale al encuentro del acontecer histórico del hombre naturalmente religioso que lo busca para manifestarle y hacerle partícipe de su intimidad trinitaria. Supone por ello, la religiosidad connatural al hombre, muy desviada como consecuencia de la caída, asumiéndola, purificándola y elevándola a la filiación divina en Jesucristo –hijos de Dios Padre en el Hijo por obra del Espíritu Santo–. Al margen de la revelación judeocristiana, las religiones no parecen superar, en la mayoría de los casos –al menos a nivel institucional– un panteísmo atemporal *de orden cósmico*, que diviniza las fuerzas de la naturaleza en expresiones mítico-rituales (politeísmo y dualismo), o *de orden místico natural*, en una búsqueda del Absoluto por iluminación introspectiva, allende toda expresión conceptual. Sobre esta temática trato ampliamente en mi *Filosofía de la religión*, Madrid 2001.

<sup>346</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad. (Persona y relación)*. Pamplona 1998. c. I y III.

<sup>347</sup> Cfr. V. H. VON BALTHASAR, *Teológica*, 3. *El Espíritu de verdad*, Madrid 1998, 153 ss. En cuanto al influjo de J. Böhme, véase la conocida obra sobre Hegel de C. FABRO.

<sup>348</sup> Especialmente en el bautismo en el Jordán (cfr. Hech 10, 37–38) y en la hora de Jesús. Cfr. Las catequesis de JUAN PABLO II de VII–1990 y Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 75 ss.

universal de salvación–, hasta la escatológica recapitulación (Ef 1, 10) de todo en el Cristo total de los hijos de Dios dispersos por el pecado, en un universo transfigurado al fin de la historia salvífica, en la Parusía del Señor entronizado a la derecha del Padre desde la gloriosa Ascensión a los cielos. Es por ello, centro del misterio del tiempo.

En Cristo la cumbre del progreso histórico se da ya, virtualmente, en la consumación del misterio Pascual. Comienzan con Él, los tiempos escatológicos (la plenitud de los tiempos). La historia de la salvación es mero despliegue de su plenitud desbordante –por anticipación o derivación de la Pascua del Señor– hasta la formación del Cristo total, cuando se complete el número de los elegidos en un universo transfigurado: nuevos cielos y nueva tierra.

“El día en que Cristo resucitó de entre los muertos (que se hace presente en el domingo, la Pascua semanal) es también el día que revela sentido del tiempo. (...) Atraviesa los tiempos del hombre, los meses, los años, los siglos como una flecha recta que los penetra orientándolos hacia la segunda venida de Cristo, la Parusía, anticipada ya de alguna manera en el acontecimiento de la Resurrección. En efecto, todo lo que ha de suceder hasta el fin del mundo no será sino una expansión y explicitación de lo que sucedió en el día en que el Cuerpo martirizado del Crucificado resucitó por la fuerza del Espíritu y se convirtió a su vez en la fuente del mismo Espíritu para la humanidad. Por esto, el cristiano sabe que no debe esperar otro tiempo de salvación, ya que el mundo, cualquiera que sea su duración cronológica, vive ya en el último tiempo”<sup>349</sup>.

Las audiencias generales del Santo Padre de los últimos meses de 1997, tuvieron como tema el misterio del tiempo, a la luz de Cristo. Publicadas bajo el epígrafe “Cristo en la historia”. Comenzaba así la primera sección de la escatología cristiana (“creo en la vida eterna”), en la que culminaban sus admirables catequesis sobre el Credo. En ellas explica el porqué y en qué sentido la resurrección de Cristo es el centro del misterio del tiempo en cuanto culminación de la Encarnación que inicia el ingreso de la eternidad en el tiempo histórico del hombre para salvarle. He aquí un resumen de su argumentación, que glosamos a continuación.

Dios es el señor del tiempo no sólo como creador del mundo, sino también como autor de la nueva creación en Cristo. Él ha intervenido para curar y renovar la condición humana, profundamente herida por el pecado. Al crear el universo, Dios creó el tiempo. De él viene el inicio del tiempo, así como todo su desarrollo sucesivo en la historia.

La entrada en la eternidad en el tiempo a través del misterio de la Encarnación hace que toda la vida de Cristo sea un período excepcional. El arco de esta vida constituye un tiempo único, tiempo de la plenitud de la Revelación, en la que Dios eterno nos habla en su Verbo encarnado a través del velo de su existencia humana. Aplicándose a sí mismo la expresión <<Yo soy>>, Jesús hace suyo el nombre de Dios, revelado a Moisés en el Éxodo. En el evangelio de San Juan esta expresión aparece varias veces en sus labios (cfr 8, 24, 28, 58; 13, 19). Con ella Jesús muestra eficazmente que la eternidad, en su persona, no sólo precede al tiempo, sino también entra en el tiempo.

---

<sup>349</sup> JUAN PABLO II, carta apostólica *Dies Domini*, n. 75. “En el orden religioso la cumbre del progreso se ha dado ya: es Cristo, alfa y omega, principio y fin (Ef 1, 10). En la vida espiritual no hay una nueva época a la que llegar. Ya está todo dado en Cristo, que murió, y resucitó, y vive y permanece siempre. Pero hay que unirse a Él por la fe, dejando que su vida se manifieste en nosotros, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya Alter Christus, sino ipse Christus, ¡el mismo Cristo!”. (San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 104).

Por este misterio, la historia humana ya no está destinada a la caducidad, sino que tiene un sentido y una dirección: ha sido como fecundada por la eternidad. Se trata del tiempo que permanecerá para siempre como punto de referencia normativo: el tiempo del Evangelio. “El hecho de que el Verbo de Dios se hiciera hombre produjo un cambio fundamental en la condición misma del tiempo. Podemos decir que, en Cristo, el tiempo humano se colmó de eternidad.

Es una transformación que afecta al destino de toda la humanidad, ya que <<el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre>> (Gaudium et spes, 22). Vino a ofrecer a todos la participación en su vida divina. El don de esta vida conlleva una participación en su eternidad. Jesús lo afirmó, especialmente a propósito de la Eucaristía: <<El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna>> (Jn 6, 54)<sup>350</sup>.

La Pascua del Señor es el misterio recapitulador de todos los “acta et passa Christi”. Todos los instantes de su existencia histórica tenían un valor infinitamente satisfactorio y meritorio. Pero aunque infinitamente salvíficos en sí mismos, por disposición divina no eran redentivos sino en cuanto intencionalmente referidos al Sacrificio del Calvario, que mereció la resurrección de entre los muertos, su ascensión a la derecha del Padre y el envío del Espíritu – fruto de la Pascua del Señor–, que nos hace partícipes de la novedad de vida de Cristo glorioso. “El Verbo hecho hombre no es disposición próxima para nuestra resurrección, sino el Verbo hecho hombre y resucitado (resurgens) de entre los muertos”. (Tomás de Aquino, III, Sent, dist. 21, q2 a1 ad1). Nuestra nueva vida en Cristo es, pues, obra del Cristo resucitado en cuanto resucitado (Sum. Th. III q56 ad3)<sup>351</sup>. Es el misterio recapitulador en el que convergen todos los misterios –acciones y pasiones– de la vida de Cristo; cada uno en sí mismo de valor infinito. Son, pues, “causa salutis aeternae”; pero lo son en tanto que recapitulados en la “consumación” pascual (cfr. Heb 5, 9) de la existencia redentora de Cristo.

Valga como ilustración por analogía la comparación con el misterio de la transubstanciación eucarística. Todas las palabras de la consagración sacramental son

---

350 “El efecto del banquete eucarístico es la posesión, ya desde ahora, de esa vida. En otra ocasión, Jesús señaló la misma perspectiva a través del símbolo de una agua viva, capaz de apagar la sed, el agua viva de su Espíritu, dada con vistas a la vida eterna (cfr Jn 4, 14). La vida de la gracia revela, así, una dimensión de la eternidad que eleva la existencia terrena y la orienta, en una línea de verdadera continuidad, al ingreso en la vida celestial”. (Cfr. las AA. GG. de 1997, 19–XI, 26–XI, 3–XII y 16–XII).

351 “La Resurrección de Cristo, dice la Glosa, (PL 191, 295), es causa de la resurrección del alma al presente y del cuerpo en el futuro”. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Ibid*, en los dos artículos estudia la causalidad de la Resurrección de Cristo respecto de la nuestra en dos momentos: su eficacia respecto de la resurrección de los cuerpos (a1) y de la resurrección de las almas o justificación (a2). Dios es la causa eficiente principal de la justificación del alma y de la resurrección del cuerpo; y es la humanidad de Cristo, en la totalidad de su misterio pascual, Muerte y Resurrección, su causa instrumental (cfr. Q51 a1 ad2). La muerte es causa ejemplar de la renovación del pecado, y la resurrección de la donación de una vida nueva. (Cfr Rom 4, 25). Pero sólo la Pasión y muerte de Cristo –toda su existencia redentora en amor obediente a la voluntad salvífica del Padre “hasta la muerte y muerte de cruz en ella intencionalmente presente– es causa eficiente moral meritoria de la exaltación de su Humanidad, y de la justificación y la futura resurrección del hombre.

El Padre resucita a Cristo (Rom 8, 25; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 5, 15; Eph 1, 19; Col 2, 12) y nos justifica a nosotros (Rom 3, 26; 8, 30; Gal 3, 8). Nos justifica –como primicias (cfr. Rom 8, 23) de la futura resurrección de gloria a cuantos perseverasen hasta el fin– en Cristo y por la acción resucitadora de Cristo. De este modo, la Resurrección de Jesús constituye la primera, y en cierto sentido la única de las obras vivificantes del Padre en un mundo nuevo, pues todas se cumplen anticipadamente en el misterio de su Resurrección, en su virtualidad salvífica que irradia en la historia de la salvación la cual alcanza su plenitud y consumación en la Jerusalén celestial: “Por gracia habéis sido salvados: nos vivificó juntamente con Cristo y con Él nos hizo sentar en los cielos” (Eph 2, 3–6) (cfr. F. X. DURRWELL *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona 1962, 45–51). Sobre este tema véase P. RODRÍGUEZ, *Resurrección de Cristo*, Teología., GER, 175.

eficaces. Pero sólo cuando concluye la recitación de las mismas que significan y realizan la singular y admirable conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo – al pronunciar el último fonema que se requiere para expresar el sentido teológico que “anuncia la muerte del Señor hasta que venga”– acontece la presencia salvífica de Cristo ofreciendo el divino Sacrificio del Calvario: de la “hora de la glorificación del Hijo del hombre”, para realizar la obra de salvación con la cooperación de su esposa, la Iglesia (que aporta –como don de la Esposa– lo que falta de la Pasión de Cristo su Esposo).

La “Hora” de Jesús, es el momento supremo establecido por el Padre para la salvación del mundo; la Hora de la glorificación del Hijo del hombre, cuando atrae todo hacia sí en el trono triunfal de la Cruz (cfr Jn 12, 23 ss.). Jesús muriendo a impulsos del Espíritu eterno (Heb 9, 14), que poseía como hombre en plenitud de gracia y de verdad, “transmitió el Espíritu” (Jn 19, 30); expresión que históricamente significa devolver al Padre, mediante la muerte, aquel soplo vital que de El había recibido, pero que teológicamente indica también el don del Espíritu a los creyentes. Aquel Espíritu que Él mismo ha recibido del Padre, se derrama ahora como fruto de la Cruz, en el mismo el momento en que, después de la resurrección, dirigiéndose a los Once, alentó sobre ellos y les dijo: “recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 22).

El estado de kenosis, de Siervo, culmina en al cruz y en el descenso a los infiernos; con la resurrección comienza otro glorioso, el del “sentarse a la derecha de Dios”. En el primer estadio Cristo recibió en Espíritu; fue santificado y guiado por él. En el segundo estadio, está “sentado a la derecha de Dios”, es hecho semejante a Dios y, de esta manera, puede como hombre incluso, dar el Espíritu. “La elevación mesiánica de Cristo por el Espíritu Santo alcanza su cumbre en la resurrección, en la cual se revela también como Hijo de Dios, “lleno de poder” (Juan Pablo II, Dev 24). La resurrección–glorificación es el momento decisivo para que Jesús adquiriera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de Dios por medio del Espíritu. “Nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro” (Rom 1, 3–4)<sup>352</sup>. La efusión del Espíritu en Pentecostés –fruto del ofrecimiento redentor de Cristo y la manifestación del poder adquirido por el Hijo ya sentado a la derecha del Padre– formó la Iglesia<sup>353</sup>.

La Pascua del Señor –su Muerte y Resurrección– alcanza “praesentialiter” todos los lugares y tiempos, no sólo por la virtud divina –que en virtud de la unión hipostática es propia de todos instantes de la vida de Cristo–, sino también por la virtud de su realidad humana plenamente deificada en el alma y en el cuerpo, que ha penetrado, en la integridad de su ser, y de su obrar salvífico –recapitulado en su consumación pascual en la doble dimensión de su muerte *in fieri* y de su resurrección *in fieri*,– en la eternidad participada de la gloria para atraerlo hacia la nueva vida por obra del Espíritu (cfr. Jn 12, 32) que todo lo renueva. Lo hace todo a través del ministerio de la Iglesia que culmina

---

352 "Nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy" (Act 13, 32–33). Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit. 75 ss.

353 Cfr. Beato UAN PABLO II, AG, 28–III–1990, 4. Sus espléndidas catequesis sobre la misión del Espíritu y su intervención activa en el Sacrificio de Cristo y en la Resurrección y acontecimientos pascuales son de 1–VIII–90 y 22–VII–90.

en la liturgia (SC 9), cuya raíz y centro es el misterio eucarístico “la fuente de la que todo mana y la meta a la que todo conduce” 354.

El Catecismo de la I. C. (n. 1085) lo expresa así: “En la liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual. Durante su vida terrestre Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el misterio pascual. Cuando llegó su hora (cf Jn 13, 1; 17, 1), vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre “una vez por todas” (Rm 6, 10; Hb 7, 27; 9, 12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección permanece y atrae todo hacia la Vida”.

Comencemos con la presencia metahistórica del acontecimiento de la muerte de Jesús “in fieri” en la Cruz, en el momento de entregar su espíritu al Padre –consumación y recapitulación de todos los misterios de la vida redentora de Cristo–, que hace posible su presencialización sacramental en el sacrificio eucarístico, de cuyo valor propiciatorio deriva toda la vida sobrenatural que el Espíritu Santo –como fruto redentivo de la Cruz de Cristo– derrama sobre el mundo para reconciliarlo con Dios (con la cooperación de la Iglesia, su Esposa).

En el momento mismo de su muerte en la Cruz salvadora comenzó la plena glorificación de la humanidad de Cristo en su alma –en el instante mismo de la separación del cuerpo–, ya antes de la Resurrección. No porque el alma de Jesús no gozara antes de la visión inmediata de la divinidad<sup>355</sup>, como afirman algunos autores, sino porque al separarse del cuerpo pasible –en el momento de la muerte “in fieri”–, cuando “inclinato capite tradidit spiritum”, entró su humanidad íntegramente en la gloria de su plena semejanza divina. Estaba como “retenida” en el ápice de su espíritu, aquella plenitud de gracia consumada en visión que irá progresivamente penetrándola hasta invadir de modo plenario la integridad de su Humanidad, en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23), en la que atrae todo hacia sí por obra del Espíritu. “Nondum erat Spiritus datus quoniam nondum erat glorificatus” (Cfr. Hb 5, 9).

No fue la violencia padecida la que causó la separación del alma y del cuerpo de Jesús (Jesús murió antes de lo que esperaban sus verdugos). “Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo; nadie me la quita sino que yo la doy libremente... este es el mandato que he recibido de mi Padre” (Io. 10,17). Fue el amor, en su supremo grado, el que le hizo morir en un acto de supremo sacrificio por el que se somete voluntariamente al mandato de su Padre en un acto de perfecta obediencia libérrima<sup>356</sup>. El Verbo divino actuando por la instrumentalidad de su libre voluntad

---

354 JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes*, 30–III–2000, n. 9. Cfr. J. FERRER ARELLANO, “La Eucaristía hace la Iglesia” en *Scripta Theologica*, XXXIII (2001) 243–258. “Corredención mariana y mediación sacramental”, en *Inmaculata Mediatrix*.

355 J. FERRER ARELLANO, *Sobre la inteligencia humana de Cristo. Examen de las nuevas tendencias*. Actas del XVIII Simposio int. de Teología, Pamplona 1998, 466–517.

356 “Nunca podremos acabar de entender esa libertad de Jesucristo, inmensa –infinita– como su amor. Pero el tesoro infinito de su generoso holocausto nos debe mover a pensar: ¿Por qué me has dejado, Señor, este privilegio, con el que soy capaz de seguir tus pasos, pero también de venderte? Llegamos así a calibrar el recto uso de la

humana quiso el sacrificio supremo: que fuesen separados el cuerpo y el alma con la consiguiente privación de la vida humana, por la más total y terrible ruptura que pueda sufrir nuestra naturaleza. Y este holocausto, el mayor que cabe, lo quiso por amor a su Padre y a los hombres. En este momento la caridad de Cristo que era todavía “viator” franqueó el abismo que separaba lo finito de lo infinito, en un grado de perfección suprema e insuperable, que corresponde a la caridad que poseía como “comprehensor”, en el paraíso de su alma; más allá de la serie infinita de grados de perfección creciente (“crecía en edad, sabiduría y gracia”)<sup>357</sup>.

Cuando, inclinando la cabeza, entregó su espíritu, (Jn 19,30), entró por sus padecimientos, en su gloria (Cf. Lc 26,27) de manera plena: consumado, quedó constituido, como nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad de “hijos de Dios dispersos por el pecado” (Jn 11,52), y como causa salutis aeternae (Cf Heb 5,9), para cuantos la invocan con fe, atraídos (Jn 12,32) por la gracia del Espíritu que conquista para nosotros desde la Cruz salvadora. Aquel acto de caridad infinita por el que entregó su espíritu a su Padre –provocándole el estado de muerte, por separación del cuerpo (el cadáver fue sepultado) del alma glorificada que descendió a los infiernos– aquel acto, repito, entró a participar de la eternidad participada propia de la gloria y alcanza –en su virtud– “praesentialiter” toda la historia de la salvación. La sombra salvífica de la Cruz gloriosa abarca así a todos los hombres de todos los tiempos.

En cuanto a la presencia metahistórica del hecho mismo de la Resurrección in fieri, no puede entenderse, obviamente, como una permanencia in aeternum del tránsito de muerte a vida, porque el estado de muerte –a diferencia de su muerte in fieri, como acto de amor obediente, en el sentido explicado–, respecto al cuerpo del Señor, es sólo pasado y no ha penetrado, en sí mismo, en la eternidad. En cambio, sí es permanente –eterno por participación– el surgir de la nueva vida inmortal de Cristo (merecido por su amor obediente hasta la muerte de cruz, Fil 2, 8–9).

Esto, quizá, explica –según F. Ocariz– por qué Santo Tomás afirma que la causa eficiente de nuestra futura resurrección será Cristo resucitado, y otras veces que será Cristo resucitando. Misteriosamente, los dos conceptos de algún modo coinciden<sup>358</sup>.

He aquí porqué el resurgir de Cristo a una novedad de vida, es –en unión indisoluble con su muerte “in fieri”, libremente aceptada con la que forma un único misterio pascual–, el “día en el que actuó el Señor”; pues en él convergen y se recapitulan todos los instantes de la existencia redentora de Cristo, que lo anunciaban y anticipaban; y domina todos los tiempos con una permanente presencia: que atraviesa, como un eje, la historia humana para librarla del poder de las tinieblas. La irradiación salvífica del misterio pascual atraviesa la historia desde alfa hasta el omega. Es, verdaderamente, el centro del misterio del tiempo, que prefigura el último día cuando Cristo vuelva glorioso a entregar su Reino al Padre. 359

---

libertad, si de dispone hacia el bien, y su equivocada orientación cuando con esa facultad el hombre se olvida, se aparta del amor de los amores" (San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 26).

357 Cfr. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'Humanité du Jésus*, París 1967, 147 ss.

358 Cfr. F. OCARIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 308. La mysterienlehre de Odo CASEL, que se paroxima a lo que aquí se dice. Véase *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953; *Misterio del la Cruz*, Madrid 2 ed 1964. Cfr. T. FILTHAUT, *Teología de los misterios*, Bilbao 1963. Ofrece amplia bibliografía sobre él. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, VI, Madrid 2 ed 1963, 771–773.

359 Cf. *Tertio Milenio ineunte*, 35.

## II. CRISTO VENIDO EN LA CARNE, MUERTO Y RESUCITADO, DOGMA FUNDAMENTAL Y ACREDITACIÓN SUPREMA DE LA REVELACIÓN DIVINA EN EL QUE CONVERGEN TODOS LOS MISTERIOS DEL CRISTIANISMO<sup>360</sup>.

Veamos a continuación cómo –en su acontecer histórico y en su presencialidad metahistórica– el misterio pascual es la culminación y acreditación suprema de la Revelación.

“La resurrección de Cristo está estrechamente unida con el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios: es su cumplimiento, según el eterno designio de Dios. Más aún, es la coronación suprema de todo lo que Jesús manifestó y realizó en toda su vida, desde el nacimiento a la pasión y muerte, con sus obras, prodigios, magisterio, ejemplo de una vida perfecta, y sobre todo con su transfiguración. El nunca reveló de un modo directo la gloria que había recibido del Padre antes que el mundo fuese (Jn 17, 5), sino que ocultaba esta gloria con su humanidad, hasta que se despojó definitivamente (cfr. Flp 2, 7–8) con la muerte en la cruz.

“En la resurrección se reveló el hecho de que en Cristo reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente (Col 2, 9; cfr. 1, 19). Así, la Resurrección completa la manifestación del contenido de la Encarnación. Por eso, podemos decir que es también la plenitud de la Revelación. Por lo tanto, ella está en el centro de la fe cristiana y de la predicación de la Iglesia”<sup>361</sup>.

Es como “la clave de bóveda de todo el edificio de la revelación (...). Toda la predicación de la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, o a través de los siglos y de todas las generaciones, hasta hoy, se refiere a la resurrección, y saca de ella fuerza impulsora y persuasiva, así como todo su vigor” (Beato JUAN PABLO II, *Ibid*).

La resurrección de Jesucristo es, pues, al mismo tiempo punto culminante de la historia de la salvación y, por tanto, objeto central de la fe, que implica –como clave de bóveda y coronación de todo el edificio de la revelación– todos los misterios revelados; y su acreditación como motivo supremo de credibilidad de la misma. Todos los otros signos de credibilidad –milagros y profecías– convergen en el “signo de Jonás. Son “gestos”, “prefiguraciones”, o “anuncios” que anticipan la resurrección del Señor de entre los muertos y convergen en ella, como interpreta Jesús la ley y los profetas en su conversación con los discípulos de Emaús.

La resurrección es, por ello, el fundamento de la fe cristiana: la confirmación de todo lo que el Señor había “hecho y enseñado” y de su propia divinidad; de que era verdad, lo que había afirmado: “antes de que Abraham existiera, Yo soy” (Jn 8, 58). Yo soy: YHWH, el Hijo de Dios.

Como acreditación suprema de la fe, está conectada con una serie de signos históricos atestiguados por el Nuevo Testamento, tales como la muerte de Jesús, la situación de los discípulos, la sepultura, el sepulcro vacío, el primer anuncio a las mujeres, las apariciones, la comunidad reunida, germen de la Iglesia (nacida “quasi in occulto” del

---

<sup>360</sup> Así se expresa V. SOLOVIEV en *Le développement dogmatique dogmatique de l'Eglise*, París 1991, 90 ss.

<sup>361</sup> Beato JUAN PABLO II, *Audiencia general*”, 8–III–1989, 9.

costado abierto de Cristo, y manifestada como tal en Pentecostés), la primera predicación apostólica<sup>362</sup>.

### III El misterio Pascual centro y recapitulación de la historia del mundo.

Veamos ahora como la muerte y resurrección de Cristo abarca, recapitulándola, toda la historia humana, en virtud de la eternidad participada, que le hace salvíficamente presente a lo largo del tiempo y del espacio hasta la Parusía; construyendo en la historia el Reino de Dios hasta su consumación en la Parusía. Antes de Cristo venido, por anticipación del misterio Pascual. Después, por derivación, en y a través de la actividad salvífica de la Iglesia.

La sombra de la Cruz gloriosa del Mesías triunfador de la muerte –la *schekinah*, manifestada a veces en la gloria de la nube luminosa en la teofanías del Antiguo Testamento (cfr. CEC 697)– es la irradiación de la Pascua del Señor, que se proyecta salvíficamente desde las puertas del paraíso perdido, en virtud de la espera confiada –más o menos explícita– en la salvación mesiánica. Sólo después de Cristo venido desplegará su pleno “poder según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos” (Rom 1, 4), desde Pentecostés, por el ministerio de la Iglesia, cuya fuente y culminación es su vida litúrgica que tiene su centro y raíz en el Sacrificio eucarístico.

Su ascensión y entronización a la derecha del Padre “le constituye en los cielos Dios y Señor en plenitud de poder, enviando desde allí los dones divinos del Espíritu a los hombres” (cfr. S. Th. III, 57, 6), en orden al establecimiento de su reino mesiánico, que implanta progresivamente su señorío universal, en y a través del misterio de la Iglesia – que vive de la Eucaristía, raíz y centro de su actividad–, como instrumento de la progresiva dilatación del Reino de Dios hasta su plenitud escatológica en la Parusía.

La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. Ireneo la ley de la historia de la Salvación en su integridad. Esta es concebida por él como un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu, en una proximidad que alcanza su vértice y perfección en el Hombre–Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad.

“La resurrección de Cristo es el mayor evento en la historia de la salvación y, más aún, podemos decir que en la historia de la humanidad, puesto que da sentido definitivo al mundo. Todo el mundo gira en torno a la Cruz, pero la Cruz sólo alcanza en la resurrección su pleno significado de evento salvífico. Cruz y resurrección forman el único misterio pascual, en el que tiene su centro la historia del mundo. Por eso, la Pascua es la solemnidad mayor de la Iglesia: ésta celebra y renueva cada año este evento, cargado de todos los anuncios del Antiguo Testamento, comenzando por el Protoevangelio de la redención, y de todas las esperanzas y las expectativas escatológicas que se proyectan hacia la <<plenitud del tiempo>>, que se llevó a cabo cuando el reino de Dios entró definitivamente en la historia del hombre y en el orden universal de salvación”<sup>363</sup> No se entendería toda la riqueza de la resurrección de Cristo si se la viese como un hecho

---

<sup>362</sup> Cfr. S. PIÈ I NINOT, *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1989, 285 ss. (2ª ed. 2001, muy reformada y ampliada). Sobre las apariciones pospascuales en los 40 días previos a la Ascensión, véase el resumen CEC nn. 641 a 645.

<sup>363</sup> Beato JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 22–II–89.

aislado, que de repente acontece de un modo singular. Sólo en el conjunto de la intervención salvífica de Dios en la historia se comprende plenamente su sentido.

Esta historia de la salvación humana, comenzada en la creación, prefigurada en el Protoevangelio, puesta en acción de modo singular con Abraham y la promesa, realizada en figura con la liberación de Egipto y la Alianza, fue anunciada proféticamente como salvación mesiánica y Alianza segunda y definitiva con al efusión del Espíritu Santo y con la promesa de vida y resurrección. La historia de la salvación desemboca en Cristo. Todo culmina en su muerte redentora y en su gloriosa resurrección, ascensión, y envío del Espíritu –la Pascua del Señor– como inauguración de la victoria sobre la muerte y el pecado<sup>364</sup>.

Es más, los hechos de la vida de Cristo son la continuación, de forma más perfecta y definitiva, de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento, que atestiguan la virtualidad salvífica de los primeros, al paso que disponen a la humanidad caída a su advenimiento. Antiguo y Nuevo Testamento son las etapas sucesivas de un mismo designio de Dios en las cuales se manifiestan “las mismas costumbres” de Dios –según la antigua tradición patrística que se remonta a San Ireneo–, se hacen presentes el Verbo y el Espíritu con perceptibilidad históricamente discernible (a la luz –por supuesto– del Nuevo Testamento) (22).

La profecía nos muestra en los acontecimientos mesiánicos escatológicos la continuación de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento que los prefiguran tipológicamente. Hechos y palabras proféticas en unidad estructural significan y contienen el misterio de la salvación del hombre por la autocomunicación de Dios por el Verbo en el Espíritu. No otra es la esencia de la divina Revelación (Cfr DV, 2).

A esta luz, la Encarnación del Verbo no se nos aparece como un acontecimiento inusitado, sino como la consumación de un designio que alienta desde los orígenes de la historia, ya que desde estos, se manifiesta un Dios que interviene salvíficamente en la historia humana. (Cfr. DV 3; CEC, 410). Y la Encarnación redentora cuya consumación es la Pascua del Señor será su suprema intervención escatológica, en un proceso que concluye con la recapitulación en el Cristo total, de cuantos hayan abierto su corazón al don del Espíritu, en un universo transfigurado<sup>365</sup>.

Después de la venida de Cristo a la historia no es un más allá de Cristo en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Ésta constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera –y en el cosmos– de lo que primero fue consumado en Él con los acontecimientos pascales. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le

---

364 Cf. D. MUÑOZ LEON, *Resurrección de Cristo*, Sagrada Escritura, Ger, 163.

365 La Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth es –según San Ireneo–, la expresión excelsa de una manera de ser Dios y de una manera de ser el hombre que se encuentra en toda la historia sagrada en un progresivo “acostumbrarse” de los hombres a Dios y de Dios a los hombres, tan distanciados y opuestos a Él tras la caída (cfr. CEC 53). Por eso la referencia al Antiguo Testamento y la analogía de las costumbres divinas y la de las humanas constituyen una perfecta demostración en el sentido que Ireneo y Clemente, conferían a la palabra. Cristo pudo explicar a los discípulos de Emaús todo cuanto Moisés y los profetas habían dicho de El (Luc. 24, 27), pues en realidad, toda la Escritura habla de Cristo, cuyo misterio abarca y recapitula la historia entera. El conjunto de la misma constituye ya un esbozo y una profecía de la Encarnación, y la describe en sus múltiples aspectos. De ahí la importancia que reviste establecer una relación con el Antiguo Testamento para la comprensión del evento de Jesús. Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Madrid 1965, cc. 1 y 2 passim. Sobre este tema, cfr. J. FERRER ARELLANO, *La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo en la historia de la salvación como “Incarnatio in fieri”*, cit. en nt. 3.

precede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida –con la fuerza de su Espíritu que irradia desde el misterio pascual– y todo lo que le sigue emana de Él; estableciendo progresivamente su Reino, que “echa fuera” al príncipe de este mundo (cfr. Jn 12, 31), por anticipación o derivación, a lo largo de la historia de la salvación, que es una lucha dramática de la descendencia de la mujer con la antigua serpiente y las fuerzas del mal.

Cristo vino, enviado por su Padre con la fuerza del Espíritu, a “destruir las obras del diablo” (Jn 3, 8), para arrebatarnos de su poder tiránico y conducirnos al Reino del Hijo de su amor (cfr. Col 11 13). La dura batalla contra los poderes de las tinieblas, en un mundo que yace tras la caída, “bajo el poder del maligno” (1 Jn 5, 19), no concluirá hasta el último día (GS 37b). Pero Cristo ha vencido al maligno. La victoria en el combate, que concluirá al fin de la historia con el triunfo del Cordero (cfr. Ap 20 y 21), se va haciendo efectiva con el concurso de su libertad en aquellos hombres –uno a uno– que aceptan el don salvífico de Dios en Jesucristo, hasta que se complete el número de los elegidos en el Reino consumado en la Parusía del Señor que lo entrega al Padre una vez puestos sus enemigos debajo de sus pies (cfr.. 1Cor, 15, 26).

### **1. El doble movimiento de la alianza salvífica.**

La autocomunicación salvífica de la Trinidad en Jesucristo glorioso –triunfador de la muerte, y del príncipe de este mundo (Jn, 12, 31) en el misterio pascual– se realiza procesualmente con el doble movimiento de la alianza salvífica de Dios con el hombre, cuyas fases previas (Noé, Abraham, Moisés) preparan la nueva y definitiva alianza en la Sangre de Cristo: descendente (don del esposo) y ascendente (don de la esposa)<sup>366</sup>.

a. El primero –descendente, que se cumple por gracias de mediación– coincide con la doble misión visible del Verbo y del Espíritu que culmina en la Encarnación a lo largo de toda la existencia histórica redentora de Jesús hasta su consumación en Pascua y Pentecostés, y continúa sacramentalmente presente en la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (LG 11). Pertenece al orden –descendente– de la redención adquisitiva como oferta de salvación a la libertad humana. Comienza a realizarse de modo dispositivo –incoativo– por irradiación del misterio Pascual, que actúa por anticipación en el nunc de la eternidad participada en que entró su humanidad glorificada, muriendo y resucitando a una vida nueva, desde las puertas del Paraíso, como anuncia el Protoevangelio; si bien adquiere perceptibilidad histórica discernible a partir de la vocación de Abraham, especialmente en las teofanías, en el arca de la alianza, y en los personajes elegidos –guías y conductores del pueblo, profetas, sabios, sacerdotes– que prefiguran e incoan la presencia visible salvífica del Verbo encarnado –en el Espíritu–, Mediador –sacerdote, profeta y rey– “nondum incarnatum, sed incarnandum”, antes de la plena misión visible del Verbo y del Espíritu en la Encarnación y en Pentecostés.

b. El segundo –de retorno, que se cumple por gracias de santificación, que requieren la libre cooperación humana, cuyo ejemplar trascendente es el “fiat” de la Virgen de Nazareth (Lc 1, 38), y el “ecce venio” (Heb 10, 7) de la humanidad del Verbo encarnado– es obra de las misiones invisibles del Espíritu y del Verbo que recapitulan progresivamente bajo Cristo como nueva Cabeza de la humanidad caída y por El redimida –como nuevo Adán– constituyéndole “en pueblo de conquista” (1 Pe 2, 9) de Dios Padre –que establece el Reino mesiánico– con el concurso de la libertad humana. Pertenece al

---

<sup>366</sup> Corresponden, respectivamente, a la doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia (CEC 773). Cfr. Mi estudio *Las dos manos del Padre*, “Annales Theologici”, 13 (1999), 11 ss.

orden –ascendente– de la redención subjetiva de retorno salvífico al Padre por la gracia justificante.

“ Consumada la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra (cf. Jn 17, 4) –en la Pascua del Señor–, fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés para que indeficientemente santificara a Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu” (cf. Ef 2, 18) (LG 4<sup>a</sup>). La misión visible del Espíritu en Pentecostés, es la manifestación sensible de su misión invisible a lo largo de toda la historia salvífica –siempre conjunta e inseparable de la del Verbo–, que habitan –con el Padre que los envía, en la unidad de la “perikoresis” trinitaria– en los corazones que libremente acojan el Don salvífico ofrecido a la descendencia entera de Adán, de todas la etnias, lenguas y épocas (de muy diversas formas –algunas conocidas sólo por Dios–). Es el proceso ascendente de la redención aplicada o subjetiva de los hombres –uno a uno– que redundan en el cosmos de manera oculta (en virtud de las semillas y primicias del Espíritu) como don de la Pascua del Señor, hasta su plena consumación en los nuevos cielos y nueva tierra del Universo transfigurado haciéndoles partícipes de la plenitud de gracia capital de la humanidad de Cristo.

Este proceso ascendente de retorno al Padre en la unidad del Cristo total, abarca la historia entera, desde las puertas del Paraíso perdido, hasta el Reino consumado metahistórico de la Jerusalén celestial, que es historia salvífica: la historia de la progresiva formación del Cristo total por la irradiación del misterio Pascual –por anticipación (en virtud de la confiada espera en la promesa mesiánica más o menos explícita, que abre caminos de salvación sólo a Dios conocidos) si es antes de Cristo venido; o, a partir de su venida, por derivación (mediante el misterio eucarístico, “que hace la Iglesia”)– hasta la recapitulación de todo en Cristo, cuando Dios sea todo en todo, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos.

## **2. La inversión kenótica trinitaria en el misterio pascual.**

Entre las dos misiones invisibles del Verbo y del Espíritu, (movimiento de retorno al Padre, propio de la redención subjetiva o aplicada a cada hombre por obra del Espíritu como fruto de la Cruz) existe un orden inverso al de las procesiones eternas y al de las misiones visibles de la redención adquisitiva, como oferta de salvación (presente de modo sacramental en la Iglesia en virtud de las gracias de mediación). Es la llamada por Von Balthasar inversión kenótica trinitaria<sup>367</sup>, inaugurada en el misterio Pascual, que marca el tránsito del estado kenótico del merecimiento de la existencia histórica de Jesús hasta su muerte, a su glorificación: su constitución en poder según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos (Rom 1, 4).

Ambas misiones, siempre conjuntas e inseparables, se dan –como apuntábamos– según el doble movimiento, descendente y ascendente, de la alianza: don salvífico de Dios, y libre respuesta del hombre. El movimiento de Dios hacia el hombre es descendente, porque pasando por medio de Cristo alcanza su objetivo en el Espíritu, que se derrama salvíficamente en la humanidad –por anticipación o derivación– en la hora de la glorificación el Hijo del hombre que inaugura el misterio Pascual, como fruto de la Cruz. Comienza comunicando gracias de mediación ofrecidas a la libertad humana. En su retorno a Dios el hombre es conducido por una dinámica inversa, en un movimiento ascendente: viviendo por la actuación santificadora del Espíritu él se eleva con su libre cooperación, participada por la Filiación natural del Verbo encarnado –en la espera

---

<sup>367</sup> *Teologica*, 3. *El Espíritu de verdad*, passim.

confiada del Mesías prometido, antes de su venida al mundo— en el que tiene acceso al Padre. Comencemos por esta segunda.

La introducción en la Santísima Trinidad como hijos de Dios Padre en el Hijo, se realiza —como hemos dicho— por el envío (misión invisible) de Espíritu Santo a nuestro espíritu<sup>368</sup>, que —por la caridad que derrama el Espíritu como fruto y culminación de la Pascua— nos hace partícipes de la Filiación propia del Verbo, el Unigénito del Padre.

Que somos hijos de Dios por el Espíritu Santo, no significa que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo por la participación—comunidad en el Espíritu Santo, por la caridad. La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones ad extra de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica ad extra la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción “ad extra”, que es la elevación sobrenatural, tiene un término “ad intra” de Dios. Una “introducción” en Él que “empieza” (no en sentido temporal) a través de la unión, por participación, con la Persona del Espíritu Santo, que es la caridad; unión que “plasma” en el espíritu finito la participación (semejanza y unión) al Hijo, por la cual, en el Hijo, se es hijo del Padre.

De ahí la fórmula: “al Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo”. Es decir, como escribe Juan Pablo II, “Él mismo (el Espíritu Santo), como amor, es el eterno Don increado. En Él se encuentra la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas” (...). Todo comienza por el Don del Espíritu Santo y termina por el cumplimiento de este Don, en la gloria”<sup>369</sup>.

Pero sin olvidar que la donación del Espíritu que inicia —y lleva a su consumación— este camino ascendente de retorno a Dios de la humanidad es, en la actual economía de la naturaleza caída y redimida, el fruto de la misión visible del Hijo —la Encarnación redentora—, que culmina en la cruz salvadora de la Pascua del Señor. De ahí la fórmula “del Padre “por el Hijo” en el Espíritu Santo”, inversa a la del párrafo anterior. Significa que hemos sido hechos hijos de Dios por la mediación de Jesucristo y de su acción salvífica en la misión visible de la Encarnación redentora —en el estado kenótico de la existencia de Cristo—, que culmina en la Pascua del Señor, (virtualmente anticipada a título dispositivo en la Antigua Alianza, y sacramentalmente presente en la Iglesia)<sup>370</sup>. Cristo glorioso nos envía —como fruto de la cruz— su Espíritu, que nos hace cristiformes (Cfr. Rom. 8).

En el Espíritu Santo, pues nos entrega —en la Misión visible de Pentecostés— consumación del misterio Pascual en el que culmina la redención objetiva o adquisitiva—

---

<sup>368</sup> Cfr. F. OCARIZ, *Creación, gracia y gloria*. Madrid 2000, passim.

<sup>369</sup> Cit. por F. OCARIZ, “Hijos de Dios por el Espíritu Santo”, en *Scripta theologica* XXX (1998) 486 ss, cuya exposición resume. El A. Hace suyo, fundamentándola convincentemente, la tesis de J. M. SCHEEBEN sobre las misiones trinitarias como participaciones de lo propio de las procesiones del Verbo (su Filiación) y del Espíritu (la Caridad espirada). La filiación divina y la caridad son —observa justamente el A.— aspectos formales de la incorporación de la criatura espiritual a la vida de Dios; formalidades diversas pero a la vez mutuamente compenetradas e inseparables que se recibe en el Bautismo —al menos por deseo implícito—, como semilla de la vida eterna, que está llamada a un crecimiento incesante hasta la plena identificación con Cristo, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya alter Christus, sino ipse Christus, ¡el mismo Cristo! La filiación divina es, pues, una realidad dinámica, que se intensifica por la intensificación de la caridad. De ahí que la santidad, por lo mismo que es plenitud de la filiación divina, es “plenitud de la caridad”.

<sup>370</sup> “Quod visibilis in Christo transivit in Ecclesiae sacramenta”. (S. LEON MAGNO, *Serm.* 74, 2; Cfr. CEC 1115).

el mismo Espíritu que Él ha recibido del Padre y de cuya plenitud pascual (*gratia capitis*) nos hace partícipes en la elevación sobrenatural por la “tractio” de la Pascua del Señor (cfr Jn 12, 32), presencializada sacramentalmente en el Sacrificio Eucarístico –centro y raíz de la vida cristiana–; y esta participación es la caridad, que plasma en cuantos aceptan el don de Dios, cooperando libremente con Él, la participación en la Filiación del Verbo: “filii in Filio”, que retornan al Padre arrastrando consigo el cosmos irracional, al que está el hombre íntimamente vinculado (LG 51). También la creación visible será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cfr. Rom 8, 20).

“En el instante supremo –el tiempo se une con la eternidad– del Santo Sacrificio de la Misa. Jesús, con gesto de sacerdote eterno, atrae hacia sí todas las cosas, para colocarlas, divino aflante Spiritu, con el soplo del Espíritu Santo, en la presencia de Dios Padre”<sup>371</sup>.

#### **IV. DIMENSIÓN ECLESIAL DE LA IRRADIACIÓN SALVÍFICA DEL MISTERIO PASCUAL EN LOS HOMBRES DE TODOS LOS TIEMPOS, ETNIAS Y TRADICIONES RELIGIOSAS.**

La teología de las religiones, tomando como base la universalidad de la acción del Espíritu Santo que irradia del misterio pascual, reconoce en ellas la presencia del Espíritu de Cristo, único Salvador. Precisamos aquí que esta afirmación es coherente, en primer lugar, con la doctrina conciliar de que hay elementos de “verdad” y de “gracia” en las religiones. En las tradiciones religiosas no cristianas existen “cosas verdaderas y buenas” (OT 16), “cosas preciosas, religiosas y humanas” (GS 92), “gérmenes de contemplación” (AG 18), y “elementos de verdad y de gracia” (AG 9), “semillas del Verbo” (AG 11, 15), “rayos de la verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2). Debemos reconocer que suscitando y alentando estos valores positivos y lo que hay de gracia en las religiones está el mismo Espíritu de Dios.

Las religiones extrabíblicas son fruto del esfuerzo humano por responder a las preguntas fundamentales del hombre. Pero ese movimiento de la naturaleza humana hacia Dios, está impulsado por Él no sólo en cuanto creador, sino también como redentor; es decir, por la gracia que irradia el misterio pascual –por anticipación o derivación– que alcanza a todos los hombres de todos los tiempos y etnias. “No sólo es un movimiento provocado por el deseo de encontrar un sentido último, sino que es Dios mismo, quien actuando (con su gracia) en la creación y en la conciencia humana, lleva al hombre a una respuesta. En este sentido no hay ninguna religión que sea meramente natural”<sup>372</sup>.

---

<sup>371</sup> San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 94.

<sup>372</sup> La declaración *Dominus Iesus* de la CDF (16-VI-2000) rechaza que los elementos de verdad y de vida de las religiones sean independientes de la única mediación de Cristo y su Iglesia. Los “*semina Verbi*” proceden del Espíritu de Cristo en su consumación pascual y ejercen un papel de preparación evangélica, por más que otros elementos de ellas constituyan más bien obstáculos. La declaración invita a profundizar en la mediación participada, que no excluye los elementos positivos de estas religiones.

El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que: “La única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única. Se debe profundizar en el sentido de esta mediación participada, siempre bajo la norma el principio de la única mediación de Cristo: Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo cobran significado y valor <<únicamente>> por la mediación de Cristo, y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias. No obstante serán contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que contemplan una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo”. (n. 14. Cfr. nn. 21 y 22).

Esta acción del Espíritu en las religiones está siempre en relación de dependencia con Jesucristo. El Espíritu no revela nada de sí mismo, sino que todo lo hace en relación al Verbo. (Es la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre– en la historia de la salvación). Por ello, la acción del Espíritu en las religiones se dirige especialmente a sembrar semillas del Verbo en sus creencias y ritos. El Espíritu, que preparó a la humanidad para la venida de Cristo y que hizo posible la encarnación del Verbo, sigue sembrando sus semillas y manifestando el Logos de Dios en las religiones como una preparación para el encuentro con Cristo.

El Espíritu Santo es, según Juan Pablo II, “Aquel que construye el reino de Dios en el curso de la historia y prepara su plena manifestación en Jesucristo, animando a los hombres en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos<sup>373</sup>. Este misterio de la salvación alcanza a muchos hombres y mujeres “en el modo en que Él conoce” (modo Deo cognito; GS 22), “por vías que sólo Dios conoce” (viis sibi notis; AG 7) mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo.

La encíclica *Redemptoris missio* subraya la obligación moral de todo hombre de buscar la verdad sobre todo la que se refiere a la religión, así como la de adherirse a la verdad conocida y ordenar su vida conforme a ella, tal como señala el Concilio Vaticano II en la declaración *Dignitatis humanae*. Pero, “es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad<sup>374</sup> de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia (...). Para ellos la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada a su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración” (R.M. n. 10).

“Se trata –dice Juan Pablo II– de una relación misteriosa: misteriosa para quienes la reciben, porque no conocen la Iglesia y, más aún, porque a veces la rechazan externamente; y misteriosa también en sí misma, porque está vinculada al misterio salvífico de la gracia, que implica una referencia esencial a la Iglesia fundada por el Salvador. La gracia salvífica, para actuar, requiere una adhesión, una cooperación... Al menos implícitamente, esa adhesión está orientada hacia Cristo y la Iglesia. Por eso se puede afirmar también *sine Ecclesia nulla salus*: la adhesión a la Iglesia –Cuerpo místico de Cristo– que aunque sea implícita y, precisamente, misteriosa, es condición esencial para la salvación. Las religiones pueden ejercer una influencia positiva en el destino de quienes las profesan y siguen sus indicaciones con sinceridad de espíritu. Pero si la acción decisiva para la salvación es obra de Espíritu Santo, debemos tener presente que el hombre recibe sólo de Cristo, mediante el Espíritu Santo, su salvación... De aquí la importancia del papel indispensable de la Iglesia”, que “no existe ni trabaja para sí misma, sino que está al servicio de una humanidad llamada a la filiación divina en Cristo”. Y sigue afirmando Juan Pablo II, “quien no conoce a Cristo, aunque no tenga culpa, se encuentra en una situación de oscuridad y precariedad espiritual, que a menudo también

---

Cfr. F. CONESA, “Sobre la religión verdadera”, *Scripta Theologica* XXX (1998), 39–85. J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2000. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión, Cristianismo y religiones*, Madrid 2001 (Palabra), C.VII.

373 JUAN PABLO II, Carta Ap. *Tertio Milenio Adveniente* (10–11–94), 45.

374 Se trata de imposibilidad a veces sólo moral, por prejuicios arraigados que sin un milagro son insuperables, como cuenta Edith STEIN de su madre judía. Cf. su *Autobiografía*.

tiene consecuencias negativas en el plano cultural y moral. La acción misionera de la Iglesia puede ofrecerle las condiciones para el desarrollo pleno de la gracia salvadora de Cristo, proponiéndole la adhesión plena y consciente al mensaje de la fe y la participación activa en la vida eclesial mediante los sacramentos” (Audiencia General 31-V-1995.<sup>375</sup>

He aquí un intento de explicación teológica de esta misteriosa relación con la Iglesia (que he desarrollado con amplitud en otros escritos)<sup>376</sup>.

La Iglesia Esposa de Cristo, nacida como nueva Eva en el sueño de la muerte del nuevo Adán en el trono triunfal de la Cruz, sólo subsiste como una mística Persona –en sentido propio– en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pedro, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad –“*ius divinum*”– de su divino Fundador; pero subsiste en ella a título de sacramento universal de salvación, que irradia salvíficamente a todos los hombres y arca de salvación, que atrae a su seno materno, a aquellos hombres de buena voluntad, en virtud de “los elementos de Iglesia”, que se encuentran más allá de sus límites institucionales, ya sean “medios de salvación” –Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas (y participan por ello, de su plena eclesialidad, más o menos según los casos), que de ella derivan y a ella conducen– ya, en cualquier caso, la salvación misma: la gracia como “*fructus salutis*”, que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados<sup>377</sup>.

Refiriéndose a religiones o grupos no cristianos, J. Maritain califica los elementos de verdad y de gracia (AG, 9) que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación –más o menos– inspirada en los textos del Vat. II., sobre la salvación de los no-cristianos, con una terminología sugerente que me agrada divulgar: –elementos de Iglesia en sentido impropio (monoteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre sus caminos a su plenitud en Cristo– y del Islam).–pre elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahmanismo), –sombras: (en el Budismo), –vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos huamnismos), y –harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los “hippies” de aquellos años 60)<sup>378</sup>.

La persona mística de la Iglesia, Esposa de Cristo, subsiste como un todo ontológicamente autónomo, en un cuerpo visible orgánicamente estructurado por “dones

---

375 Ver en JUAN PABLO II, *Creo en la Iglesia*, ed. Palabra, 1998, 638–9).

376 *La persona mística de la Iglesia y Filosofía de la religión*, cits.

377 En otros estudios teológicos, como “La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán”, en *Scripta theologica*, 1995 (27) 789–860, he procurado mostrar que la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona, en sentido propio, no meramente metafórico –muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN (cfr. *Una mystica Persona*, Trad. esp.(2ª ed) *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998. “Una Persona –la del Espíritu– en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”, que es puramente metafórico), en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, “la Madre de los vivientes” (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación –la “*Catholica*”– que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose progresivamente así la stirpe espiritual de la Mujer –profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión– que no es otra que “el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo” (cf. LG,9b).

Sobre la noción de persona –subsistente y relacional– en la que me apoyo–muy diversa de la de J. MARITAIN (que defiende también, Cfr. *L’Eglise personne et son personnel*, París 1970, la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo) cfr. J. FERRER ARELLANO *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., y en “Fundamento ontológico de la persona”, en *Anuario Filosófico*, 1994, 990 ss.

378 Cfr. J. MARITAIN, *L’Eglise, sa personne et son personnel*, París 1956, 126.

jerárquicos y carismáticos” (LG, 4), animado por la caridad a la que aquellos se ordenan. Con el Cardenal Journet podemos llamar “alma creada” de la Iglesia, la unidad orgánica de todas las gracias de la Redención –dispositiva o formalmente santificadores– que derrama en la humanidad el Espíritu Santo<sup>379</sup> –su “Alma increada”– como fruto de la Cruz –de la Pascua del Señor– con vistas a la comunión salvífica con Dios que obra la Caridad. Es el “fructus salutis”, respecto al cual todos los otros dones salvíficos son medios (“charitas numquam excidit”, 1 Cor 13,8).

Ahora bien: a diferencia de nuestra alma, el “alma” creada de la Iglesia no es prisionera del “cuerpo” institucional que ella informa. Aunque inseparable de la institución de la comunidad sacerdotal “orgánicamente estructurada” en el triple vínculo sacramental, magisterial, y de régimen– que es el cuerpo que informa, se haya también en una multitud de hijos dispersos, como un semillero de estrellas en el mundo entero y de todas las épocas que no pertenecen visiblemente a ese cuerpo sino a otras familias espirituales –otras religiones o tradiciones religiosas– o quizás a ninguna de ellas.

J. Maritain observa justamente, que se da un número creciente de hombres tan absorbidos por la barahúnda de lo temporal que no tienen la menor preocupación por una familia espiritual cualquiera, o que no han encontrado entre ellas ninguna significativa en su búsqueda del sentido de su vida, pero que desean en el supraconsciente de su espíritu conocer la Verdad –en el Fundamento, Causa del ser, en última instancia– y lograr un estado de realización feliz de su ser por todos los medios que sean precisos, por desconocidos que sean. Ese deseo –en acto en el supraconsciente del espíritu– hace de todo hombre de buena voluntad que no rechaza la gracia –que a todos sin excepción alcanza, de la plenitud de la gracia capital del Cristo muerto y resucitado por la salvación de todos y cada uno– un sujeto capaz de la gracia de justificación que procede de Cristo<sup>380</sup>.

Ahí donde se encuentra un hombre de buena voluntad, abierto a la verdad y al bien, y receptivo –como consecuencia– a las divinas activaciones de la gracia, sea cual fuere la familia religiosa a la que pertenece, en la medida en que esa familia religiosa mantenga abiertos los caminos de la gracia de Dios, o –como antes señalábamos– sin que pertenezca, quizás, a ninguna, ahí está virtualmente presente la irradiación pascual de la Persona de la Iglesia, de manera invisible, como sacramento universal de salvación<sup>381</sup>. Ahora bien, ahí donde opera la gracia, sea dispositiva, sea formalmente santificadora, más allá de los límites institucionales de la Persona mística de la Iglesia, se hace presente su alma creada, más allá de su cuerpo. Pero como el alma es de suyo arquitectónica, pues tiende de suyo a informar al cuerpo para el que ha sido creada, tiende “existencialmente” a integrar a los sujetos en los que actúa, “atrayéndolos” a él en la progresiva configuración del cuerpo entero, sin fracturas, en la unidad subsistente de la totalidad personal, con todos sus elementos constitutivos. Arrastra por ello a sí a todo beneficiario de la gracia, en

---

379 La Persona “comunión” en el seno de la Trinidad, entre el Padre y el Hijo, se manifiesta salvíficamente creando “comunión” al dar vida progresivamente (derramando la caridad) siempre con vistas a la plena comunión del “nosotros” de la Iglesia (H. MÜHLEN, o. c.).

380 Cfr. J. MARITAIN, *Ibid.* La unidad orgánica de todo ese conjunto multiforme de gracias recibidas individualmente tiene su fundamento en su único origen –la plenitud desbordante de Mediación y de gracia de Cristo Cabeza –de la cual todos recibimos, por obra del Espíritu, –en y por María–, gracia tras gracia (cf. Jn 1,16), desde Adán arrepentido hasta el último de los nacidos de mujer. Antes de Cristo, por anticipación, después de Cristo venido, por derivación, bien por contacto con el “ministerium Verbi et sacramentorum” de su cuerpo institucional, bien a distancia (según la terminología tan conocida del Card. Journet). Esta dinámica unidad de orden, así fundada, se manifiesta, como un todo autónomo, en la interconexión del dinamismo de la caridad, a la que se ordenan todas las demás gracias (incluidos “los dones jerárquicos y carismáticos orgánicamente estructurados”) con vistas al logro de su fin último –al cual disponen–, que no es otro que la comunión salvífica con Dios que la caridad opera.

381 J. MARITAIN, *Ibid.*

la medida en que penetra en su corazón, transformándolo en hijo de Dios, o disponiéndole a serlo eventualmente en el futuro. Por eso está presente de modo tendencial e invisible en ese cuerpo visible en el que “subsiste” la Persona de la Iglesia Esposa de Cristo. Lo atrae a su seno materno, en el cual María ejerce su materna mediación, como arca universal de salvación. Está ahí presente, pues, de modo invisible, en la Iglesia visible. “Invisible a los ojos de todos y a sus propios ojos; se halla en la casa del Esposo como un amigo o un servidor ciego que no puede ver los tesoros que contiene”.

La Persona de la Iglesia es, pues –en resumen–, “sacramento de salvación universal”; y –como consecuencia– atrae a sí a cuantos alcanza su influjo salvífico maternal como “arca de salvación”. Su presencia virtual invisible en tantos corazones, fuera de sus límites institucionales, es el fundamento de la presencia de estos –también invisible– en el Corazón de la Mujer –en su seno materno presente en el cuerpo visible de la Iglesia<sup>382</sup>.

Por muy alta que sea la gracia de la que eventualmente puede ser beneficiario un no cristiano, no puede desplegar todas las riquezas y exigencias que contiene, porque como dice el Card. Journet, la gracia cristiana es “de suyo” “sacramental” y “orientada” (por la Palabra magisterial y disciplinar del ministerio jerárquico), y requiere por ello de ese doble cauce para su pleno despliegue. Se ve entonces privado de la superabundancia de activaciones de verdad y de vida que recibiría de su plena inserción orgánica en el cuerpo institucional de la Iglesia<sup>383</sup>.

De ahí la urgente necesidad del apostolado “ad fidem”<sup>384</sup> en su doble dimensión ecuménica –con los cristianos disidentes– y misionera, aquella dirigida a los no cristianos; así como de una pastoral que sostenga y robustezca la fe católica de quienes estén institucionalmente incorporados a la Persona mística de la Iglesia de modo pleno. La fe que no se aviva en la caridad, –que une el corazón a Dios–, y con la doctrina –que ilustra la inteligencia–, tiende a languidecer hasta perderse ante los embates del Maligno y del espíritu del mundo, en la dura batalla que anunciaba ya proféticamente el Protoevangelio; que no cesa a lo largo de toda la historia bíblica, paradigma y profecía de la historia entera

---

382 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, XV Simposio Internacional de Teología de la Univ. De Navarra, 1996, 337–364. María ejerce su maternidad en y a través de la Iglesia, cuya maternidad derivada de la de María, de su materna mediación, indisolublemente a la mediación capital de Cristo, de la que deriva por participación. De este tema trato en otros estudios como, Dios Padre, de quien procede toda familia en el cielo y en la tierra, y la maternidad de María y de la Iglesia, Actas del XX Simposio, Pamplona 1999, 323–341. *Marian corredemption in the light of christian Philosophy*, “Acts of the International Symposium on Marian Corredemption”, Leicester 2001.

383 Pero hay más: al atraerlos a sí les hace partícipes la Esposa de Cristo de su tarea corredentora (en el “don de la Esposa”) haciendo de ellos sujetos o agentes de salvación pues la Iglesia es un misterio de comunión. Cristo no sólo dispensa “medios” de salvación y su “fruto”, que es la gracia salvífica, sino que quiere que los salvados por El contribuyan a la “obra de la salvación” del mundo. Requiere la ayuda de “los suyos” completando con su aportación personal y libre –por influjo de la gracia– lo que falta a su Pasión redentora (Gal 1,14), no a manera de complemento, sino a manera de participación corredentora en su Pasión redentora, en orden a “aplicar” el fruto del mérito y satisfacción de su redención “adquisitiva” en el sacrificio de la Cruz, a la cual asoció sólo a su Madre. Aunque son especialmente corredentoras las oraciones, sufrimientos y obras de sus miembros de más excelsa santidad y amor más puro, la Esposa de Cristo hace partícipes del don de la Esposa (en la obra de la corredención) a todos los que acoge en su seno materno como arca de salvación, por imperfectos que sean. Por el sólo hecho de poseer la gracia, la Persona de la Iglesia les atrae a ella, y lo que ella realiza. En virtud de la interconexión de la caridad que difunde en sus corazones el Espíritu Santo, fruto de la Cruz redentora, los hace partícipes del mérito y satisfacción de la Redención dando así valor meritorio y satisfactorio, en beneficio de sus hermanos vivos y difuntos, a tantas acciones, plegarias y sufrimientos anónimos que pone en servicio de la salvación del mundo, como parte integrante del don de la Esposa –de su maternidad salvífica– que no cesará hasta que sea completado el número de los elegidos.

384 Cf. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit. (sobre “los estados existenciales de la gracia”, in fine); P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, p.165. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (sobre las misiones orientadas a los no cristianos), de 1990, y la declaración *Dominus Iesus*, cit. n. 22.

de salvación hasta la victoria escatológica del Cordero (Ap 19, 5–11) en el reino de los santos del Altísimo (Dan. 7,18).

Las personas dóciles al Espíritu –y, con ellas, aquellos grupos o instituciones que han surgido de esta misma fuente inspiradora y santificadora (en la medida y en los aspectos en que así haya acontecido, de muy difícil discernimiento)– no dejarán de sentirse atraídas por una honda simpatía hacia determinados ideales cristianos. Esta simpatía desvela la presencia activa del Espíritu Santo en dichas personas o grupos. El fenómeno de la pronta y sincera conversión a la fe cristiana de una comunidad, es, sin duda, el signo más inequívoco de la actuación previa del Espíritu Santo en dicha comunidad, tanto en sus miembros como en algunas de sus instituciones.

R. H. BENSON, (La amistad de Cristo, 2ªed, Madrid 1997, 52), ilustra con una significativa anécdota la afirmación de que Cristo ha vivido siempre, por los requerimientos de su gracia, en el corazón del hombre. Tras oír un sermón sobre la vida de Jesús, un anciano hindú solicitó recibir el bautismo:

- Pero, ¿cómo puedes pedirlo tan rápidamente? –preguntó el predicador– ¿has oído antes de ahora el nombre de Jesús?
- No –replicó el anciano–, pero lo conozco y he estado buscándole durante toda mi vida.

De ahí también la importancia de discernir en las tradiciones religiosas –tarea nada fácil– aquellos elementos de catolicidad, que pueden y deber ser asumidos dentro de la vida de la Iglesia. Caracteriza al momento presente y futuro de nuestra historia un creciente desarrollo de los medios de comunicación y movilidad social. Este fenómeno es hoy interpretado como un signo de los tiempos cuyo sentido consiste en una acuciante llamada del Espíritu a su Iglesia, para ahondar su comprensión de la función de las religiones no cristianas en los planes divinos y, de modo simultáneo, a poner en práctica la misión evangelizadora que Dios ha señalado a la Iglesia dentro de esos designios para la salvación de la humanidad.

## V. LA CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA PASCUA.

Cristo, al resucitar –afirma Santo Tomás de Aquino–, no volvió a la vida de todos conocida, sino a la vida inmortal, conforme a la de Dios, según las palabras de San Pablo a los romanos (6, 10): “Su vida es una vida en Dios”. La resurrección fue, en efecto, verdadera –unión de la misma alma con el mismo cuerpo–; fue perfecta –a una vida inmortal (a diferencia de la de Lázaro, resucitó para nunca más morir)–; fue gloriosa, por la comunicación a la carne de la gloria del espíritu<sup>385</sup>.

Si es la unión sustancial entre alma y cuerpo la razón de que la gloria del alma redunde en el cuerpo, ¿por qué no sucedió en Cristo antes de su Muerte y Resurrección? La respuesta no puede estar más que en el designio divino, que dejó en suspenso esa glorificación que habría correspondido de modo “connatural” (como observó Scheeben) al cuerpo de Jesús en virtud de la gloria de su alma, si bien sólo fue plena, como decíamos, en el ápice de su espíritu, precisamente para poder sufrir anímica y corporalmente de modo que el cuerpo de Cristo no fuese aún cuerpo espiritual, sino

---

385 S. Th., III, qq. 53, 54.

pasible. El milagro de la Transfiguración viene, de hecho, a reforzar esa interpretación: en le Tabor, el cuerpo de Jesucristo fue glorificado, ya antes de la Resurrección, aunque no de modo pleno, permanente y definitivo.

San Pablo habla del cuerpo resucitado como de un cuerpo espiritual (pneumático). Porque así como hay cuerpo animal, lo hay también espiritual según está escrito: “el primer Adán fue hecho alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificante” (I Cor 15, 44–45). Cuerpo espiritual, que no es lo mismo que espíritu, como el mismo Señor manifestó: “Palpad y considerad que un espíritu no tiene ni carne ni huesos, como veis que yo tengo” (Lc 24, 39).

La espiritualización, además de comportar una verdadera y propia inmortalidad –y no el simple poder de no morir–, lleva consigo una nuevas y misteriosas relaciones del cuerpo con el resto del mundo material: lo que suele entenderse por agilidad y sutileza – las llamadas junto con la claridad transfigurante y la inmortalidad, dotes de los cuerpos gloriosos–. Estas dotes conforman el cuerpo con el espíritu, pero no aún con el espíritu glorificado, deificado, como tal; le hacen participar de la espiritualidad natural de éste, pero no de su espiritualidad sobrenatural<sup>386</sup>, que los padres griegos llamaban “deificación”.

La deificación en sí misma es la participación de la naturaleza divina: la introducción de una criatura, obra ad extra de Dios, a participar de lo que es ser y obrar ad intra de la divinidad; es decir, a participar en la vida íntima de la Santísima Trinidad. Como alma es naturalmente capax Dei, cabe pensar que el cuerpo podría también serlo, pero no de modo natural –por propia potencia obediencial a tal elevación sobrenatural, como en el caso del espíritu– sino como efecto de aquella espiritualización, de modo tal que además de estar unido sustancialmente a un alma deificada, pudiera participar en sí mismo de la vida intratrinitaria, que consiste en la eterna procesión del Verbo y la igualmente eterna procesión del Amor subsistente que es el Espíritu Santo.

La deificación del cuerpo alcanzaría en esta hipótesis –por participación– el nivel de lo que es más propiamente constitutivo del espíritu: el entendimiento y la voluntad. A favor de esta hipótesis –aduce Ocariz– está también el hecho de que el término *pneuma* y sus derivados aplicados al hombre, en los escritos de San Pablo, indican casi siempre lo más propio y elevado del espíritu –inteligencia y voluntad, unas veces en su naturaleza, otras en cuanto sobrenaturalmente deificado.

---

<sup>386</sup> El Catecismo afirma en dos ocasiones que el cuerpo espiritualizado de Cristo, aunque es un cuerpo auténtico y real (se palpa, come, conserva las huellas de la pasión, como credenciales de que es el mismo que ha sido martirizado y crucificado) no está sometido al espacio y al tiempo (n. 645), pues pasa a otra vida más allá del tiempo y del espacio, que es una participación de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial” (I Cor 15, 35–50) (646).

A mi modo de ver esas afirmaciones no deben interpretarse como si el cuerpo glorificado careciera de la cantidad dimensiva que funda los predicamentos *ubi* (circunscriptivo) y *quando* temporal, sino al perfecto sometimiento del cuerpo divinizado al espíritu glorificado, en cuya virtud participa de la eternidad de Dios en un tiempo discontinuo llamado *eviternidad* que implica una duración sucesiva –no continua sino discontinua– (la eternidad es atributo exclusivo de Dios) y hace posible otras formas de presencia múltiple, como la eucarística, “per transubstantiationem”, o la virtual operativa, en las “cristofanías”. Estas son habitualmente imaginarias, o corporales por ministerio angélico, salvo la de San Pablo que sería homogable a las apariciones de los 40 días antes de la ascensión, pero con todo el fulgor de la claridad del “*Kirios*” entronizado a la derecha del Padre, que ocultaba en aquellos encuentros postpascuales. En ellos se hace presente a su voluntad, como quiere, y cuando quiere: bajo la apariencia de un jardinero (Jn 20, 14–15) o “bajo otra figura (Mt 16,12) distinta de las que les era familiar a sus discípulos, con la finalidad de suscitar su fe (cfr. CEC 645).

Santo Tomás parece entenderlo así, al decir que el cuerpo resucitado es espiritual porque está totalmente sujeto al espíritu. Pero esta sujeción, como es obvio, no es reducible a la mera integridad preternatural (como la de Adán en el paraíso). Una clara diferencia está en que la espiritualización del cuerpo resulta no sólo el poder de no morir, sino el no poder morir, y esto supone una tal unión de materia y espíritu, que bien puede llevar consigo una más alta e inefable participación del cuerpo, de orden estrictamente sobrenatural, en las operaciones del entendimiento y la voluntad espirituales; de modo que la misma carne en cuanto tal, pueda participar en unión con el espíritu, de la Vida –que es Conocimiento y Amor– de la Trinidad Santísima. F. Ocáriz propone como consecuencia – a título al menos de hipótesis razonable– que tras la resurrección gloriosa, en el ver a Dios cara a cara, participan de algún modo, ahora inimaginable, los ojos de la carne.

La humanidad de Jesús, en su estado actual en la gloria –en su acción misma de resurgir a una vida nueva gloriosa, es el paradigma –y causa instrumenta, en unión indisoluble, su muerte “in fieri”, como hemos explicado– de la glorificación de todos los santos<sup>387</sup>. Tal es el designio divino para cada uno de nosotros y, en alguna medida, para la entera creación visible, pues Cristo, “cuando todas las cosas le hayan sido sometidas, entonces el mismo Hijo se someterá a Aquél que se las sometió todas, para que Dios sea todo en todas las cosas” (I Cor 15, 28).

La deificación de la carne en el estadio escatológico no será, con todo, una novedad radical. Tiene ya ahora una realización incoativa –“las primicias del Espíritu”– que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo. “La divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa”, –escribe el Beato Josemaría (Es Cristo que pasa, Madrid 1973, n. 103)– que se da ya incoativamente, como primicias, en todo cristiano en gracia.

Esta divinización del cuerpo –que se da “in via” como germen– alcanzará en la plenitud escatológica de la filiación divina, su pleno dinamismo, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas” (Fil 3, 21); y consistiría esencialmente –según la hipótesis antes expuesta– en una participación del cuerpo humano también en su materialidad –conformado al cuerpo glorioso de Cristo por obra del Espíritu– en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios<sup>388</sup>.

---

387 Cfr. S. Th, III, 56, 1. Cfr. F. OCARIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, cit 336 ss. El A. afirma acertadamente que la resurrección de Cristo es causa de la nuestra considerada “in fieri”, no sólo “in facto esse”. Cfr. Ibid.

388 En esta hipótesis la glorificación va más allá de la teología clásica, que, siguiendo las enseñanzas de San Pablo, enumera cuatro propiedades o dotes de los cuerpos resucitados de los justos, cuya razón intrínseca está en el perfecto dominio del alma glorificada (cuya hermosura y esplendor desborda) sobre el cuerpo (cf. supp. 82 a 85).

a) La impasibilidad, es decir, la propiedad de que no sea accesible a ellos mal físico de ninguna clase como el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

b) La sutileza (o penetrabilidad), es decir, la propiedad por la cual el cuerpo se hará semejante a los espíritus en cuanto podrá penetrar los cuerpos sin lesión alguna. Sin que por ello el cuerpo se transformará en sustancia espiritual.

c) La agilidad, es decir, la capacidad del cuerpo para obedecer al espíritu con suma facilidad y rapidez en todos sus movimientos. Esta propiedad se contrapone a la gravedad de los cuerpos terrestres, determinada por la ley de la gravitación. El modelo de la agilidad lo tenemos en el cuerpo resucitado de Cristo, que se presentó de súbito en medio de sus apóstoles y desapareció también repentinamente.

d) La claridad, es decir, el estar libre de todo lo ignominioso y rebosar hermosura y esplendor. Jesús nos dice: “Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre” (Mt 13,43). El grado de claridad será distinto –como se nos dice en I Cor 15,41 s– y estará proporcionado al grado de gloria con que brille el alma; y la gloria dependerá de la cuantía de los merecimientos.

La glorificación escatológica de la materia alcanzará también según la Revelación a toda la creación visible –íntimamente unida al hombre y por el cual alcanza su fin (LG 51)–, que “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios” (Rm 8, 19–23), “en unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21, 1). Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10).

La Iglesia en su estado escatológico será “la plenitud (Pléroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (híma plerósei) todas las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (en autó pepleroménoi) (Col 2, 10). En los santos la realidad de la gloria escatológica será el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser en Cristo específico de la vida sobrenatural en la plena comunión de la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por el Espíritu cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos en un universo transfigurado. Será la consumación escatológica de la Pascua, “el día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29) para formar el Cristo total, cuando haya puesto a todos sus enemigos –vencida la muerte– debajo de sus pies (1Cor 15, 24–28)389.

## **VI. LA ESPERANZA DE LOS CIELOS NUEVOS Y DE LA TIERRA NUEVA.**

“La Sagrada Escritura llama “*cielos nuevos y tierra nueva*” a esta renovación misteriosa que transformará la humanidad y el mundo (2 P 3, 13; cf. Ap 21, 1). Esta será la realización definitiva del designio de Dios de “hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1, 10). En este “universo nuevo” (Ap 21, 5), la Jerusalén celestial, Dios tendrá su morada entre los hombres. “Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap 21, 4; cf. 21, 27)”. (CEC 1043 y 1045). “La Iglesia sólo llegará a su perfección en la gloria del cielo, cuando llegue el tiempo de *la restauración universal y cuando, con la humanidad, también el universo entero, que está íntimamente unido al hombre y que alcanza su meta a través del hombre, quede perfectamente renovado en Cristo*” (LG 48). “Al fin de los tiempos el Reino de Dios llegará a su plenitud. Después del juicio final, los justos reinarán para siempre con Cristo, glorificados en cuerpo y alma, y *el mismo universo será renovado*”. (CEC 1042).

En la plena recapitulación se cumple la plenitud de la filiación divina en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, en el Reino consumado de la Jerusalén celestial (6.1), en un universo transfigurado (6.2 y 3). Veamos las diversas dimensiones de la renovación del mundo l final de los tiempos.

### **1. En cuanto al género humano.**

---

La incorruptibilidad e inmortalidad son condiciones indispensables para que el cuerpo reciba el castigo eterno en el infierno; Mt 18,8 s. La incorruptibilidad (cf. I Cor 15,52 ss) excluye el metabolismo de la materia y todas las funciones determinadas por él, mas no excluye la pasibilidad. Las características del estado de resurrección de muerte de los condenados son justamente las opuestas de las dotes de los cuerpos gloriosos tras la resurrección de vida.

“Esta consumación será la realización final de la unidad del género humano, querida por Dios desde la creación y de la que la Iglesia peregrina era “como el sacramento” (LG 1). Los que estén unidos a Cristo formarán la comunidad de los rescatados, la Ciudad Santa de Dios (Ap 21, 2), “la Esposa del Cordero” (Ap 21, 9). Ya no será herida por el pecado, las manchas (cf. Ap 21, 27), el amor propio, que destruyen o hieren la comunidad terrena de los hombres.

La visión beatífica, en la que Dios se manifestará de modo inagotable a los elegidos, será la fuente inmensa de felicidad, de paz y de comunión mutua”. (CEC 1046). Con todo, recordemos que, como justamente ha señalado H. de Lubac, el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica en la primera fase, intermedia, de la escatología, sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación de la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu, que lleva a plenitud las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe, superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos.

Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, y “Dios sea todo en todos”<sup>390</sup>

## **2. En cuanto al cuerpo humano.**

San Pablo habla del cuerpo resucitado como de un cuerpo espiritual (pneumático). Porque así como hay cuerpo animal, lo hay también espiritual según está escrito: “el primer Adán fue hecho alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificante” (I Cor 15, 44–45). Cuerpo espiritual, que no es lo mismo que espíritu, como el mismo Señor manifestó: “Palpad y considerad que un espíritu no tiene ni carne ni huesos, como veis que yo tengo” (Lc 24, 39).

“La Resurrección de Cristo no fue un retorno a la vida terrena como en el caso de las resurrecciones que él había realizado antes de Pascua: la hija de Jairo, el joven de Naim, Lázaro. Estos hechos eran acontecimientos milagrosos, pero las personas afectadas por el milagro volvían a tener, por el poder de Jesús, una vida terrena “ordinaria”. En cierto momento, volverán a morir. La resurrección de Cristo es esencialmente diferente. En su cuerpo resucitado, pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial” (cf. 1 Co 15, 35–50)”. (CEC 646).

La espiritualización, además de comportar una verdadera y propia inmortalidad –y no el simple poder de no morir– lleva consigo una nuevas y misteriosas relaciones del cuerpo con el resto del mundo material: lo que suele entenderse por agilidad y sutileza. Son las llamadas junto con la claridad transfigurante y la inmortalidad, dotes de los cuerpos gloriosos.

---

<sup>390</sup> I Cor 15,28. Santo Tomás no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en C. Gentes (IV, c.50) que "el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina", en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III,8,3,2.: "Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi". Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988 (Encuentro) C. IV, 81 ss

Estas dotes conforman el cuerpo con el espíritu, pero no aún con el espíritu glorificado, deificado, como tal; le hacen participar de la espiritualidad natural de éste pero no hacen referencia directa a la dimensión que los padres griegos llamaban “deificación”(zeosis) sobrenatural. La deificación de la carne en el estadio escatológico final es una espiritualización del cuerpo que tiene ya, ahora, una realización incoativa – “las primicias del Espíritu”– que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo<sup>391</sup> con una nueva intensidad, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (Fil 3, 21) por la fuerza del Espíritu: “se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”, propias del cuerpo humano “totalmente sujeto al alma” (1 Cor 15, 27 y 42).

“La divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa”, –escribe San J. Escrivá–<sup>392</sup>que se da ya incoativamente, como primicia de todo cristiano en gracia. Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. La deificación de la carne es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria. Esta espiritualización del cuerpo no se refiere, pues, sólo –como dice acertadamente F. Ocariz– a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas dotes de los cuerpos gloriosos). El cuerpo glorioso es llamado espiritual sobre todo porque está viviendo por el Espíritu Santo (como escribe San Pablo en Rom 8, 11).

No se trata, pes, de una mera espiritualización sino, de una deificación de la materia. Pero, si la deificación es la participación de la persona entera –el cuerpo también por redundancia connatural del alma– en la vida íntima de la Santísima Trinidad, en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo; debe concluirse que el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participa en sí mismo en esa vida de Conocimiento y Amor intratrinitarios. Hay, pues, una participación del cuerpo humano también en su materialidad –conformado al cuerpo glorioso de Cristo– en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios<sup>393</sup>.

### **3 En cuanto al cosmos.**

“Al fin de los tiempos, el Reino de Dios llegará a su plenitud. Entonces, los justos reinarán con Cristo para siempre, glorificados en cuerpo y alma, y el mismo universo material será transformado. Dios será entonces “todo en todos” (1 Co 15, 28), en la vida eterna”. (CEC 1060).

“La Revelación afirma la profunda comunidad de destino del mundo material y del hombre: “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios.. en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo

---

<sup>391</sup> Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, Discurso del 9–XII–1981, en “Insegnamenti di Juan Pablo II” IV–2 (1981), 880–883. Cfr. F. OCARIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, en “Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre” (Actas del III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1982., 756–761.

<sup>392</sup> *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103.

<sup>393</sup> Cf. F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu*, cit 502.

ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (Rm 8, 19–23)”.

Así pues, el universo visible también está destinado a ser transformado, “a fin de que el mundo mismo restaurado a su primitivo estado, ya sin ningún obstáculo esté al servicio de los justos”, participando en su glorificación en Jesucristo resucitado (San Ireneo, haer. 5, 32, 1)”. (CEC 1046–1047) Esta glorificación escatológica alcanzará también a toda la creación visible, que está íntimamente unida al hombre, y que por él alcanza su fin (LG 48), y también “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios (Rm 8, 18–21), en unos cielos nuevos y una tierra nueva”(Ap 21,1).

Es muy conocido el admirable comentario de S, Ambrosio 394 a ese texto de San Pablo (Rm 8, 18–21): la creación entera gime en la expectación de la gloria de nuestra adopción y redención, y sus gemidos son como dolores de parto. Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10). “De este modo – escribe San Ambrosio- cuando se ponga de manifiesto la gloria de los hijos de Dios, será una misma realidad la libertad de las creaturas y la de los hijos de Dios”. Tal es la Teología de San Pablo sobre la Iglesia en su estado escatológico: “será “la plenitud (Pleroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (híma plerósei) todas las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (en autó pepleroménoi) (Col 2, 10)395.

Puede, pues concluirse con el entonces Cardenal Ratzinger 396, que “la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de

---

394 San AMBROSIO, *Carta 35*, 4-6. 13: PL 16 [edición 1845], 1078-1079. 1081):

“Dice el Apóstol que el que, por el espíritu, hace morir las malas pasiones del cuerpo vivirá. Y ello nada tiene de extraño, ya que *el que posee el Espíritu de Dios se convierte en hijo de Dios*. Y hasta tal punto es hijo de Dios, que no recibe ya espíritu de esclavitud, sino espíritu de adopción filial, al extremo de que el Espíritu Santo se une a nuestro espíritu para testificar que somos hijos de Dios. Este testimonio del Espíritu Santo consiste en que *Él mismo clama en nuestros corazones: ¡Padre!*, como leemos en la carta a los Gálatas. Pero existe otro importante testimonio de que somos hijos de Dios: el hecho de que somos herederos de Dios y coherederos de Cristo; es coheredero de Cristo el que es glorificado juntamente con él, y *es glorificado juntamente con Él aquel que, padeciendo por Él, realmente padece con Él*. Y, para animarnos a este padecimiento, añade que todos nuestros padecimientos son inferiores y desproporcionados a las magnitud de los bienes futuros, que se nos darán como premio de nuestras fatigas, premio que se ha de revelar en nosotros cuando, restaurados plenamente a imagen de Dios, podremos contemplar su gloria cara a cara. Y, para encarecer la magnitud de esta revelación futura, añade que la misma creación entera está en expectación de esa manifestación gloriosa de los hijos de Dios, ya que las creaturas todas están ahora sometidas al desorden, a pesar suyo, pero conservando la esperanza, ya que esperan de Cristo la gracia de su ayuda para quedar ellas a su vez libres de la esclavitud de la corrupción, para tomar parte en la libertad que con la gloria han de recibir los hijos de Dios.

Mas ahora, mientras esta manifestación no es todavía un hecho, la creación entera gime en la expectación de la gloria de nuestra adopción y redención, y sus gemidos son como dolores de parto, que van engendrando ya aquel espíritu de salvación, por su deseo de verse libre de la esclavitud del desorden. Está claro que los que gimen anhelando la adopción filial lo hacen porque poseen las primicias del Espíritu; y esta adopción filial consiste en la redención del cuerpo entero, cuando el que posee las primicias del Espíritu, como hijo adoptivo de Dios, verá cara a cara el bien divino y eterno...

Ahora la Iglesia del Señor posee ya la adopción filial, puesto que el Espíritu clama: ¡Padre!, como dice la carta a los Gálatas. Pero esta adopción será perfecta cuando resucitarán, dotados de incorrupción, de honor y de gloria, todos aquellos que hayan merecido contemplar la faz de Dios; entonces la condición humana habrá alcanzado la redención en su sentido pleno”.

...De este modo cuando se ponga de manifiesto la gloria de los hijos de Dios, será una misma realidad la libertad de las creaturas y la de los hijos de Dios.

395 F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu*, cit., p.502.

396 Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, cit., p. 282.

los otros, sino que los unos con los otros en –intima comunión, fusión sin confusión– del Cristo único, la plenitud del Cuerpo del Señor hasta llegar al pleroma de “todo el Cristo” en el don del Espíritu Santificador, haciéndole alcanzar su real totalidad cósmica. Entonces toda la creación será “cántico”, gesto generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo, y al mismo tiempo, penetración del todo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcance la plenitud”.

Sólo entonces alcanzará su plenitud la filiación divina en Cristo que ahora poseemos como primicia del Espíritu en la esperanza de la redención de nuestro cuerpo y de todo el cosmos en el universo renovado (Cfr. Rom 8, 18–24) de la recapitulación de todo en Cristo (Ef 1, 10). “Ecce nova facio omnia” (Ap 21,5).

### **CONCLUSIÓN. “El día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29).**

1. El misterio pascual, que recapitula todos los *acta et passa Christi*, en si mismos infinitamente salvíficos, está virtualmente presente en toda la historia –desde las puertas del paraíso perdido hasta su fin– instaurando el Reino de Dios que nos arranca de la potestad de las tinieblas en la progresiva formación del Cristo total. Tal es el fin del designio salvífico de Dios Padre, que envía al Hijo en el Espíritu –las dos manos del Padre– para reunir en Cristo a los hijos de Dios dispersos por el pecado. Es el centro del misterio del tiempo; el eje y recapitulación de la historia salvífica hasta la Parusía –por ella prefigurada– en la progresiva formación del Cristo total, porque la humanidad santísima glorificada de Cristo vencedor de la muerte ha entrado, en cuanto muere y resucita –y envía el Espíritu como fruto de la Cruz–, en la eternidad participada de la gloria. El acontecimiento mismo de su muerte, como voluntaria entrega de su espíritu al Padre, y de su Resurrección a la nueva vida inmortal –que forman un único misterio pascual– participan de la eternidad haciéndose salvíficamente presentes desde el alfa hasta el omega de la historia.

2. Su muerte *in fieri*, en su último instante de viador, por el que entrega su vida en la Cruz con libre amor obediente al Padre –que recapitula su existencia redentora desde el “*ecce venio*” de la Encarnación, hasta el “*consumatum est*–, satisface por el pecado y merece, con una causalidad eficiente moral ante Dios,, su exaltación como “*Kirios*” y nuestra reconciliación con El (en el orden de la mediación ascendente). Su representación sacramental y renovación diaria en el Sacrificio eucarístico, realiza la obra de la salvación con la cooperación de la Iglesia, que aporta –con el don de la Esposa<sup>397</sup>– lo que falta a la Pasión de Cristo su Esposo, según la ley de la alianza salvífica (categoría clave de la Escritura). Llega así a su plenitud un proceso que comienza en las puertas del paraíso perdido –antes de Cristo venido, por la espera confiada en el cumplimiento de la promesa de salvación mesiánica– en virtud de la irradiación salvífica de la Pascua, que alcanza su culminación en la Parusía, cuando se complete el número de los elegidos.

La totalidad del misterio pascual –su muerte y resurrección, en el sentido explicado– está virtualmente presente, además, (en el orden de la mediación descendente) en una eficiencia instrumental y paradigmática<sup>398</sup>, a lo largo del tiempo y del espacio en

---

<sup>397</sup> Toda su actividad corredentora, cuyo centro y fuente –o raíz–, de su eficacia salvífica es el sacrificio eucarístico, que es sacrificio de Cristo y de la Iglesia para aplicar los frutos del divino Sacrificio del Calvario.

<sup>398</sup> Su muerte es causa ejemplar de la remoción del pecado, y su resurrección de la donación de una vida nueva (cfr. nt. 11). Los otros misterios de la vida de Cristo que conmemora el año litúrgico, ejercen, también, una causalidad ejemplar y eficiente en la vida del cristiano, en cuanto virtualmente presentes en el misterio pascual que los

la progresiva deificación de todos los hombres de todos los tiempos y etnias, que libremente acepten (por la fe y los sacramentos de la fe) el don de Dios –justificación del alma, prenda e incoacción misteriosa de la futura resurrección gloriosa de la carne–; y, por redundancia, al fin de la historia, la glorificación escatológica del cosmos infrahumano.

La Pascua es, verdaderamente, “el día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29), en el nunc intemporal de la eternidad participada, que todo lo recapitula en Cristo, como cabeza de la nueva humanidad, progresivamente divinizada, por participación de la plenitud desbordante del Resucitado de entre los muertos en el acto mismo de ser glorificado, en virtud de los méritos de su amor obediente a la voluntad del Padre, hasta su libre y amorosa entrega a la muerte y muerte de cruz (Fil 2, 8–9).

## ANEXO I REALISMO DE LA RESURRECCIÓN CORPORAL.

Rudolf Bultmann afirma que la Resurrección de Jesús no fue un acontecimiento histórico del mismo género que su nacimiento y su crucifixión. “No ha habido la revitalización de un muerto”. Estamos ante un relato mítico que debe ser reinterpretado existencialmente en el sentido heideggeriano del término. Es más, aunque Jesús hubiera salido milagrosamente del sepulcro por la reanimación de un cadáver<sup>399</sup> – este hecho no nos ayudaría nada, carecería de importancia desde el punto de vista existencial.

Son muchos los exegetas y teólogos actuales influidos por Bultmann que tienden a desmitologizar el acontecimiento histórico del sepulcro vacío y de las apariciones postpascuales. La esencia de la fe en la resurrección no consiste –según estos AA.– en la idea de una restitución de los cuerpos, tal y como nos la imaginamos habitualmente, si bien la Biblia se sirve habitualmente de esta representación imaginativa<sup>400</sup>. Los cuerpos

---

recapitula, significado y presente en la liturgia, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia. Sólo en este sentido podría aceptarse, a mi parecer, la tesis de O. CASEL.

399 La fe católica no habla de un cadáver de Cristo realmente muerto, pues su cuerpo inanimado jamás perdió la unión hipostática con la Persona del Verbo, y resucitó por su propia virtud.–

400 Estos AA. coinciden en negar que en la resurrección de Jesús hubo la reanimación de un muerto (Torres Queiruga llega a decir “que se alegraría si se descubriera algún día su cadáver”...), sino un salto ontológico, que inauguraría una nueva dimensión que nos interesa a todos y que ha creado para todos nosotros como un nuevo medio vital de ser con Dios esencialmente diferente del que tenía antes de la resurrección.

Cuando San Lucas, en su celo apologético, escribe que Jesús ha comido pescado para probar la presencia física de su cuerpo humano, habría exagerado –llegan a decir estos AA.– al atribuir a Jesús una corporeidad empírica que habría superado con la resurrección, en contradicción con su previo relato según el cual Jesús se presentó bruscamente en medio de los discípulos en una corporeidad que no está ligada por las leyes del espacio y del tiempo, pues con la Resurrección su humanidad habría dado un salto ontológico cualitativo radical –al modo evolucionista darwiniano– por el cual se crea *una nueva dimensión del ser hombre*, sin continuidad con su anterior corporeidad material.

En el lenguaje mitológico se manifestarían así, al mismo tiempo, de una parte, la proximidad del Señor que aparece como un hombre y, de otra parte, su alteridad gracias a la cual está fuera de las leyes de la vida material.

Pero entonces... ¿qué suerte de carne y huesos tendría nuestro Señor? ¿El Sagrado Corazón de Jesús es un verdadero corazón humano, el mismo que fue traspasado por la lanza del soldado romano, y que palpita de nuevo? Estos AA. no dudan en considerar esta idea como absurda, absolutamente contraria a nuestra inteligencia de la materia y de sus propiedades, y por ello, inexorablemente mitológica. La idea de alma separada de la teología clásica es abandonada en aras de un falso personalismo fenomenológico (cf. IV parte).

Esta reinterpretación desmitologizante de la Escritura contradice la verdad pura y simple de la fe católica, que está fundada en hechos históricos: el Hijo de Dios se ha formado un cuerpo y un alma perfectísimos con la cooperación del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María; después fue muerto según la ley decretada por Dios en castigo del pecado original por la violenta separación del alma de su cuerpo, libremente aceptada en amarrosa obediencia a la Voluntad redentora de su Padre que le ha enviado; al tercer día esta misma alma retomó posesión de su cuerpo. Natividad, crucifixión y resurrección fueron acontecimientos históricos, verificables, físicos, que tuvieron

gloriosos tendrían una corporeidad, dicen falsamente, que no está sometida de ninguna manera a las leyes del espacio y del tiempo propias del mundo material, en virtud de un salto cualitativo radical, al modo evolucionista darwiniano: un salto ontológico a una nueva dimensión de la existencia pseudo espiritual y desrealizada.

La resurrección acontecería, según ellos, fuera del espacio y del tiempo; es decir, en ninguna parte. Se desvanecería el cuerpo en la nada. No habría verdadera corporeidad, sino su apariencia. Ahora bien: transformación no es aniquilación ni cambio sustancial de los cuerpos gloriosos, que no pueden perder su relación con el espacio y el tiempo, si bien la mantienen, como decíamos más arriba, de modo trascendente al nuestro, en virtud del peculiar dominio respecto a ambas categorías de lo material que recibe el cuerpo transformado que la tradición teológica describe en la conocida sistemización de las cuatro dotes o propiedades (claridad, sutileza, agilidad, impasibilidad) fundada en la teología de San Pablo (1 Cor c. 15).

Esta desacertada interpretación de la resurrección de la carne, tan extendida, está en la raíz de la generalizada negación –o silencio– de la condición de lugar al Cielo, – como expusimos en la I parte (c. IV) – estos AA. se empeñan en reducirla a un mero estado. Con toda razón los escolásticos hablaban de una presencia, que calificaban de virtual o definitiva, de las almas separadas –en la escatología intermedia– que han alcanzado el estado de bienaventuranza, en espera de la resurrección de su cuerpo en la Parusía. La consideraban necesaria para hacer ontológicamente posible el feliz consorcio e íntima comunión de amor con la Humanidad Santísima ya glorificada de Jesucristo, y con, al menos, de María “asumpta” en cuerpo y alma al cielo. (Al menos... ¿San José?... ¿Enoc y Elías?... ¿los hipotéticamente hablando, aunque no sin fundamento, resucitados del viernes santo o del juicio de las naciones, que, siendo verdaderos cuerpos, precisan de alguna localización circunscriptiva? Ésta, en efecto, no puede multiplicarse, siendo como es una y única para cada uno de ellos (a diferencia de otras formas de presencia, como la eucarística, en la que la cantidad dimensiva está multipresente “per modum substantiae”, ahí donde quiera se pronuncian las palabras de la consagración, etc.).

Del purgatorio y del infierno, habría también fundamento para calificarlos, no de meros estados, sino de verdaderos lugares –respectivamente– de purificación y condenación. La razón es que las almas separadas antes de la resurrección de la carne – según la escatología tradicional, por ejemplo la de Sto. Tomás– sufren la pena de sentido por el concurso instrumental –como expusimos en la I parte– de un sutil “fuego” material, en sentido muy amplio y analógico, con una amplia gama de analogados que, como tal, requiere necesariamente la presencia circunscriptiva en un determinado lugar, la que les compete en cada caso. Lo cual implica una presencia virtual “per aligationem” –como la designa Sto. Tomás de Aquino, y parecen confirmar algunas revelaciones particulares– tan diferente en cada uno de esos estados; temporal en el purgatorio –de variadísima gama y condición, que no es siempre fuego, sino una pena aflictiva sufrida en diversos lugares de la tierra relacionados con significativos acontecimientos de su vida de viadores en proceso de purificación; y eterno en el infierno.

Basten estas breves referencias a un tema complejo, muy poco estudiado, que requeriría de un cuidadoso discernimiento de las numerosas experiencias espirituales de

---

lugar, respectivamente en Belén, el año 1 de nuestra era, el 25 de diciembre; en Jerusalén el 7 de abril del año 30; en Jerusalén el domingo 9 de Abril del año 30. El tercer acontecimiento es tan real e histórico como los dos anteriores.

almas especialmente sensibles al más allá ,que describen inequívocas percepciones que registra la fenomenología de la experiencia religiosa.

## ANEXO II.

### TRANSFORMACIÓN Y RESURRECCIÓN <sup>401</sup>

*(Incluyo en este anexo, con la autorización de su autor, un texto de su difundido libro, que compendia muy acertadamente esta exégesis de origen patristico que creo la más acertada, aunque se ha marginado en muchos ambientes teológicos).*

“¡Mirad! Os revelo un misterio: No moriremos todos, mas todos seremos transformados”.<sup>402</sup> San Pablo menciona en este texto claramente la idea de transformación, y no la de resurrección. No es una equivocación: es evidente que existe una diferencia entre ambas. Resurrección es volver a la vida una vez que se ha muerto. Transformación es cambiar la condición corruptible del cuerpo sin pasar por la muerte. Ambos procesos tienen en común la situación final incorruptible o inmortal del cuerpo, pero varían en el punto de partida: uno desde la situación de muerte y otro desde la vida.

Asimismo, también San Pablo distingue varios momentos en los que se produce la resurrección: Cristo como primicias; luego los de Cristo en su Venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino.<sup>403</sup> En otras palabras, muestra que habrá un momento histórico de resurrección anterior al final del mundo, para los de Cristo en su Venida. De este modo, al igual que al morir Jesús en el Calvario se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron<sup>404</sup>, el final de la Pasión de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, conllevaría también una resurrección semejante de justos. Más adelante veremos que el Apocalipsis habla de una resurrección primera<sup>405</sup> para una parte de los hombres, ya que los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años<sup>406</sup>. En cualquier caso, los justos que resucitaron en la muerte del Señor, parece que después de un tiempo breve en que se aparecieron a muchos<sup>407</sup>, subieron al Cielo. Por tanto, lo mismo puede ocurrir para los que resuciten en la resurrección primera.

Inicialmente podría pensarse que el momento de la transformación es el juicio final, es decir, al final del mundo y del Día del Señor. Sin embargo, San Pablo señala que en un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados<sup>408</sup>. La señal del momento es el sonido de la trompeta. Habíamos visto que la convocatoria del juicio de las naciones la hacían sus ángeles con sonora trompeta<sup>409</sup>. También las trompetas en manos de ángeles son frecuentes en el Apocalipsis, pero siempre suenan antes del día del Señor. Por tanto, la transformación que anuncia San Pablo para todos,

---

401 Por A. YAGÜE, *Reflexiones al hilo del Apocalipsis*.

402 I Cor 15, 51

403 I Cor 15, 22–25

404 Mt 27, 51–53

405 Ap 20, 5

406 Ap 20, 5

407 Mt 27, 53

408 I Cor 15, 52

409 Mt 24, 31

parece que no será al final del mundo sino al comienzo del Día del Señor. Por otra parte, la historia del hombre sobre la Tierra no termina con el final del Día de Yahveh, sino que el otro tercio quedará en ella<sup>410</sup>.

Para esos elegidos se abre una nueva etapa prometedora: nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia<sup>411</sup>. En ese caso, la transformación del cuerpo de los elegidos que vivirán en esta nueva época es para seguir viviendo en la tierra nueva o renovada, pero tierra y no Cielo, al fin y al cabo. Por tanto, aunque las personas que vivan en esa época hayan dado un paso importante de cara a su definitivo destino, aún no estarán en él, aún no habrán llegado a la meta de la eterna bienaventuranza. En otras palabras, el mérito obtenido a través de las buenas obras será aún parte necesaria en la vida de estos hombres transformados. De hecho el profeta Isaías da una pista que indica que no todos conseguirán la felicidad eterna ya que el que no alcance los cien años será porque está maldito<sup>412</sup>. Los hombres de esa época trabajarán, no sólo porque forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas<sup>413</sup>, sino porque edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma, pues cuanto vive un árbol vivirá mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos<sup>414</sup>. También nacerán nuevos hombres en este estado incorruptible ya que no se fatigarán en vano ni tendrán hijos para sobresalto, pues serán raza bendita de Yahveh ellos y sus retoños con ellos<sup>415</sup>.

Todas estas características de la vida de los hombres transformados hace recordar lo que habría sido la condición de Adán y sus descendientes si no hubieran pecado. Parece como si se rehiciera la creación inicial en la nueva tierra del Día del Señor. En efecto, Adán y Eva eran inmortales, aunque su permanencia en el paraíso terrenal, o jardín del Edén más propiamente, no era eterna. Tras un tiempo de mérito, accederían a la plena posesión de Dios en el Paraíso celestial, ya que fueron creados en el paraíso terrenal “ut operarentur”, es decir, para trabajar, pues al hombre Dios lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivase y lo guardase<sup>416</sup>.

Sin embargo, al pecar, Yahveh Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió<sup>417</sup>. Y con el nuevo vestido le echó Yahveh Dios del jardín de Edén<sup>418</sup>. Quizá en esas túnicas de piel puede verse nuestra carne mortal presente, de la que creemos firmemente que un día seremos liberados, para adquirir otra nueva incorruptible. Para los elegidos que sobrevivan al Día de Yahveh la adquirirán muy probablemente a través de la transformación, el mismo día que aparezcan los nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia<sup>419</sup>. Los demás, la obtendrán a través del proceso de resurrección al final del mundo. El hecho de que se adquiera antes o después no merma para nada su característica específica de materia incorruptible.

---

410 Zac 13, 8.

411 II P 3, 13

412 Is 65, 20

413 Is 2, 3

414 Is 65, 21–22

415 Is 65, 23

416 Gn 2, 15

417 Gn 3, 21

418 Gn 3, 23–24

419 II P 3, 13

Quizá también esas túnicas de piel corruptible que ahora llevamos son las que durante muchos años han hecho identificar falsamente el proceso de hominización con el de humanización.

Diversos momentos de la vida de Jesús iluminan un poco más cómo puede darse esta realidad. En el monte Tabor, al transfigurarse, su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz<sup>420</sup>. Jesús habla de ese brillo como el sol a los apóstoles cuando les explica la parábola de la cizaña, diciendo que así será al fin del mundo. El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su Reino todos los escándalos y a los obradores de iniquidad, y los arrojarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes. Entonces los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre. El que tenga oídos, que oiga.<sup>421</sup> Ambas situaciones muestran que el cuerpo incorruptible, ya sea transformado o resucitado, no es el máximo grado de bienaventuranza material posible. Existe otro superior que supone brillar como el sol, que es un nivel mayor de belleza de la que poseía Adán cuando fue creado y que estaba llamado a alcanzar. Ese estado de la materia que brilla como el sol, se llama glorificación. Por contraposición también puede decirse que el cuerpo incorruptible puede recibir punición a pesar de su incorruptibilidad: ser echado en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes<sup>422</sup>. Ese estado de la materia es el propio de la condenación.

Por tanto, adquirir la inmortalidad o incorrupción de nuestra parte material, no es más que una liberación de la esclavitud de la corrupción que nos impuso el pecado original. Pero el nuevo cuerpo incorruptible no es tampoco nuestro estado final. La pervivencia eterna de ese cuerpo será más gloriosa o dolorosa según nuestras obras hayan sido merecedoras de premio o castigo, independientemente de que esas obras hayan sido ejecutadas en la tierra actual, en la nueva tierra o, para los que vivan la transición, en ambas.

En el proceso de la Resurrección de Jesús pueden verse más detalles que nos ayudan a comprender la diferencia entre cuerpo incorruptible y cuerpo glorificado. Cuando Jesús resucita del sepulcro, los guardias que han puesto los judíos se pusieron a temblar y se quedaron como muertos<sup>423</sup>, pero no ante el aspecto del Señor, al que no se dice que vieran resucitado, sino ante la presencia imponente del Ángel del Señor (que) bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve<sup>424</sup>. Pocos minutos más tarde, María Magdalena no reconoce a Jesús por una luminosidad especial, sino por la entonación de la voz al llamarla por su nombre: ¡María!<sup>425</sup>. Jesús mismo le dice que todavía no ha subido al Padre<sup>426</sup>. A las pocas horas, los dos discípulos que iban a Emaús, hablan con él durante un tiempo largo y solo le reconocen cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando<sup>427</sup>. Esa noche, cuando se aparece ante los apóstoles, estaban al principio sobresaltados y asustados,

---

420 Mt 17, 2

421 Mt 13, 40–43

422 Mt 13, 50

423 Mt 28, 4

424 Mt 28, 2–3

425 Jn 20, 16

426 Jn 20, 17

427 Lc 24, 30

(porque) creían ver un espíritu<sup>428</sup>. Pero Jesús mismo les disipa sus dudas, sin aparecer ningún brillo especial en su cuerpo: mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo<sup>429</sup>. La cuestión no era fácil, pues como los apóstoles no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: «¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos le ofrecieron parte de un pez asado. Lo tomó y comió delante de ellos<sup>430</sup>.

Unos días más adelante, junto al Mar de Tiberíades, ninguno de los apóstoles que estaban pescando reconoce a Jesús por un aspecto brillante como el sol, aunque estaba en la orilla, sino por el recuerdo de otra pesca maravillosa e inesperada anterior. Mientras llegan a la orilla, Jesús les prepara unas brasas y les dice: «Venid y comed» Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: «¿Quién eres tú?», sabiendo que era el Señor<sup>431</sup>. Ningún aspecto especial. Solo la capacidad de presentarse inesperadamente delante de ellos y desaparecer. Sin embargo deja que vean los apóstoles en Betania su Ascensión definitiva al Cielo pues sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo<sup>432</sup>, en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos<sup>433</sup>.

Esto sugiere que Cristo pasó por un estado de resurrección de la carne antes de su glorificación definitiva cuando se sentó a la diestra de Dios<sup>434</sup>. El cuerpo de Jesús en ese periodo que media entre la Resurrección y la Ascensión podría ser el modelo de la transformación de los cuerpos del comienzo del Día del Señor.

“El carácter velado de la gloria del Resucitado durante este tiempo se transparenta en sus palabras misteriosas a María Magdalena: “Todavía no he subido al Padre. Vete donde los hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios” (Jn 20, 17). Esto indica una diferencia de manifestación entre la gloria de Cristo resucitado y la de Cristo exaltado a la derecha del Padre. El acontecimiento a la vez histórico y trascendente de la Ascensión marca la transición de una a otra” (CEC 660).<sup>435</sup>

Esto puede ayudar para explicar la distinción entre resurrección o transformación y glorificación del cuerpo. Las dos primeras producirían como resultado volver al estado incorruptible e inmortal de Adán anterior al pecado original, mientras que la glorificación

---

428 Lc 24, 37

429 Lc 24, 39

430 Lc 24, 41–43

431 Jn 21, 12

432 Lc 24, 51

433 Hch 1, 9

434 Mr 16, 19

435 "Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al Cielo y se sentó a la diestra de Dios" (Mc 16, 19). El Cuerpo de Cristo fue glorificado desde el instante de su Resurrección como lo prueban las propiedades nuevas y sobrenaturales, de las que desde entonces su cuerpo disfruta para siempre (cf. Lc 24, 31; Jn 20, 19. 26). Pero durante los cuarenta días en los que él come y bebe familiarmente con sus discípulos (cf. Hch 10, 41) y les instruye sobre el Reino (cf. Hch 1, 3), su gloria aún queda velada bajo los rasgos de una humanidad ordinaria (cf. Mc 16,12; Lc 24, 15; Jn 20, 14–15; 21, 4). La última aparición de Jesús termina con la entrada irreversible de su humanidad en la gloria divina *simbolizada por la nube* (cf. Hch 1, 9; cf. también Lc 9, 34–35; Ex 13, 22) y por el cielo (cf. Lc 24, 51) donde él se sienta para siempre a la derecha de Dios (cf. Mc 16, 19; Hch 2, 33; 7, 56; cf. también Sal 110, 1). Sólo de manera completamente excepcional y única, se muestra a Pablo "como un abortivo" (1 Co 15, 8) en una última aparición que constituye a éste en apóstol (cf. 1 Co 9, 1; Ga 1, 16)". (CEC 659).

*"Simbolizada por la nube", sí.* Pero la nube no es un mero símbolo de trascendencia de la glorificación de la humanidad del Señor exaltado a la derecha del Padre. Subió en sentido también espacial, pero no unívoco con el modo de traslación de los cuerpos no espiritualizados. Véase Anexo II.

del cuerpo sería algo posterior dependiente del mérito, del premio o castigo que recibimos por nuestras obras.

De este modo podría decirse que la nueva tierra sería como un nuevo jardín del Edén, que para habitarla requiere una nueva materia incorruptible, transformada, semejante a la que Adán y Eva tuvieron allí antes de pecar. En esta nueva tierra se desarrollará el nuevo orden social o Reino de Jesucristo. Sin embargo, esta materia incorruptible todavía debe recibir la glorificación para brillar como el sol<sup>436</sup> en el caso de los que Jesús llamará en el juicio final benditos de mi Padre<sup>437</sup>, o el castigo eterno de los que llamará malditos<sup>438</sup> aquel día final cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad <sup>439</sup>

### ANEXO III. LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR<sup>440</sup>

La realidad de la Ascension del Señor del relato de San Lucas, como acontecimiento histórico, es hoy comúnmente negada; más en el mundo exegético y teológico que en el del pueblo sencillo y fiel. Pero el libro de los Hechos de los Apóstoles, escrito en un griego clásico y elegante -fiel reflejo su autor, el evangelista San Lucas, un griego distinguido y culto, buen historiador y médico de profesión- después de una minuciosa encuesta a los Apóstoles y a todos los testigos vivos, describe cómo el Señor resucitado se eleva del suelo, de la tierra, en el monte de los olivos, que había escogido como lugar de su partida hacia el Cielo, hasta que una nube lo sustrajo a su mirada: “Fue levantado en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos” (Hch 1, 10).

A continuación –prosigue- vinieron los Ángeles -dos hombres vestidos de blanco- que, como para completar la lección, mientras estaban ellos “mirando fijamente al cielo cuando subía les dijeron: «Galileos, ¿qué hacéis mirando al cielo? Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá tal como le habéis visto subir al cielo”... le volveréis a ver al fin de los tiempos cuando venga de nuevo para establecer su reino (Cf. Hch 1, 10-11).

Santo Tomás de Aquino,, fiel testigo de la tradición mantenida con una unanimidad inquebrantable hasta hace pocas décadas., nos explica que, “desde el momento que Él está ahí con su carne resucitada y que la Virgen Maria se encuentra también ahí igualmente con Él, es un cierto lugar”: las “moradas” (cf. Jn 14,2) o los “eternos tabernáculos” (cf. Lc 16,9) de la tradición de origen patrístico –el llamado “empíreo” en la teología medieval<sup>441</sup>- donde aspiramos – spes salvi facti sumus- a reencontrarnos, en una alegría inefable y desbordante.

---

436 Mt 13, 43

437 Mt 25, 34

438 Mt 25, 41

439 1 Cor 15, 24

440 Tomado de J. FERRER ARELLANO, *la vida eterna y el retorno glorioso del señor. El misterio del más allá*. Madrid, Arca de la alianza, 1212, pp 268-276.

441 Un cierto lugar”: las —moradas (cf. Jn 14,2) o los —eternos tabernáculosl(cf. Lc 16,9)de la tradición de origen patrístico –el llamado —empíreoel en la teología medieval<sup>392</sup>– donde aspiramos – spes salvi facti sumus–a reencontrarnos, en una alegría inefable y desbordante. No parece razonable interpretar este relato en un sentido meramente simbólico, como una fábula mítica no acontecida en la realidad histórica, sino inventada por los evangelistas; algo así como una mentira piadosa con la buena intención de hacer comprender a un pueblo sencillo de

No parece razonable interpretar este relato en un sentido meramente simbólico, como una fábula mítica no acontecida en la realidad histórica, sino inventada por los evangelistas; algo así como una mentira piadosa con la buena intención de hacer comprender a un pueblo sencillo de mentalidad primitiva –simbólico-mítica- incapaz de elevarse a conceptos abstractos, la vagorosa y enigmática realidad de un cuerpo tan espiritualizado que no está en ningún sitio concreto que proponen sin ningún sólido fundamento metafísico.

“En una discusión con los fariseos -escribe Benedicto XVI en Jesús de Nazaret (Vol. 2)- Jesús da al salmo 110 una nueva interpretación. A la idea del Mesías como nuevo David con un nuevo reino davídico, que era también la de los discípulos el mismo día de la Ascensión -, Él opone una visión más grande de Aquél que debe venir: el verdadero Mesías no es hijo de David sino Señor de David; no se sienta sobre el trono de David, sino sobre el trono de Dios. La relación de Dios con todos los espacios es la del Señor y Creador. Su presencia no es espacial sino, justamente, divina. Sentarse a la derecha de Dios significa una participación en la soberanía propia de Dios sobre todo espacio”.

Todo esto es muy cierto, pero el alcance de esa participación no puede superar la transformación de la relación del Cuerpo glorificado de Jesús con el espacio y el tiempo confiriéndole un dominio liberador de las limitaciones propias de la localización circunscriptiva (ubi)), y el tiempo continuo (quando), accidentes “propios” de las realidades materiales, en virtud de los dones preternaturales -tales como la agilidad,

---

mentalidad primitiva –simbólico-mítica- incapaz de elevarse a conceptos abstractos, la vigorosa y enigmática realidad de un cuerpo tan espiritualizado que no está en ningún sitio concreto que proponen sin ningún sólido fundamento metafísico. —En una discusión con los fariseos –escribe Benedicto XVI en Jesús de Nazaret (Vol. 2)- Jesús da al salmo 110 una nueva interpretación. A la idea del Mesías como nuevo David con un nuevo reino davídico, que era también la de los discípulos el mismo día de la Ascensión -, Él opone una visión más grande de Aquél que debe venir: el verdadero Mesías no es hijo de David sino Señor de David; no se sienta sobre el trono de David, sino sobre el trono de Dios. La relación de Dios con todos los espacios es la del Señor y Creador. Su presencia no es espacial sino, justamente, divina. Sentarse a la derecha de Dios significa una participación en la soberanía propia de Dios sobre todo espacio.

441. El Empíreo es en la teología católica medieval el más alto de los cielos. Es asimismo el sitio de la presencia física de Dios, donde residen los ángeles y las almas acogidas en el Paraíso. Se enmarca en el ámbito de la teoría geocéntrica, que hasta la publicación de las teorías de Copérnico en 1543 era unánimemente aceptado por los expertos en la materia. Según el modelo de Ptolomeo, la Tierra se encontraba en el centro del universo, rodeada por ocho esferas celestes (los cielos): en las primeras siete había un planeta (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno), mientras que en la octava se encontraban las estrellas.

Los teólogos medievales, inspirándose en la doctrina de Aristóteles, introdujeron un noveno cielo, el Primer móvil que no estaba contenido por ningún otro, pero que originaba y alimentaba el movimiento de los otros ocho. Esta visión subrayaba la importancia del número nueve en cuanto expresión de la Trinidad de Dios (9 = 3x3).

El Empíreo se encontraba sobre los citados nueve cielos. No estaba limitado espacialmente ni constituido de materia, como sí se pensaba que lo estaban las otras regiones. Era en realidad un sitio espiritual, fuera del tiempo y del espacio convencionales, pero también un verdadero lugar, al que se aspiraba ascender, inaugurado por la Ascensión de la Humanidad glorificada del Señor resucitado. Mientras los nueve cielos están en continuo movimiento, el Empíreo se encuentra eternamente inmóvil. La más famosa descripción del Empíreo es la ofrecida por Dante en la *La Divina Comedia*: tras atravesar los nueve cielos del Paraíso. El poeta imagina este cielo, que Beatriz describe en los siguientes términos: —Hemos salido fuera del mayor cuerpo al cielo que es luz pura: luz intelectual, plena de amor; amor de verdadero bien, lleno de dicha; dicha que trasciende toda dulzura. Aquí verás a ambas milicias del paraíso, y a una con el mismo aspecto en que la verás en la última judicial. (Paraíso Canto XXX). El poeta dice haber encontrado —las tribunas de los bienaventurados!, cada uno en el puesto que se le ha destinado, con forma de anfiteatro que el poeta compara con una "cándida rosa". Contempla también las jerarquías de los ángeles, que describe en nueve círculos concéntricos, a imagen de los nueve cielos. En el centro, en fin, encuentra un punto muy luminoso, que es Dios, cuya contemplación (durante la cual el poeta entiende los misterios de la Trinidad y de la Encarnación) constituye el objeto del último canto del poema. El Empíreo se encontraba sobre los citados nueve cielos. No estaba limitado espacialmente ni constituido de materia, como sí se pensaba que lo estaban las otras regiones. Era en realidad un sitio espiritual, fuera del La más famosa descripción del Empíreo es la ofrecida por

sutileza, etc., que describe San Pablo (cf. 1 Cor 15). Pero de ningún modo debe interpretarse como su anulación, pues dejaría de ser corpóreo y material; se desvanecería en el naufragio de la nada, en la irrealidad de una pura apariencia sin consistencia ontológica. Si Jesús vivió su vida mortal como cada uno de nosotros y finalmente murió y salió vivo del sepulcro; si se apareció durante cuarenta días a los discípulos, a los apóstoles y a las santas mujeres, comió con ellos y se dejó palpar por el incrédulo Tomás para convencerles de su verdadera resurrección en carne humana, era razonable que al llegar el momento de dejar la escena de este mundo, no fuera para salir fuera del tiempo y del espacio; ya que, tratándose de un verdadero cuerpo material –recuérdese– equivaldría a desaparecer en la nada, por muy espiritualizado y divinizado que estuviera.

A los cuarenta días de su resurrección, después de haberse despedido afectuosamente de sus íntimos, y de asegurarles que nunca les dejaría solos y estaría siempre con ellos hasta el fin de la historia, subió al Cielo y entró en la gloria del Cielo hacia el Oriente: ese orbe luminoso radiante de luz que el Señor denominaba antes de la Pascua “moradas” (Jn 14,2) y “eternos tabernáculos” (Lc 16, 9). Así lo ha entendido siempre la tradición de los Padres y, fundada en ella, la enseñanza de los Santos Doctores y la práctica unanimidad de los exegetas y teólogos, hasta hace pocas décadas.

Recordemos a continuación algunos desarrollos de esta venerable tradición, que pueden ilustrar la recta lectura de algunas afirmaciones del Catecismo de la Iglesia católica, que hemos tomado como referencia obligada en esta “Teología del más allá”, por su gran autoridad y valor magisterial.

### **1. Resurrección y Ascensión. Diferencias**

El Catecismo de la Iglesia católica señala la diferencia entre el estado glorioso de Cristo resucitado antes (1) y después (2) de la Ascensión que sigue a la última aparición de Jesús con la entrada irreversible de su Humanidad santísima en la gloria divina simbolizada por la nube (CEC 659). Veámoslo.

1) “La Resurrección de Cristo no fue un retorno a la vida terrena como en el caso de las resurrecciones que él había realizado antes de Pascua: la hija de Jairo, el joven de Naim, Lázaro. Estos hechos eran acontecimientos milagrosos, pero las personas afectadas por el milagro volvían a tener, por el poder de Jesús, una vida terrena “ordinaria”. En cierto momento, volverán a morir. La resurrección de Cristo es esencialmente diferente. En su cuerpo resucitado, pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial” (cf. 1 Co 15, 35-50)” (CEC 646).

El nº anterior del CEC (645), se expresa en términos parecidos, cuando afirma, sin más matices, que “un cuerpo glorioso no está situado en el espacio ni en el tiempo, porque (“pero”, dice, con sentido de explicación etiológica o causal) puede hacerse presente a su voluntad donde quiere y cuando quiere (cf. Mt 28, 9. 16-17; Lc 24, 15. 36; Jn 20, 14. 19. 26; 21, 4) porque su humanidad ya no puede ser retenida en la tierra y no pertenece ya más que al dominio divino del Padre (cf. Jn 20, 17)”, como al margen de las coordenadas categoriales de este mundo material.

A mi modo de ver estas dos afirmaciones del CEC, referidas respectivamente al cuerpo glorificado de Cristo y al de cualquier cuerpo glorioso en general, no deben interpretarse como si el cuerpo glorificado careciera de la cantidad dimensiva que funda los predicamentos ubi (circunscriptivo) y quando (temporal), que son propiedades esenciales de la corporeidad material y siempre a ella concomitantes, por muy espiritualizada que esté, (equivaldría a su desrealización, o reducción a la nada, según la cosmología de St. Tomás), sino al perfecto sometimiento del cuerpo divinizado al espíritu glorificado, en cuya virtud participa de la eternidad de Dios en un tiempo discontinuo llamado eviternidad que implica una duración sucesiva –no continua sino discontinua o eviterna– (la eternidad es atributo exclusivo de Dios), que hace posible otras formas de presencia múltiple, como la eucarística –“per transubstantiationem”,- o la virtual operativa, en las “crisofanías”.

(Las Cristofanías son, a mi parecer, habitualmente imaginarias –con presencia virtual o definitiva-, o corporales –por ministerio angélico-, salvo la de San Pablo –que nos conste, pues Él, dueño de sus dones, hace lo que quiere en sus libres designios salvíficos– que sería homogable a las apariciones de los 40 días antes de la ascensión, pero con todo el fulgor de la claridad del “Kirios” glorioso entronizado a la derecha del Padre, que ocultaba en aquellos encuentros postpascuales, en los que se hacía presente a su voluntad, como y cuando quería, bajo la apariencia de un jardinero (Jn 20, 14–15) o “bajo otra figura” (Mt 16,12) distinta de las que les era familiar a sus discípulos, con la finalidad de suscitar su fe” cf. CEC 645).

2). “Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al Cielo y se sentó a la diestra de Dios” (Mc 16, 19). El Cuerpo de Cristo fue glorificado desde el instante de su Resurrección como lo prueban las propiedades nuevas y sobrenaturales, de las que desde entonces su cuerpo disfruta para siempre (cf. Lc 24, 31; Jn 20, 19. 26). Pero durante los cuarenta días en los que él come y bebe familiarmente con sus discípulos (cf. Hch 10, 41) y les instruye sobre el Reino (cf. Hch 1, 3), su gloria aún queda velada bajo los rasgos de una humanidad ordinaria (cf. Mc 16,12; Lc 24, 15; Jn 20, 14-15; 21, 4). La última aparición de Jesús termina con la entrada irreversible de su humanidad en la gloria divina simbolizada por la nube (cf. Hch 1, 9; cf. también Lc 9, 34-35; Ex 13, 22) y por el cielo (cf. Lc 24, 51) donde él se sienta para siempre a la derecha de Dios (cf. Mc 16, 19; Hch 2, 33; 7, 56; cf. también Sal 110, 1)” (CEC 659).

“ Simbolizada por la nube”. Si. Pero la nube no es, como se suele interpretar de un tiempo a esta parte sólo un discurso teológico, símbolo de trascendencia de la plena glorificación de la Humanidad del Señor exaltado a la derecha del Padre. Lo es, sin duda. Pero es también una ascensión, también espacial, al misterioso lugar “ad quem”, como “un singular hecho real histórico”. Singular, sin duda, por el peculiar dominio de las categorías espacio temporales - tales como “la agilidad”- que estudiábamos antes en el anterior capítulo de esta II parte- en su ascensión a las que Él mismo denominó en su vida mortal –prepascual- las “moradas” (Jn 14,2) y “eternos tabernáculos” ((Lc,16,9).

Benedicto XVI parece hacer suya la opción exegética más generalizada en las últimas décadas. «Lucas nos dice -escribe- -que los discípulos se volvieron a Jerusalén con gran gozo cuando era menos de esperar, porque se había separado de ellos”. En la explicación de ese gran gozo que da al final del II volumen de su espléndida monografía sobre Jesús de Nazaret, nos dice que “la Ascensión no es la partida a una región lejana del cosmos, sino la proximidad permanente que comienzan a experimentar con tanta fuerza que quedan repletos de una alegría duradera (p. 318) por haber entrado en la comunión

de vida y de poder con el Dios vivo, en la situación de superioridad de Dios sobre toda espacialidad. Por ello, El no ha partido, sino que se ha quedado en ellos y con ellos. En el discurso despedida ya les había anunciado: “Yo me voy y volveré a vosotros”. El hecho de irse es también una venida, pues “se va y se queda” en un nuevo modo de proximidad y presencia permanente sin relación con el espacio.

Tal sería, observa Benedicto XVI, el motivo del gozo de los discípulos del día de la Ascensión. Quizá pueda añadirse otro motivo de alegría de ese día -distinta de la alegría ruidosa de la Pascua de la Resurrección, o del júbilo enardecido por el gran fuego y la gran consolación de Pentecostés- el de la esperanza de llegar después de la vida terrena a los “eternos tabernáculos” que inauguró Cristo en su glorioso traslado a las “moradas celestiales”, como primogénito de entre los muertos. A ellas llevará consigo progresivamente los justos que esperan su liberación (“captivam duxit captivitatem”), desde las primicias -aquellos primeros que condujo consigo al Cielo después de su descenso a los infiernos- hasta el último de los elegidos al final de la historia de la salvación.

**2. El acontecimiento histórico, no meramente simbólico, de la Ascensión corporal de Cristo resucitado, fue prefigurado, según los Padres de la Iglesia, por la carro de fuego –la “merqabáh” de Ezequiel- y la nube del rapto de Elías, a misteriosas moradas celestiales donde permanecerá el profeta hasta el fin de los tiempos de las naciones.**

Hay, en efecto, otra opción exegética de este mismo pasaje del comienzo de los Hechos de los Apóstoles, fundada en la tradición patristica -estudiada por A. Stolz en su conocida obra, ya clásica, “Teología de la mística”- que tiene especialmente en cuenta la dimensión cósmica de la Ascensión, en su relación espacial con el Universo. Me temo que la “sana descosmologización de la doctrina escatológica” que practican y recomiendan muchos AA. actuales en pos de Von Balthasar 442, ignora –o margina- esa venerable tradición patristica, que, con la teología mística, debe tenerse especialmente en cuenta en una exégesis verdaderamente científica capaz de superar las insuficientes lecturas reductivas de una hermeneútica extracósmica excesivamente racionalista, que resulta, a mi parecer, ininteligible para el sentido de la fe del común del pueblo creyente

La misión del Espíritu Santo en los corazones, fruto de la Cruz gloriosa, manifestada visiblemente en Pentecostés, se hace presente y efectiva –por anticipación de su plenitud desbordante - desde las puertas del paraíso perdido.<sup>443</sup>

---

442 H. Urs von BALTHASAR, "Escatología", en *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1961, pp. 504–505 (orig. alemán: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957). Cfr. H. SCHWARTZ, *Eschatology*, Grand Rapids (Michigan) 2000, p. 401; G. von RAD, "Ouranos, B. Alten Testament", en G. Kittel – G. Friedrich (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart 1954, pp. 507–509; M. REDDISH, "Heaven", en D. N. Freedman, (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, p. 90; C. CANNUYER, "Cielo", en P.–M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 314. Cfr. H. TRAUB, "Ouranos, C. Septuaginta und Judentum", en G. Kittel – G. Friedrich (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, p. 512; C. CANNUYER, "Cielo", en P.–M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 314.

443 En la Antigua Alianza el don del Espíritu, antes de Cristo venido, actuaba y estaba presente en reyes, profetas, sabios y sacerdotes fieles piadosos que le servían con fidelidad, por las gracias de mediación: bien carismas intermitentes, bien más o menos estables -en los reyes, sacerdotes, profetas y sabios- que anunciaban el cumplimiento de la promesa a Abraham de su descendencia -en singular, Jesucristo- en la que serían bendecidas todas las naciones de la tierra, que es la descendencia de la Mujer del Génesis –el protoevangelio- y del Apocalipsis –la mujer vestida de sol-: el Cristo total, Cabeza y miembros.

Tales gracias de mediación “descendente”, se ordenaban al “ascenso” la comunión salvífica con Dios –gracias de santificación- que se actuaba solamente en aquellos -uno a uno- que libremente abrían su corazón al don salvífico ofrecido en aquellas mediaciones, cooperando activamente con él: con la acción santificante del Espíritu Santo,

El Espíritu del Señor era concebido desde Ezequiel, en el exilio, como una fuerza de transformación interior que cambia al hombre y lo eleva por encima de este mundo contaminado por el pecado –que yace bajo el poder del maligno- hacia las alturas donde habita YHWE, sobre la Merkabah de los querubines, como Elías fue arrebatado por el carro de fuego. Tal es, observa L. Bouyer<sup>444</sup>, la suprema aspiración de la mística judía.

Esta es la perspectiva de la interpretación teológica, glosada por A. Stolz, que hace San Atanasio -en su biografía sobre San Antonio Abad-, del rapto del santo anacoreta, cuando, muy acosado con violentas tentaciones del enemigo, fue arrebatado más allá de las nubes, a través del trayecto espacial inmune a las infestaciones diabólicas que inauguró el Señor vencedor del príncipe de este mundo el día de la Ascensión. Cuarenta días después de la Resurrección, se elevó –como en la prefiguración veterotestamentaria de Elías- desde la nube que le sustraía a la vista de los discípulos, hacia las misteriosas “moradas” sustraídas a su poder maléfico”: al “hábitat” connatural a su condición glorificada –que “no pertenece ya más que al dominio divino del Padre (cf. Jn 20,1)” como dice el CEC en el nº 645, para ser entronizado - por derecho de conquista- como Rey soberano y juez del Universo por Él creado y redimido.

**3. Dimensión soteriológico - cósmica de la Ascensión. Cristo- hombre, Mediador sacerdotal entre Dios y la humanidad caída, es entronizado a la derecha del Padre en la Ascensión como Rey del Universo, por derecho de conquista sobre la tiránica “potestad de las tinieblas” del “príncipe de este mundo”, que “es echado fuera” cuando atrae todo hacia Sí desde el trono triunfal del Sacrificio del Calvario, la Cruz gloriosa (Cf. Jn 12, 31).**

Esta opción exegética de los Padres orientales explicaría mejor la dimensión liberativa de la Redención respecto al dominio tiránico y devastador del príncipe de este mundo sobre el cosmos. “Toda la creación visible –íntimamente unida al hombre y por el cual alcanza su fin” (LG 51) – “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios” (Rm 8, 19–23). A ella se refiere San Pablo cuando habla de “los aires” infestados por los Ángeles rebeldes<sup>445</sup>. o del tremendo influjo del maligno en “los elementos” de este mundo”<sup>446</sup>. Se cumpliría así, en esta hipótesis, como efecto soteriológico de la Ascensión del Señor –en su dimensión cósmica a la que hacen

---

destinada a la transformación interior de las personas para darles un corazón nuevo purificado, unos sentimientos nuevos, que les dispone a ser elevarlos –como Enoc y Elías- a las alturas donde habita Dios. Tal era la máxima aspiración de la mística judía.

En este caso, el destinatario de la acción del Espíritu del Señor no es la comunidad –como en las gracias “gratis datae” de mediación carismática, sacerdotal, profética y regl- sino la persona en particular, que libremente puede acogerla o rechazarla. Los primeros testimonios los encontramos en el tiempo de la cautividad de Babilonia, en el libro de Ezequiel, donde Dios afirma: “Os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un Espíritu nuevo, cambiaré vuestro corazón de piedra por uno de carne. Pondré mi Espíritu dentro de vosotros y haré que viváis según mis preceptos, y haré que observéis y pongáis en práctica mis leyes” (Ez 36, 26-27).

444 Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*. Cap.” El problema cultural”. Madrid, Rialp 1985. Cf. J. FERRER ARELLANO, “La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo como “Incarnatio in fieri”. (Consecuencias eclesiológicas y mariológicas)”. *Ephemerides Mariologicae*, 48(1998), 405-478.

445 “Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en los aires” (Ef 6 12).

446 “Pero en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad no son dioses. Mas, ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que él os ha conocido, ¿cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis volver a servir de nuevo?” (Gal 4, 8-9).

referencia numerosos testimonios de los Padres- el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10) poniendo a todos sus enemigos debajo de sus pies (1 Co, 15,25), como Rey y Juez universal.

“Los sacó hasta cerca de Betania y, alzando sus manos, los bendijo. Y sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo. Ellos, después de postrarse ante él se volvieron a Jerusalén con gran gozo y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios” (Lc 24, 50-53). La bendición es un gesto sacerdotal. Aaron elevó las manos hacia el pueblo y los bendijo” (Lv 9,22). Jesús se manifiesta aquí como el gran sacerdote de la Nueva Alianza preanunciado en el salmo 110: Juravit Dominus et non pænitebit eum, tu es sacerdos in æternum”. Si los discípulos se prosternan ante Jesús, es porque le reconocen como « el Señor»: su Dios, y su Rey.

El acontecimiento tiene lugar, significativamente, en Betania, desde donde partió Jesús el domingo de ramos para ser aclamado como Rey, el Mesías Hijo de David anunciado por los profetas. El día de la Ascensión, Jesús vuelve a Betania, desde donde subió al Cielo, para recibir su verdadera entronización real. cuando desapareció ocultado por la nube. Aquella nube (Hch 1, 7-9) puede ser considerada como un vehículo situado bajo los pies de Jesús para elevarlo, como el carro de Elías, ante los ojos de su discípulo Eilseo, que comenzó a hacer milagros con el manto que Elías le había dejado, como heredero de su espíritu” (2 R 2).

Esta prefiguración veterotestamentaria anunciaba lo que comenzaba a realizarse el día de la Ascensión, que cierra el curso la existencia histórica de Nuestro Señor sobre la tierra, y señala el comienzo de la historia de la Iglesia peregrina, “heredera y continuadora de la misión salvífica de su Esposo y Cabeza” hasta la Parusia del Señor, conducida por el Espíritu Santo de la promesa –fruto de la Cruz- cumplida el día de Pentecostés, cincuenta días después del la Pascua de su gloriosa Resurrección de entre los muertos.

**4. En la Ascensión del Señor, desde la nube de su subida, comienza a cumplirse la profecía de Daniel del “Reino de los santos del Altísimo” que el Hijo del hombre, sentado a la diestra del Poder de Dios Padre, retornará de nuevo sobre las nubes del cielo para entregarlo al Anciano de muchos días, al fin de la historia de la salvación, cuando, completado el número de los elegidos, Él será todo en todos (1 Co 15,28).**

“Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano de muchos días y fue llevado a su presencia. A Él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás” (Dn 7, 13-14).

Este Hijo del hombre que avanza hacia los cielos ante el Anciano de muchos días - es decir, hasta Dios Padre- a su presencia, para recibir la investidura real, es Jesús, que “después de llevar a cabo la purificación de los pecados” (incluida la del cosmos material, que en el hombre alcanza su fin), “se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera en el nombre que ha heredado” (Hb 1, 3-4), tal y como él lo había vaticinado.

“Y entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria;... enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo” (Mr 13, 26-27...Cf. “Veo los cielos

abiertos y al Hijo del hombre –exclama San Esteban el Protomártir- sentado a la diestra de Dios”, Hch 7, 56).

Jesús lo había también anunciado en el Sanedrín, en el momento más crítico de su Pasión, cuando comparecía ante sus jueces, en el momento en que le iban a condenar a muerte creyendo desembarazarse así de él, que llegaría el tiempo en el que subiría junto a su Padre para recibir la investidura real. “Entonces, se levantó el Sumo Sacerdote y le dijo: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?»”. Pero Jesús seguía callado. El Sumo Sacerdote le dijo: «Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios.» Dícele Jesús: «Sí, tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo.» Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestidos y dijo: «¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia” (Mt 26 62-65).

He aquí lo que los discípulos ven realizarse ante sus ojos mirando fijamente al cielo cuando subía físicamente sobre la nube desde la que vendría de nuevo al fin de los tiempos, como había anunciado en su discurso escatológico y oyen ahora repetir a los Ángeles: “Estando ellos, se les aparecieron dos hombres vestidos de blanco que les dijeron: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? ¿Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá así tal como le habéis visto subir al cielo” (Hch 1, 10-11).

Jesús es elevado –según San Atanasio- tan real y misteriosamente como lo fue Elías en las nubes, en prefiguración que alude tipológicamente a una entrada en el misterio de Dios que le eleva a un orden de excelcitud diferente que un presunto paso a otra dimensión del ser corpóreo material más allá del espacio y el tiempo, que a mí me parece -así, sin más precisiones, por las razones más arriba expuestas- una imposible contradicción “in adiecto”.

En la Ascensión el Señor resucitado de entre los muertos, vencedor del príncipe de este mundo, se eleva –como otro Elías- desde la nube que le sustraía a la vista de los discípulos, hacia las misteriosas “moradas” sustraídas a su poder maléfico, para ser entronizado, por derecho de conquista, a la derecha del Padre como Rey soberano y juez del Universo por Él creado y redimido, para prepararnos lugar en las muchas moradas de la Casa de su Padre (cf. Jn,14,2), y poner a todos sus enemigos debajo de sus pies, para que Dios sea todo en todos (Cf. 1 Co 15, 25 y 28).

## CAPÍTULO VI

### EL JUICIO UNIVERSAL EN SUS DOS FASES: EL JUICIO DE LAS NACIONES Y EL JUICIO FINAL<sup>447</sup>.

#### “Cristo, después de su retorno, juzgará a todos los hombres” (de fe).

La parte del gran Credo de la Iglesia -que trata del misterio de Cristo desde su nacimiento eterno del Padre y el nacimiento temporal de la Virgen María, para seguir con la cruz y la resurrección y llegar hasta su retorno- concluye con las palabras del séptimo artículo de la fe, en el centro de los doce del símbolo de los Apóstoles:

---

<sup>447</sup>Tomado de J. FERRER ARELLANO, *la vida eterna y el retorno glorioso del señor. El misterio del más allá*. Madrid, Arca de la alianza, 1212 pp. 267- 294.

**«De nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos». Todos los símbolos de fe confiesan, con el símbolo apostólico, lo mismo.**

**¿A quiénes se refieren los símbolos de la fe con esa disyunción, vivos–muertos?**

Según una interpretación, hoy por hoy la más común, a todos aquéllos que vivan cuando El venga y a todos los que hayan muerto anteriormente. Según otra, a los justos y a los pecadores.

Pero se va imponiendo de modo creciente otra lectura hermenéutica de ese artículo del símbolo de los apóstoles, que vuelve a la antigua tradición patristica que distinguía dos fases en la venida del Señor –la Parusía– como juez universal: la primera la del “juicio de vivos” al final del tiempo las naciones, que inaugura una época de paz (el milenio); y otra, la del “juicio de muertos” al fin del mundo tras la resurrección de toda carne.

Fue San Agustín “senior” el primero que, rectificando su anterior posición tradicional con la intención de oponerse mejor a un milenarismo mal entendido y falso, contribuyó con su gran autoridad a que fuera progresivamente olvidada– aunque en realidad, nunca abandonada; pues continuó siendo sostenida en el Occidente latino por no pocos autores de reconocida ortodoxia y santidad– por la mayoría de los exegetas católicos (no así en el Oriente cristiano y en algunas confesiones protestantes). Las últimas marifanías, en especial a partir de Fátima, han contribuido a prestigiarla de nuevo.

La clave hermenéutica para distinguir esa doble fase del juicio universal está en la índole oracular de los textos apocalípticos. Como ocurre con frecuencia en los textos proféticos de la Sagrada Escritura, además de un nivel inmediato y superficial, se da otro nivel más profundo en el que el texto se refiere a un futuro, según la doctrina hermenéutica del sentido eminente (en este caso literal plenior, y espiritual típico).

Esto se cumple, según el P. Cándido Pozo, de modo especialmente paradigmático, en las palabras de Jesús que anunciaban que el templo de Jerusalén no quedaría piedra sobre piedra, que dieron pie a los discípulos para hacerle una pregunta: “Dinos cuándo será todo esto y cuál será la señal de tu venida y de la consumación del mundo” (Mt 24, 3). Jesús responde con el conocido “discurso escatológico”, llamado tradicionalmente “Apocalipsis sinóptico”.

“Hasta tiempo relativamente reciente –escribe– hubo una tendencia entre los escrituristas a dividir el discurso, señalando alternativamente qué versículos se referían a la ruina de Jerusalén y cuáles a los acontecimientos escatológicos. Hoy se piensa, mas bien, que todo el discurso se refiere en un primer plano a la ruina de Jerusalén y, en planos más profundos a acontecimiento futuros referidos al juicio universal en el tiempo de la Iglesia, la nueva Jerusalén, de la que aquélla era sombra y prefiguración típica”.

Según una autorizada interpretación tradicional, para mí obvia- pero bastante olvidada en la exégesis católica en los últimos siglos<sup>448</sup> -afortunadamente va volviendo

---

<sup>448</sup> La más -hoy por hoy– políticamente correcta –digámoslo así–; que no sé si abandonó el P. Pozo, no hace mucho fallecido, después de mis diálogos con él en el Simposio de Escatología de Pamplona. Recuerdo que se resistía a aceptar la lectura tradicional de la Escritura de los Padres de los primeros siglos hasta San Agustín Senior (ahora ya conoce mejor que nadie los misterios sobre los que tanto y tan acertadamente estudió en sus libros de “Teología del más allá”). En mis conversaciones con él le propuse el estudio más detenido de los argumentos a favor

con fuerza en los últimos decenios– habría que distinguir en ese juicio escatológico de alcance universal, un doble plano:

- uno primero referido al “juicio de la naciones” paganas injertadas como olivos silvestres en el olivo natural, Israel, en el tiempo su gran apostasía anunciada por el Señor y San Pablo;
- y otro “al juicio final”, al término de la historia salvífica,
- prefigurados ambos, de modo arquetípico, por el “juicio de la Jerusalén veterotestamentaria”, que sería destruida, junto con su templo, después de que el velo dell “Sancta sanctorum” fuera rasgado, en la Pasión y muerte de Jesús.

Estos tres acontecimientos –“tres juicios”, que, vistos en la perspectiva de Dios, en el instante inmóvil de la eternidad, son un único juicio<sup>449</sup>– estarían ligados entre si como “tipo” y “antitipo”. La realización incoada de cada uno, en orden cronológico, es imagen de otro acontecimiento que constituiría en otro momento histórico posterior, el cumplimiento más pleno de la profecía.

Lo que se toma como tipo debe de ser de orden inferior al antitipo (puesto que el tipo representa sólo la sombra de la verdad por él prefigurada).<sup>450</sup> Un indicio claro para sospechar la existencia de un múltiple plano es que las afirmaciones bíblicas, entendidas

---

de esta tradición de origen apostólico, estudiada de modo exhaustivo por AA. como Alcañiz, Leonardo Castellani, Lacunza (dos siglos antes) –todos ellos del entorno de la Compañía de Jesús– el prestigioso traductor de la Biblia y gran exégeta, Mons. Straubinger, con un amplio etcétera, que distingue de modo inequívoco un doble fase en la Parusia del Señor, como juez de vivos y muertos: el juicio de las Naciones y el juicio final.

449 La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. IRENEO la ley de la historia de la Salvación en su integridad. Esta es concebida por él como un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu, en una proximidad que alcanza su perfección en el Hombre–Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad. Así en la Demostración de la Predicación apostólica leemos: El Verbo de Dios adiestrarse así y se acostumbraba a nuestros usos, mostrándonos de antemano, en figura, lo que debía acaecer (n.45; cf. S C 104). Si en el Antiguo Testamento Dios se acostumbra al hombre, también éste se habitúa a Dios (movimiento salvífico de retorno a Dios de la humanidad caída). Hay a un tiempo descenso de Dios al hombre y ascenso del hombre a Dios. Este ascenso del hombre consiste en su educación por el Verbo, que le habitúa a sus costumbres, al igual que El se habitúa a las de la criatura. Tal es el sugerente y genial lenguaje de S. Ireneo. Dios no se muda.” Las costumbres de Dios” son siempre las mismas.

450 POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid, BAC, 4ªed 1988, p.47. Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal –el significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación, y el sentido espiritual de las realidades y los acontecimientos que refiere el texto sagrado, que pueden ser signos. en virtud de la unidad del designio de Dios del plan divino de la salvación en Cristo. El sentido espiritual se subdivide en sentido alegórico (típico), moral (tropológico) y anagógico (escatológico).

La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia. El sentido literal el irrenunciable punto de partida y fundamento de los demás. "Omnes sensus (sc. sacrae Scripturae) fundentur super litteralem" (S. Tomás de Aquino. S.Th. 1, 1,10, ad 1).

El sentido típico o alegórico (el que ampliamos aquí para la recta hermenéutica del Apocalipsis sinóptico) conduce a adquirir una comprensión más profunda de los acontecimientos, reconociendo su significación en Cristo, cuyo misterio es el centro y el argumento de toda la Escritura (así, el paso del Mar Rojo es un signo de la victoria de Cristo y por ello del Bautismo cf. 1 Cor 10,2).

El sentido moral. Los acontecimientos narrados en la Escritura pueden conducirnos a un obrar justo. Fueron escritos "para nuestra instrucción" (1 Cor 10,11; cf. Hb 3–4,11).

El sentido anagógico. Podemos ver realidades y acontecimientos en su significación eterna, que nos conduce (en griego: "anagoge") hacia nuestra Patria. Así, la Iglesia en la tierra es signo de la Jerusalén celeste (cf. Ap 21,1–22,5). (Cf. CEC, 114–119).

del acontecimiento o la persona aludidos en el plano superficial, sólo pueden tener un cumplimiento imperfecto, que preanuncia otro futuro. Así ocurre en nuestro caso.<sup>451</sup>

Esta tradicional hermenéutica de la Escritura leída a la luz de la tradición apostólica –abandonada desde hace siglos por muchos escrituristas y teólogos en el Occidente latino después de San Agustín, pero que con tanta fuerza está volviendo (cf. CEC 675) –en convergencia con la tradición del Oriente cristiano, y con otras confesiones cristianas (de ahí su notable relevancia ecuménica)– distingue dos fases del juicio universal:

1. El juicio de las naciones (juicio de vivos).que inaugurarán una nueva época de esplendor de la Iglesia previa al fin del mundo –profetizada por el Señor y por tantos textos proféticos veterotestamentarios– a la que alude el milenio del Apocalipsis joánico, tan malinterpretado a lo largo de la historia por un desenfoque y falso milenarismo, contra el que tan justamente puso en guardia el Magisterio.

2. El juicio final (juicio de muertos), que sigue a la resurrección de toda carne (resurrección de vida o resurrección de muerte eternamente vivida), que incluiría a los que vivan en el fin del mundo, cuando, completado el número de los elegidos de la Jerusalén celestial, el Señor ponga fin a la historia salvífica con su última venida, y Dios sea todo en todos en un Universo transfigurado.

Entre ambas fases de la Parusía o retorno de Cristo, tendría lugar –según esa hipótesis– una época de esplendor y de paz. “Y al final, habrá un solo rebaño y un solo pastor” (Jn 10,16). Tal es la esperanza ecuménica de la Iglesia en el anunciado triunfo del Corazón inmaculado de María, (cf. Gn 3 15, Apoc 12). (Recurrente, por lo demás, en no pocas marifanías que, como la de Fátima en su día, están siendo estudiadas por la autoridad competente).

Tal sería el verdadero sentido del milenio del Apocalipsis, completamente al margen de cualquier fantástico milenarismo, de los muchos que registra la historia, tales como los que encontramos a lo largo de la así llamada “herencia o estirpe espiritual de Joaquín de Fiore”, tan brillantemente estudiada por Henry de Lubac, en dos gruesos y eruditos tomos de apasionada lectura.

## **I. JUICIO DE LAS NACIONES EN LA GRAN APOSTASÍA DEL “FIN DE LOS TIEMPOS”.**

---

<sup>451</sup> Un ejemplo que señala el P. C. POZO (Ibid), es el de Gn. 3,15, el Protoevangelio, la reina de las profecías, que resume en un solo versículo toda la historia del mundo hasta su fin de la misma, en la Parusía. “No olvidemos que estamos ante una sentencia de castigo. En este contexto, la oposición entre la “serpiente” y la “mujer” es ya un elemento punitivo para “la serpiente” y triunfal para “la mujer”. Sin excluir a Eva de esa oposición, es claro que Eva no aparece después nunca en la Biblia aurelada por esta luz triunfal, sino constantemente bajo la triste penumbra de la mujer vencida y seducida (Sir 25,24; 2 Cor II,3; I Tim 2,14). Por eso, detrás de Eva (“la mujer” en sentido inmediato) hay, en un nivel más profundo, en sentido “plenior”, otra mujer, una “nueva Eva”, en la que la enemistad con la serpiente –en su sentido de castigo para la serpiente y de triunfo para “la mujer”– tendría pleno cumplimiento. “La mujer del Protoevangelio sería, en conclusión, tanto Eva como María –y la Iglesia, añado yo–: Eva, de modo inicial, imperfecto, y María, de modo perfecto. La razón fundamental es ésta: Las enemistades (imperfectas) entre el diablo y Eva con su linaje comienzan desde la penitencia de Eva, y debían tener un perfecto cumplimiento –a través de una larga serie de mujeres santas, en las que la tradición ha visto tipificada a María 451– entre María y su Hijo. En el v.15 se habla proféticamente de otra mujer, de una mujer futura, diversa de aquella de la que el texto había hablado hasta aquél momento, puesto que sólo a esta mujer futura pueden atribuirse la enemistades absolutas (y por tanto, la impecabilidad) enunciadas en aquél versículo”.

“La entrada de “la plenitud de los judíos” (Rm 11, 12) en la salvación mesiánica, a continuación de “la plenitud de los gentiles” (Rm 11, 25; cf. Lc 21, 24), hará al Pueblo de Dios “llegar a la plenitud de Cristo” (Ef 4, 13) en la cual “Dios será todo en nosotros” (1 Co 15, 28)” (CEC, 675).

“El fin de los tiempos” – concepto que no puede confundirse con “la plenitud de los tiempos” (Gal 4,4) – hace referencia, entre otras cosas, al tiempo en el que se cumple “el tiempo de las naciones”, cuando Jerusalén deje de ser hollada por los gentiles (los “goyim”; cf. Lc 21, 24)<sup>452</sup>. Es el tiempo de la gran tribulación, cual no la ha habido ni la habrá, coincidente con la gran apostasía de las naciones (Mt.24, 21).

“Será tal la abundancia de la maldad que se enfriará la caridad de muchos”, con la “abominación de la desolación anunciada por el profeta Daniel erigida en el Lugar Santo –el que lea, que entienda– con de la desaparición del sacrificio perpetuo” (Mt 24,15): del sacrificio eucarístico, del que vive la Iglesia. Si no se acortaran los días de aquella dura prueba no podrían salvarse ni los propios elegidos.

“El Fin de los tiempos” es el que la Sagrada Escritura designa como el cumplimiento del “tiempo de las naciones” (Lc 21,24), al que seguirá la conversión final de Israel (Rm.11, 25–26), cuando vuelva el Señor (Mt.23, 38–39) como Rey (Lc 19,12).

Es pues el tiempo en el que todo Israel será salvo (Rm 11, 16), y haya, al final “un solo rebaño y un solo Pastor” (Jn 10, 16). En ese día será gozosa realidad el pleno cumplimiento de la petición de Jesús a su Padre en la oración sacerdotal, en la víspera de su Pasión – necesariamente escuchada y concedida– de la plena unidad de los hombres y mujeres rescatados con su sangre –“ut omnes unum sint” (Jn 17,11)– que no se empeñen en rechazarla). De esa unidad del género humano es signo eficaz la Iglesia por Él fundada en la roca firme de la fe de Pedro. (Tal es la esperanza ecuménica de la Iglesia, fundada en la profecía del Señor que tendrá que cumplirse inexorablemente algún día, que nadie conoce, en la era de paz profetizada, antes del fin del mundo).

Es, pues, una frontera: el fin de un periodo –el tiempo de las naciones– y el comienzo de una época nueva, una era de paz en la que todo será renovado: el cumplimiento pleno del Reino de divina Voluntad “así en la tierra como en el Cielo”, para que “como es El, seamos también nosotros en este mundo” (1ª Jn.4, 17). Tiempo, pues, de espera, en el que se cumplirá “el Misterio de Dios”, como fue anunciado a sus siervos, los Profetas, cuando suene la trompeta del séptimo ángel (Apoc.10, 6–7).

Ese “Misterio de Dios” es “el Misterio de su Voluntad” ya realizado en Jesucristo “en la plenitud de los tiempos” (Ef 1,9–10), y que en nosotros se ha de realizar “al fin de los tiempos” establecido por el Padre Celestial, para que sus hijos dejen de ser menores de edad, todavía con mentalidad de siervos y tratados como tales, y sean por fin adultos,

---

452 Algunos AA. datan el fin –en sentido virtual, se entiende– del tiempo de las naciones, en 1917, comienzo de las marifanías de Fátima: pues fue precisamente –providencialmente– en ese año cuando tuvo lugar la declaración de Lord Balfour, que hizo posible –como otro Ciro– el regreso masivo de los judíos a la Tierra santa, y la constitución ulterior del Estado judío con capitalidad espiritual en Jerusalén, que dejaría así de ser ocupada – “hollada”– por los gentiles (era entonces Dominio británico). Fue aquél el año del triunfo bolchevique de la 3ª Internacional, *remedo dabólico – como lo es en nuestros días el “New Age”, Maitreia, etc.– de la verdadera “era de paz” que, aquel mismo año, en el otro extremo de Europa, anunció María en Fátima como el triunfo de su Corazón Inmaculado que aplastaría la cabeza de la antigua serpiente, frustrando los planes de la falsa paz –con la conversión de los pueblos seducidos por el comunismo ateo– o de la que intenta promover, tras la caída del muro de la vergüenza, su heredero el “New Age”, que preparan, desde la oscuridad y el engaño, la temible tiranía del Anticristo a la que pondrá fin la Parusía del Señor que le destruirá con el aliento de su boca. (2 Ts 2, 8).*

alcanzando la plenitud de la edad en Cristo. (Gál.4,1–4) en “el reino de la divina voluntad”, por cuyo advenimiento, siguiendo su divina enseñanza, clamamos desde hace veinte siglos.

“Entonces se abrió el Santuario de Dios, que está en el Cielo, y en el Santuario apareció el Arca de la Alianza” (que es María y –derivadamente– la Iglesia nacida del costado abierto de Cristo, y de los dolores de parto de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis, en su transfixión junto a la cruz de su Hijo (cf. Ap 11,19 y 12, 1 ss,) que participará, como Corredentora, mediadora maternal y Reina del corazón del Rey, en el progresivo Señorío salvífico de su Hijo, que todo lo atrae hacia Sí desde el trono triunfal de a Cruz gloriosa hasta la plenitud del reino.

Esto significa que la Santísima Virgen será contemplada al final del tiempo de las naciones en la plenitud de la verdad de su misterio en el plan “ab aeterno” de la Divina Voluntad. La realización plena de su maternidad espiritual respecto a los hombres se manifestará de manera plenaria en la Iglesia renovada, en el contexto de la Pasión de la Iglesia, cuando él venga de entre las nubes del Cielo a restablecerlo todo según el plan originario de la divina Voluntad.

Se verá en el Cielo, en el esplendor divino de su gloria, en el momento culminante de la segunda Venida gloriosa de su Hijo como Rey (Cfr. Ap 12,1–2 y 5) como el pleno cumplimiento del oráculo del Génesis 3,15, conforme a Jn 19,25–27.

La promesa divina dada al principio de los tiempos (“Pondré enemistad entre tí y la Mujer, entre tu descendencia y la suya, Ella te aplastará la cabeza, mientras que tú intentarás morderle el talón”, Gn 3, 15) se ha de cumplir de manera plenaria “al fin de los tiempos”, según se lee en Apoc.12. Será entonces el triunfo del Corazón inmaculado de María –la nueva era de paz (“un solo rebaño y un solo pastor”, n 10, 16), profetizado en Fátima– que aplastará la cabeza de la serpiente con la conversión de Israel, destruidos los errores de la sinagoga de Satán, compendiados – en el horizonte de 1917– en los errores de Rusia, esclava del comunismo ateo, que inundaban al mundo, en evidente alusión al Protoevangelio (Gn 3,15).

## 2. JUICIO FINAL

**“El juicio final de todos los hombres, que saldrán de los sepulcros, en resurrección de vida o en resurrección de condenación, pone fin a la historia salvífica.”. De fe divina.**(No así el juicio de las Naciones, del que puede disentirse, lo que no implica que no sea verdad teológicamente bien fundada).

Después del Reino de “mil años” –entendido en el sentido tradicional de una nueva y esplendorosa era de paz al final que sigue al juicio de las naciones (como en Caná de Galilea, “el buen vino para el final”), no en el de los fantasiosos milenaristas– y de la última y definitiva derrota de Satanás y sus secuaces (Apoc. 20,1–10), vendrá de nuevo, en una nueva y definitiva fase de la Parusía, a juzgar el mundo, tras la resurrección de toda carne, al fin de la historia salvífica. Es “el fin del mundo”: de un mundo que estaría –en esta hipótesis, que no todos admiten– manchado y deformado por el pecado de tibieza<sup>453</sup> (Ap 3, 14–22; 20,11; Rm 8,19–23), y en su lugar Dios nos dará “un cielo

---

<sup>453</sup> Como escribe acertadamente A. Yagüe, “Jesús se presenta en la Iglesia de Laodicea (la última del primer septenario del Apocalipsis (3, 14–22) –que ha recibido, en una ininterrumpida tradición exegética, una interpretación

nuevo y una nueva tierra” (Ap. 21,1; 2ª Pe. 3,13), “en los que tendrá perpetua morada la Justicia”.

Es entonces cuando, bajo el símbolo de la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que desciende del Cielo, de Dios, como una Esposa para su Esposo (Ap 21, 2–3), están a la vez indicadas la Santa Iglesia triunfante y la Stma. Virgen, Madre y Figura de la celestial Jerusalén, Pueblo de la nueva alianza en su plenitud escatológica: “He aquí la Morada de Dios entre los hombres”, nueva “Arca de la alianza” (Apoc 11, in fine): María, la Mujer vestida de Sol de la nueva Jerusalén, arquetipo trascendente y maternal de “la Santa Ciudad” del Señor en los “nuevos Cielos y la nueva Tierra”, morada eterna de Dios y de los hombres.

### **1 Magisterio y errores. Aparece en todos los símbolos de la fe y en numerosas definiciones del Magisterio ya citados.**

Es impugnado por todos aquellos que –como los saduceos– niegan la inmortalidad personal y la resurrección.

Esta negación tiene características especiales, que señala Benedicto XVI, “en la época moderna. En ella –leemos en la su encíclica *Spe salvi* (n–42) que nos sirve de guía en esta exposición– la idea del Juicio final se ha desvaído:

---

histórica referida proféticamente a las siete etapas de la historia de la Iglesia hasta la Jerusalén celestial, que no excluye a las otras tradicionales– “como el Amén. Nada más claro para decir que estamos ante la etapa final de la historia. Y en esta época conclusiva, también hace referencia al modelo de referencia que él es para todo lo creado y el testimonio de la Verdad que ha dado durante toda la historia.

Sorprende que ese periodo final vuelva a ser un periodo oscuro para la Iglesia. Resulta difícil imaginar que se llegue a desvirtuar la época del Día del Señor que ha supuesto una regeneración de las consecuencias del pecado en los órdenes social, espiritual y material, a la vez que un encadenamiento del Diablo. Lo cierto es que se llega a una situación en que “eres tibio, y no frío ni caliente, por lo que te vomitaré de mi boca”.

Para entender las posibles causas de esta situación, la carta anterior de Filadelfia –la sexta del primer septenario del Apocalipsis son las siete cartas a las Iglesias del Asia menor– hablaba de una hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo entero, para probar a los que moran sobre la tierra. Por otra parte, la tibieza es algo a lo que se puede llegar sin especiales tentadores, por pura desidia en el cumplimiento de los propios deberes, lo cual concuerda con el Diablo encerrado en el Abismo (...) para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Pero además hay que considerar que inmediatamente después tiene que ser soltado por poco tiempo. Cuando se terminen los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a seducir a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra, numerosos como la arena del mar.

Cualquiera que sea la causa, lo cierto es que el flojo testimonio de la iglesia de Laodicea en la séptima y última etapa, ese último decaimiento no es repetición de la historia, no se produce como en la 5ª etapa de Sardes por el final de un proceso de prostitución doctrinal iniciado por el tentador, ni un mal guardar lo que has recibido y oído, sino que su origen está en la tibieza de los hombres, ¡ojalá fueses frío o caliente!, o en una nueva seducción a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra.

Parece que la tibieza estará unida a una actitud arrogante y soberbia de falta de reconocimiento de su situación. “Porque tú dices: Yo soy rico, y me he enriquecido, y de ninguna cosa tengo necesidad; y no sabes que tú eres un desventurado, miserable, pobre, ciego y desnudo. Por tanto, yo te aconsejo que de mí compres oro refinado en fuego, para que seas rico, y vestiduras blancas para vestirte, y que no se descubra la vergüenza de tu desnudez; y unge tus ojos con colirio, para que veas”. El fin de la historia está cerca. He aquí, yo estoy a la puerta y llamo. Ya no hay mucho tiempo. Razón de más para insistir en el amor de Jesús a todos y si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo. Pocos textos son más sugerentes de la intimidad que quiere mantener Nuestro Señor con los suyos. El premio entonces ya no puede ser otro que sentarse conmigo en mi trono, así como yo he vencido, y me he sentado con mi Padre en su trono. Este trono está en el Reino del Padre, porque este mundo habrá acabado para siempre. Será la consecuencia de oír en el Juicio Final de la boca del Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo”. A. YAGÜE, *Reflexiones*, cit. 126 s.

“La fe cristiana se entiende y orienta sobre todo hacia la salvación personal del alma; la reflexión sobre la historia universal, en cambio, está dominada en gran parte por la idea del progreso. Ya desde los primeros tiempos, la perspectiva del Juicio ha influido en los cristianos, también en su vida diaria, como criterio para ordenar la vida presente, como llamada a su conciencia y, al mismo tiempo, como esperanza en la justicia de Dios.

“La fe en Cristo nunca ha mirado sólo hacia atrás ni sólo hacia arriba, sino siempre adelante, hacia la hora de la justicia que el Señor había preanunciado repetidamente. Este mirar hacia adelante ha dado la importancia que tiene el presente para el cristianismo”.

“El contenido fundamental de la espera del Juicio –continúa Benedicto XVI en la Spe salvi– no es que haya simplemente desaparecido en nuestra cultura secularizada, sino que ahora asume una forma totalmente diferente. El ateísmo de los siglos XIX y XX, por sus raíces y finalidad, es un moralismo, una protesta contra las injusticias del mundo y de la historia universal. Un mundo en el que hay tanta injusticia, tanto sufrimiento de los inocentes y tanto cinismo del poder, no puede ser obra de un Dios bueno. El Dios que tuviera la responsabilidad de un mundo así no sería un Dios justo y menos aún un Dios bueno. Hay que contestar este Dios precisamente en nombre de la moral. Y puesto que no hay un Dios que crea justicia, parece que ahora es el hombre mismo quien está llamado a establecer la justicia.

“Ahora bien, si ante el sufrimiento de este mundo es comprensible la protesta contra Dios, la pretensión de que la humanidad pueda y deba hacer lo que ningún Dios hace ni es capaz de hacer, es presuntuosa e intrínsecamente falsa.

“Si de esta premisa se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es fruto de la casualidad, sino que se funda en la falsedad intrínseca de esta pretensión. Un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza. Nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder –bajo cualquier seductor revestimiento ideológico que se presente– no siga mangoneando en el mundo”<sup>454</sup> (...). Sí, existe la resurrección de la

---

<sup>454</sup> Así, los grandes pensadores de la escuela de Francfort, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, han criticado tanto el ateísmo como el teísmo. Horkheimer ha excluido radicalmente que pueda encontrarse algún sucedáneo inmanente de Dios, pero rechazando al mismo tiempo también la imagen del Dios bueno y justo. En una radicalización extrema de la prohibición veterotestamentaria de las imágenes, él habla de la « nostalgia del totalmente Otro », que permanece inaccesible: un grito del deseo dirigido a la historia universal. También Adorno se ha ceñido decididamente a esta renuncia a toda imagen y, por tanto, excluye también la « imagen » del Dios que ama.

No obstante, siempre ha subrayado también esta dialéctica « negativa » y ha afirmado que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo « en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado ». Pero esto significaría –expresado en símbolos positivos y, por tanto, para él inapropiados– que no puede haber justicia sin resurrección de los muertos. Pero una tal perspectiva comportaría « la resurrección de la carne, algo que es totalmente ajeno al idealismo, al reino del espíritu absoluto ».

También el cristiano puede y debe aprender siempre de nuevo de la rigurosa renuncia a toda imagen, que es parte del primer mandamiento de Dios (cf. Ex 20,4). La verdad de la teología negativa fue resaltada por el IV Concilio de Letrán, el cual declaró explícitamente que, por grande que sea la semejanza que aparece entre el Creador y la criatura, siempre es más grande la desemejanza entre ellos.

Para el creyente, no obstante, la renuncia a toda imagen no puede llegar hasta el extremo de tener que detenerse, como querrían Horkheimer y Adorno, en el « no » a ambas tesis, el teísmo y el ateísmo. Dios mismo se ha dado una « imagen »: en el Cristo que se ha hecho hombre. En Él, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza–certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe.

Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la « revocación » del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho. Por eso la fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa

carne. Existe una justicia. Existe la « revocación » del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho.

“Por eso la fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida<sup>455</sup>, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva.

“El Dios que tuviera la responsabilidad de un mundo así no sería un Dios justo y menos aún un Dios bueno. Hay que contestar este Dios precisamente en nombre de la moral. Y puesto que no hay un Dios que crea justicia, parece que ahora es el hombre mismo quien está llamado a establecer la justicia. Ahora bien, si ante el sufrimiento de este mundo es comprensible la protesta contra Dios, la pretensión de que la humanidad pueda y deba hacer lo que ningún Dios hace ni es capaz de hacer, es presuntuosa e intrínsecamente falsa.

“Si de esta premisa se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es fruto de la casualidad, sino que se funda en la falsedad intrínseca de esta pretensión. Un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza. Nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder –bajo cualquier seductor revestimiento ideológico que se presente– no siga mangoneando en el mundo”.<sup>456</sup>

---

esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva. (Nn. 43–44).

<sup>455</sup> Encontramos aquí un eco de los conocidos postulados de la razón práctica de E. Kant. Los cito no por que me parezcan correctos –su interpretación imanentista debe ser rechazada enérgicamente– sino por conocidos e influyentes, especialmente en el ámbito de la cultura germánica; que está en el trasfondo de estas interesantes reflexiones del Papa Benedicto XVI, en diálogo con pensadores de la Escuela de Fráncfort, (que a mí, personalmente, no me parecen tan grandes).

<sup>456</sup> “Así, los grandes pensadores de la escuela de Fráncfort, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, han criticado tanto el ateísmo como el teísmo. Horkheimer ha excluido radicalmente que pueda encontrarse algún sucedáneo immanente de Dios, pero rechazando al mismo tiempo también la imagen del Dios bueno y justo. En una radicalización extrema de la prohibición veterotestamentaria de las imágenes, él habla de la « nostalgia del totalmente Otro », que permanece inaccesible: un grito del deseo dirigido a la historia universal. También Adorno se ha ceñido decididamente a esta renuncia a toda imagen y, por tanto, excluye también la « imagen » del Dios que ama.

No obstante, siempre ha subrayado también esta dialéctica « negativa » y ha afirmado que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo « en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado ». Pero esto significaría –expresado en símbolos positivos y, por tanto, para él inapropiados– que no puede haber justicia sin resurrección de los muertos. Pero una tal perspectiva comportaría « la resurrección de la carne, algo que es totalmente ajeno al idealismo, al reino del espíritu absoluto ».

También el cristiano puede y debe aprender siempre de nuevo de la rigurosa renuncia a toda imagen, que es parte del primer mandamiento de Dios (cf. Ex 20,4). La verdad de la teología negativa fue resaltada por el IV Concilio de Letrán, el cual declaró explícitamente que, por grande que sea la semejanza que aparece entre el Creador y la criatura, siempre es más grande la semejanza entre ellos.

Para el creyente, no obstante, la renuncia a toda imagen no puede llegar hasta el extremo de tener que detenerse, como querrían Horkheimer y Adorno, en el « no » a ambas tesis, el teísmo y el ateísmo. Dios mismo se ha dado una «

## 2. Reflexión teológica.

El juicio final del mundo servirá para glorificación de Dios -y del Dios-hombre Jesucristo (2 Ts I, 10)- pues hará patente la sabiduría de Dios en el gobierno del mundo, su bondad y paciencia con los pecadores, y sobre todo, su justicia retributiva. La glorificación del Dios-Hombre alcanzará su punto culminante en el ejercicio de su potestad judicial sobre el universo. El Catecismo Romano (I, 8), dice: “La Justicia divina quiere que los buenos reconquisten su honor frecuentemente menoscabado por los malvados que triunfan. Además: el cuerpo debe, igual que el alma, recibir el castigo o la recompensa que se ha merecido; y por eso conviene que el Juicio Universal siga a la resurrección general. Este Juicio obligará de ese modo a los hombres a rendir a la Justicia de Dios y a su Providencia las alabanzas y el loor que le son debidos. Conviene, en fin, que tal Juicio, sea realizado por Jesucristo, porque El es el Hijo del hombre, porque se trata de juzgar a los hombres y porque El mismo fue inicuaamente juzgado por jueces perversoÇ

^nveniente que el día en que tenga lugar tal Juicio (“no os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos” (Hch. 1, 15) sea conocido por sólo Dios, porque el fin del mundo depende de la libre voluntad de Dios, y no se verificará hasta que se complete el número de los elegidos; y ese número sólo puede ser fijado por Aquél de quien depende, únicamente, la predestinación<sup>457</sup>.

## 3. Objeto del juicio final. Tiempo y lugar.

Serán objeto del juicio todas las obras del hombre (Mt 16,27; 12,36: “Toda palabra ociosa”), incluso las cosas ocultas y los propósitos del corazón (Rom 2,16; I Cor 4,5). San Juan describe el juicio al estilo de una rendición de cuentas (Apoc 20,10–15). La acción de abrir los libros en los cuales están escritas las obras de cada uno es una imagen bíblica para expresar intuitivamente el proceso espiritual del juicio (cf. San Agustín, De civ. Dei XX 14).

Desconocemos el tiempo y el lugar en que se celebrará el juicio (Mc 13,32). El valle de Josafat, que Joel señala como lugar del juicio ( 3 –M 4– 2 y 12) y que desde S. Eusebio y San Jerónimo es identificado con el valle del Cedrón, debe solamente considerarse como una expresión simbólica (“Yahvé juzga”).

---

imagen »: en el Cristo que se ha hecho hombre. En ÉL, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza–certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe.

Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la « revocación » del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho. Por eso la fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el conocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva” (nn. 43–44).

457 S. Th. Suppl., q. 91, a 2.

#### **4. Después del juicio final universal el mundo no será destruido, sino renovado y transfigurado.**

Es dogma de fe, que la materia tiene un destino eterno (al menos, en nuestros cuerpos resucitados); es cierto –por la fuerte tradición patrística, fundada en no pocos textos bíblicos– que el marco de vida de esos seres corpóreos que son los hombres resucitados, será también corpóreo, es decir, cósmico en un universo transfigurado.

Mientras que el platonismo proclama el ideal de una liberación del alma con respecto a la materia, el cristianismo predica la salvación del hombre todo y una conexión del “cosmos” material con ese hombre salvado, ya que por el hombre el “cosmos” llega a su fin.

#### **5. Relación de “continuidad discontinua” entre la fase histórica de la Iglesia peregrina –de progresiva dilatación– y la escatológica –de plena consumación– del Reino de Cristo.**

¿Qué relación existe entre el “cosmos” actual y aquellos” cielos nuevos y tierra nueva” de que habla 2 Pe 3,13? ¿Qué tipo de influjo ejerce en la preparación de ese “cosmos” futuro el trabajo humano, el esfuerzo por mejorar este mundo en que vivimos? La respuesta a estas preguntas se encamina por una de estas dos teorías: La teoría del influjo directo supone que el trabajo humano prepara directamente el “cosmos” futuro. La humanización de las estructuras terrestres sería un comienzo del mundo futuro.

La teoría del influjo indirecto piensa que no son los cambios de estructuras lo que prepara directamente el Reino de Dios, sino los valores morales (sobrenaturales) desplegados por cumplir ese deber cristiano de luchar por hacer la vida más humana. La fe, la esperanza y la caridad, que se ponen en la empresa, es verdaderamente lo que cuenta delante de Dios. Sin olvidar, por supuesto, que la rectitud de intención se manifiesta en la obra bien hecha, y por consiguiente en el empeño por construir, según Dios, la ciudad temporal, respetando el plan de la Sabiduría creadora. (Aquí estaría el fundamento de las reflexiones, tan queridas a Benedicto XVI que sistematiza la actual teología ecológica, en torno al respeto y cuidado del medio ambiente, que nada tienen que ver con determinadas ideologías proclives a una veneración deísta de la naturaleza, de sabor panteísta que suele inspirar a los partidos verdes de las democracias occidentales).

¿Cómo enjuiciar ambas posiciones?

1. En un intento de diálogo con el marxismo, se ha hecho a veces –en ambientes teológicos proclives a una determinada teología de la liberación– una interpretación de la escatología cósmica cristiana, según la cual el esfuerzo por humanizar las estructuras (y construir así una sociedad más justa) iría preparando directamente el “cosmos” futuro; sería un acercarse a él; el cristiano no debe ser ajeno al esfuerzo por construir la ciudad terrestre; queda así suprimida toda “alienación”.

Un sistema total de evolución, como el ofrecido por el teilhardismo, daría un nuevo matiz a ese acercamiento; la historia, concebida también como continuo ascender, haría, en virtud de las leyes de la evolución, ineluctable el movimiento de mayor humanización de las estructuras. Un determinado grado de concentración de la “noosfera” sería la condición previa de la parusía. (Cf. el Anexo sobre la Escatología de Karl Rahner que incluyo en un “excursus” al final de esta II parte).

2. Ahora bien. Los textos bíblicos que se refieren al tema no pueden ser entendidos sin una dialéctica de continuidad y ruptura. Pero el aspecto de ruptura no está suficientemente subrayado en la teoría del influjo directo, que en el límite llega a la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana interpretada en clave marxista de lucha de clases. En Apoc. 21, 1 s, el V. 2 describe “la nueva Jerusalén” como don de Dios que baja de los alto, no como una realidad que los hombres vayan directamente construyendo desde aquí abajo.

El pasaje de 2 P 3,12 ss –antes citado– supone una clara afirmación de ruptura, expresada como destrucción del “cosmos” actual o, al menos, de la forma actual del “cosmos” (“los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, ardiendo, se derretirán”): “porque pasa la configuración de este mundo”, según escribe San Pablo (I Cor 7,31).

Un texto fundamental sobre la participación del “cosmos” en la salvación final es Rm 8, 19–22: “Pues la expectación ansiosa de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios”...En este pasaje se dicen muchas cosas importantes, centradas sobre ejes antagónicos: el pecado del primer hombre tuvo repercusiones cósmicas; también las tendrá la final liberación del hombre.

Pero teniendo en cuenta que los dolores de parto son una imagen frecuente en la Escritura para expresar una gran angustia, sería prolongar indebidamente la metáfora querer ver en el texto una prueba a favor de la teoría del influjo directo: el “cosmos” actual, como un inmenso seno materno, en el que se precontendría ya, en sus principios, el “cosmos” futuro, el cual habría de ser alumbrado de él. Es teológicamente inadmisibles un rígido paralelismo entre humanización y Reino de Dios, y poner condiciones de orden natural –como serían las realizaciones de humanización– a la parusía. La parusía, como evento gratuito y soberano de Dios y como intervención suya en la historia, no puede ser humanamente condicionada.

El Concilio Vaticano II, quiso eludir estas cuestiones disputadas, pero en la última redacción del número 48 del capítulo 7 de la constitución dogmática *Lumen gentium* se introdujo una significativa cita bíblica (2 Pet 3, 10–13), que subraya la ruptura entre el “cosmos” presente y el futuro, para evitar una interpretación demasiado acentuada en la línea de continuidad.

En todo caso, el Concilio Vaticano II que ha dado (G.S. n. 21) una respuesta a la acusación de “alineación” que el marxismo nos reprocha (“la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio), no deja de subrayar que “*progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit*”.

La misma idea es expresada en la Profesión de fe de Pablo VI:

«Confesamos que el Reino de Dios iniciado aquí abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnica humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al Amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los

hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres”<sup>458</sup>.

## **6. El ejercicio de la realeza de Cristo Rey del Universo antes y después del juicio final.**

Durante su existencia histórica de viador Cristo en cuanto hombre, era Rey y Juez universal por derecho nativo, por la Persona divina del Verbo de Dios, Rey universal del universo creado, unida hipostáticamente a su Humanidad santísima; pero había venido para salvar, no para juzgar; y no era el momento de ejercer su realeza universal, porque había tomado forma de siervo en carne pasible y en humildad para sufrir y rescatar al precio de su sangre a la humanidad, esclava del pecado y del demonio.

En la Cruz adquiere, por derecho de conquista, la realeza universal venciendo al pecado, a la muerte, y al príncipe de este mundo en “la hora de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 12, 31) –en el trono triunfal de la Cruz Gloriosa, en la cual llega a su consumación toda su vida redentora, desde el “ecce venio” de su ingreso en este mundo en la Encarnación, hasta el “consumatum est” del Calvario<sup>459</sup>, obediente hasta la muerte y muerte de Cruz, con la que mereció su exaltación con su ascensión y entronización gloriosa a la derecha del Padre (cf Fil 2, 8–9).

“Sentarse a la derecha del Padre significa la inauguración del reino del Mesías, cumpliéndose la visión del profeta Daniel respecto del Hijo del hombre: “A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás” (Dn 7, 14). A partir de este momento, los apóstoles se convirtieron en los testigos del “Reino que no tendrá fin” (Símbolo de Nicea–Constantinople)”. (CEC 664).

### **6.1 Ejercicio de la realeza de Cristo antes de la parusía.**

Desde su gloriosa Ascensión a los cielos, Cristo Rey ejerce su realeza salvífica directamente sobre la Iglesia (5.1.1), e incoativa e indirectamente sobre el mundo (5.1.2).

#### **6.1.1 Sobre la Iglesia.**

Cristo glorioso en el Misterio Eucarístico, atrae a Sí todas las cosas, en indisociable unión con María y José –la trinidad de la tierra–, desde el trono triunfal de la Cruz, edificando la Iglesia, instrumento de la progresiva dilatación del Reino de Dios en la historia. , en la que pone sus complacencias la Trinidad del Cielo, porque ve en su

---

<sup>458</sup> Con estas palabras concluye la Instrucción sobre la Teología de la liberación *Libertatis nuntius*” de 5–VIII–1984, que las glosa con las reflexiones que siguen: “Sin cesar de recordar a sus hijos que ellos no tienen una morada permanente en este mundo, los alienta también, en conformidad con la vocación y los medios de cada uno, a contribuir al bien de su ciudad terrenal, a promover la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres, a prodigar ayuda a sus hermanos, en particular a los más pobres y desgraciados. La intensa solicitud de la Iglesia, Esposa de Cristo, por las necesidades de los hombres, por sus alegrías y esperanzas, por sus penas y esfuerzos, nace del gran deseo que tiene de estar presente entre ellos para iluminarlos con la luz de Cristo y juntar a todos en Él, su único Salvador. Pero esta actitud nunca podrá comportar que la Iglesia se conforme con las cosas de este mundo ni que disminuya el ardor de la espera de su Señor y del Reino eterno”.

<sup>459</sup> Participan de la realeza de su Hijo de manera singular y única María, la Inmaculada Corredentora, siempre Reina del Corazón del Rey (recuérdese la tipología veterotestamentaria de la Reina Madre (la Gebirá), desde Betsabé, madre de Salomón.); y José su padre virginal y mesiánico, en tanto que corredentor con su Esposa hasta el holocausto de la Cruz e intercesor “omnipotente” ante su Hijo, que continúa siendo para Él –en cuanto Hombre– la Sombra y el Icono transparente de su Padre celestial y al cual “sigue obedeciendo en el Cielo” “Sor Juana Inés de la Cruz), como soberanos y dispensadores –subordinadamente a su Hijo– de la gracia salvífica.

misterio sacramental la imagen de la trinidad de la tierra, en el misterio de su doble dimensión mariana y petrina.

En la permanente lucha contra Cristo, presente en su Iglesia, de las fuerzas del mal desencadenadas por el Maligno, es constantemente combatido, pero nunca vencido; porque hace servir al mal a un bien más grande, produciendo siempre, aunque no sin pérdidas, algo misteriosamente santo, que manifiesta y acrecienta la santidad de la Iglesia peregrina, indefectiblemente santa, sin mancha ni arruga, aunque formada de pecadores: no sin razón se dice que “el diablo arrastra piedra”; “le está sirviendo –repetía con frecuencia San Josemaría– hasta Satanás”; en la dilatación y construcción del reino de Dios. la Iglesia, Esposa y Cuerpo de Cristo.

Cristo glorioso sentado a la derecha del Padre ejerce, como Rey, su señorío universal sobre la Iglesia peregrina, junto a su Madre – Reina del Corazón del Rey – y a su Padre Virginal, como intercesores y como soberanos dispensadores –en jerárquica subordinación, de mayor a menor dignidad –de todas las gracias de santificación y de mediación.

La Providencia salvífica divina dispensa, como dice la conocida oración litúrgica, “con orden admirable los diversos ministerios de los ángeles y de los hombres”, por los que participan – subordinadamente a la trinidad de la tierra– de la realeza de Cristo glorioso, presente en la Eucaristía, con los ángeles (1), tanto los bienaventurados y las almas que se purifican en espera de su glorificación (2), como los miembros de la Iglesia peregrina (3), con vistas a la dilatación del reino de Cristo hasta su plenitud escatológica en la Parusía. con una realeza que se ejerce, como decíamos, de modo pleno y directo sobre su Iglesia, y de modo incoativo e indirecto sobre el mundo, hasta que El venga; “¿no sabéis que juzgaremos a los ángeles?”( 1 Co 6,3 ).

a) Los Espíritus puros colaboran como miembros del Cuerpo místico de Cristo en la construcción del reino de Dios. “Son seres esencialmente orientados a Dios, pero no están petrificados en muda adoración ante El; su ser propio no consiste en estarse quietos, sino en moverse, en aletear, con esas alas que Isaías describió por primera vez en un rapto de inspiración”.<sup>460</sup> Al asociarse a la Iglesia peregrina en el tiempo en la Liturgia eucarística, a la Liturgia celeste –al cántico nuevo, en la eternidad participada la visión beatífica– se cumple esa divina armonía de glorificación a Dios y actividad salvífica solidaria, de progresiva dilatación del Reino de Dios, en la que todos los bienaventurados participan hasta que El venga.

b) Nuestros hermanos bienaventurados, y los que se purifican en el purgatorio, que nos han precedido en la señal de la fe, y ya han aportado su libre cooperación a lo que faltaba a la Pasión de Cristo, son asociados instrumentalmente a esta Providencia salvífica con la oración de petición, avalada por sus méritos consumados, y participan en la realeza de Cristo con su activa presencia entre sus hermanos de la Iglesia militante colaborando por la mediación del misterio eucarístico –del que vive la Iglesia–. a la construcción del Reino de Dios.

Los que han vuelto a la casa del Padre permanecen especialmente cerca de los que estaban cerca durante la vida de peregrinación, y de los que los misteriosos designios de Dios confían a su cuidado según la afinidad de las misiones diversísimas a las que Dios

---

<sup>460</sup> PETERSON, *El libro de los Ángeles*, trad. Rialp. 1958.

llama en el seno del Cuerpo místico. A ellos dirigen su amor y su oración con especial intensidad<sup>461</sup>.

c) También nosotros, los miembros de la Iglesia peregrina, recibimos del Espíritu Santo, en la Inmaculada y a través de la Inmaculada, con la cooperación de nuestro Padre y Señor San José, no sólo la filiación al Padre participada de la del Unigénito del Padre y primogénito de la Mujer, la vida de la gracia que salva “fructus salutis”, sino también gracias de mediación (“medium salutis”), que nos hace partícipes –por los sacramentos consecratorios (caracteres sacramentales) y carismas– de la triple mediación de la trinidad de la tierra, capital, materna y paterna– en inseparable y jerárquica subordinación.

Somos así capacitados a cooperar también –con “alma sacerdotal”, aportando el don de la Esposa– en la obra de la salvación de nuestros hermanos, con vistas a la progresiva dilatación del Reino hasta su consumación escatológica –en una reciprocidad de servicios “organice structa” (LG 11) de dones jerárquicos y carismáticos (LG, 4) en la comunidad sacerdotal que es la Iglesia institución– contribuyendo así también a la renovación del mundo, expectante, en los dolores de parto, de la plena manifestación de los hijos de Dios que le librarán de la servidumbre de la corrupción, para participar, en un universo renovado, en la libertad y gloria de los hijos de Dios (Cf. Rm 8,20–21).

### **6.1.2 En lo que se refiere al mundo, la realeza de Cristo, se ejerce, antes de la Parusía, de modo indirecto y con avances y retrocesos.**

Y ello porque hay en él –por intervención de su Príncipe– progreso en el mal. Llegará un tiempo –así lo anunció Jesús en su discurso escatológico en vísperas de la Pasión– en el que será tal la abundancia de la maldad que se enfriará la caridad de muchos provocando la apostasía de las naciones. (Juan Pablo II la califica –en la exhortación de 2003 “Ecclesia in Europa”– de silenciosa).

Pero también hay progreso en el bien, ya que nunca faltarán santos en alguna parte de la estructura de la Iglesia indefectiblemente santa; el “resto fiel” que preparará su triunfo definitivo en la plenitud del Reino, cuando venga Cristo vencedor, por la mediación materna del Corazón Inmaculado de María, Reina de los ángeles y de los hombres, y de su Padre y Señor San José (de los Corazones unidos de la Trinidad de la tierra; si entendemos de manera plena – según la figura en “sinédoque” de la clásica formulación oracular (Gn, 3,15) de la reina y compendio de las profecías–, que aplastará la cabeza del dragón infernal. Así está profetizado en la Escritura (como recuerda la promesa de Fátima).<sup>462</sup>

### **6.2. La realeza de Cristo, después de la Parusía del Señor, en la celestial Jerusalén, es participada también por los miembros de su Cuerpo místico.**

---

<sup>461</sup> En la antigüedad cristiana este hecho es especialmente comentado por S. JERÓNIMO, In II Cor. 5, n. 6; Cart 29, 7. Cf. SCHMAUS, o. c.

<sup>462</sup> Cfr. A. M. APOLONIO, “La consacrazione a Maria”, en *Inmaculata Mediatrix*, I (2001) 3, pp. 49–102. B. GHERARDINI, *Sta la Regina alla sua distra Saggio storico-teologico sulla regalatà di Maria*, Roma 2002, p. 172 ss, y el amplio comentario que hace de este magistral ensayo Stefano M. MANELLI, “Maria Regina ieri, oggi, sempre”, en *Inmaculata Mediatrix*, IV (2004) n.1, pp 121–134. Sobre este tema, cfr. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'Humanité de Jesuchrist*. París 1970, 127 ss.

Después de la resurrección de los muertos, en la Parusía del Señor, Cristo rey ejercerá su Señorío universal 463 directamente, y con un pleno esplendor divino, sobre el mundo transfigurado en la Jerusalén celestial descrita al final del Apocalipsis de San Juan.

El tiempo histórico de nuestro mundo habría sido ya redimido y llegado a su fin por el “anuncio de la muerte del Señor hasta que venga” del misterio eucarístico, que edifica la Iglesia peregrina hasta la Parusía (Cor 11, 17); los elegidos habrán entrado en la plenitud de la gloria con la “redención del cuerpo”<sup>464</sup> (RM 8). La duración de la materia transfigurada habrá pasado a la condición del espíritu, en un tiempo discontinuo como el de los Ángeles (que ignoran los negadores de la escatología intermedia).

Habrà entonces pleno ejercicio, absolutamente total, de la realeza de Cristo glorioso, conquistada en la Cruz gloriosa –con la cooperación de María y José, que es única, singular y trascendente de los demás miembros de la Iglesia peregrina, en virtud de su pertenencia al orden hipostático redentor. De ella participarán, “miro ordine”, la sociedad de los Ángeles y de los Santos cuando Dios sea ya todo en todo (1 Cor 15, 28). Se ejercerá sobre el mundo y sobre la Iglesia, que serán ya una sola cosa. Ya no habrá ejercicio del poder judicial universal propio de su realeza, porque habrá tenido lugar el Juicio final, y estará completo el número de los elegidos.

La predestinación de cada uno de ellos–y sus efectos: vocación, justificación y glorificación (cf. Rm 8, 19–20)– dependió de la Familia constituida por los primeros predestinados, los Tres de la Familia de Nazaret, primicias de la nueva creación; que – una vez vencidos el dolor y la muerte, después de haber puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies– llegará a su plenitud escatológica en los nuevos cielos y nueva tierra de la nueva Jerusalén de los ciudadanos del Reino, cuando sea completado el número de los elegidos –ángeles y hombres– presididos por los tres celestes soberanos, Jesús, María y José. “ubi pax erit, unitas plena atque perfecta”, en un incesante cántico nuevo de glorificación a Dios en el que participará toda la creación.<sup>465</sup>

## CAPÍTULO VIII

---

463 Con María y José. Véase mi ensayo de Teología josefina cit., San José, nuestro Padre y Señor, I parte, in fine,

464 Rom. 8,23. Cf. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'Humanité de Jesuchrist*, cit 147..

465 Cf. S. AGUSTÍN, *trad. 26 in Ioam. sub finem*. El documento "sobre libertad cristiana y liberación", de la CDF presidida por el entonces Cardenal Ratzinger, aprobado por el Beato Juan Pablo II, describe así la justicia del Reino consumado:

"La Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo, que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación... En la nueva Jerusalén que esperamos con ansia, "Dios enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, por que todo esto es ya pasado" (Apoc. 21,4). La esperanza es la espera segura de "otros cielos nuevos y otra nueva tierra, en la que tiene su morada la justicia..." La espera vigilante y activa en la venida del Reino es también la de una justicia perfecta para los vivos y los muertos, para los hombres de todos los tiempos y lugares, que Jesucristo, constituido Juez supremo, instaurará. Esta promesa que supera todas las posibilidades humanas, afecta directamente a nuestra vida en el mundo, porque una verdadera justicia debe alcanzar a todos y debe dar respuesta a los muchos sufrimientos padecidos por todas las generaciones" (Instrucción "*Libertatis conscientiae*" de la Congregación para la doctrina de la fe, de 22–III–86, nn. 58 y 60).

## LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN, SACRAMENTUM SALUTIS MUNDI<sup>466</sup>.

### (Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como "nueva Eva". Su valor ecuménico)

Juan Pablo II afirma que, como no puede entenderse lo humano -en el plano de la creación- sin una adecuada referencia a lo femenino, de modo semejante, en el plano sobrenatural de la economía salvífica, no puede entenderse la historia de la salvación, que culmina en la Iglesia, sino en referencia a la Mujer, esposa, virgen y madre. Según la enseñanza del Concilio Vaticano II (LG, 63,64) no es posible comprender el misterio de la Iglesia, su realidad, su vitalidad esencial, si no se recurre al misterio de María, la Madre de Dios redentor, en cuanto redentor.<sup>467</sup> La significación de la "Mujer-hija de Sión", "Virgen de Sión" o "Madre-Sión" veterotestamentaria ha sido aplicada por la exégesis contemporánea tanto a la Iglesia como a María, -arquetipo trascendente del pueblo de la Alianza- que culmina en la Mujer coronada de estrellas de Ap 12. I. de la Potterie concluye su estudio sobre "María en el misterio de la Alianza" con la sorprendente afirmación de que la significación eclesial y mariana de la Hija de Sion constituye la síntesis de toda la historia de la Salvación.

Esta dimensión mariana de la Iglesia, que precede a su dimensión petrina (CEC, 773) ha sido objeto también de notables estudios por parte de algunos teólogos modernos como Juan G. Arintero, H. de Lubac, Ch. Journet o Hans Urs V. Balthasar. Este último habla del "rostro mariano" femenino y maternal de la Iglesia indispensable para corregir el riesgo de funcionalismo burocrático a que daría lugar una visión unilateral del aspecto institucional y masculino de su "dimensión petrina" fundamento del misterio apostólico, esencial también, pero "medio" al servicio de aquella dimensión mariana de la Esposa inmaculada del Cordero en el misterio de su fecunda virginidad.<sup>468</sup>

---

466 Este capítulo reproduce mi estudio "La persona mística de la Iglesia, esposa del Nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como "nueva Eva": su valor ecuménico". *Scripta Theologica*. XXVII/3 (1995). 789-960.

467 Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15-VIII-1988) n.11y22. (Aquí citado MD). Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, promulgado por Juan Pablo II, n.773 (que citaremos CEC). Los documentos del Concilio Vaticano II, son citados con las siglas convencionales, ya consagradas por el uso, tomadas de las letras iniciales de sus dos primeras palabras (por ejemplo: "*Sacrosanctum Concilium*", sobre la Sagrada Liturgia: SC) seguidas del número del epígrafe y la letra ordinal del párrafo, si contiene varios.

468 El amor de Dios al hombre es frecuentemente expresado en la Escritura (cf. Os 2,16-25; Is 50,1; 54,4-8; 62,4-9; Jer 2,1-2; 3,1-6-12) mediante esta analogía del amor del hombre a la mujer. La mujer-esposa es Israel, pueblo elegido por el amor gratuito de Dios, con el que Dios establece una alianza nupcial a la cual El permanece siempre fiel, pese a las repetidas infidelidades de su esposa. Esta imagen de amor esponsal culmina en Cristo, que es saludado como esposo por Juan Bautista (cf. Jn 3,17-19) y se aplica a Sí mismo esta comparación tomada de los profetas (cf. Mc 2,19-20). Pero es en la Carta a los Efesios donde encuentra su plenitud esa imagen de amor esponsal; "Cristo amó a la Iglesia y se entregó a Sí mismo por ella" (Ef.5,25). La unión de Cristo con la Iglesia no sólo es explicada por la analogía del amor nupcial humano, sino que aparece como el fundamento de la sacramentalidad del matrimonio como alianza santa de los esposos (cf MD,23) y -según veremos en este estudio- de la maternidad "sacramental" de la Iglesia como "persona mística" esposa del nuevo Adán, derivada de la de María.

En el título del *C.VIII de LG* "La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia" I.de la POTTERIE (*María en el misterio de la Alianza*, Madrid, trad. BAC. p.4) percibe un eco del célebre texto de los Efesios (S,32): "gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia". "En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo y la Iglesia la esposa (cf.2 Cor 11,2; Ef 5,32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a situar a la Virgen María en este contexto del misterio <<esponsal>> de Cristo y de la Iglesia". Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación esponsal con Dios" (p.5) como "primera Iglesia" (Cf I. RATZINGER, H. Urs Von BALTHASAR, *Marie, première Eglise*. trad. Ed Paulinas, 1981), como la Mujer que representa todas las criaturas, al

De ahí la singular importancia que tiene la referencia al paradigma bíblico de la Mujer, como se delinea claramente ya en la descripción del principio (cf. Gen 3,15) en el Protoevangelio y a lo largo del camino que va desde la Creación -pasando por el pecado- hasta la Redención. "En el Protoevangelio, primer anuncio de la victoria sobre el, sobre el pecado... se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo" (MD,11). En otro escrito he sostenido, que la estirpe de la Mujer del Protoevangelio -en el que se funda el tema patrístico de la nueva Eva- alude, en su sentido pleno, al pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, que no es otro que el Cristo total -Cabeza y miembros- verdadero templo del Espíritu Santo (Cf. Is,11,1; Jn.1,16). Teniendo en cuenta la unidad de la Sagrada Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, aparecen en ese pasaje, justamente llamado "la reina de las profecías -en estado latente y síntesis armoniosa-, esas tres imágenes clave, de las que brota toda la eclesiología (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. Cf. LG,17 in fine). La exégesis de Gen.3,15 nos permite concluir, en efecto, que el linaje de la Mujer, en sentido colectivo, no es sólo, como suele decirse, la estirpe física de Eva, de la que Cristo se hace solidario como nuevo Adán, en el seno de la nueva Eva (María), en el "fiat" de la Encarnación. Es también, en un segundo plano, el linaje espiritual de la nueva Eva o pueblo de Dios, cuerpo místico del "descendiente" (en singular) de la Mujer, que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre ("conteret caput") en el "trono triunfal de la Cruz".469

Cristo, el nuevo Adán, asocia también como Cabeza al resto de la descendencia de la Mujer en su obra salvífica, cuando la adquiere como Esposa con el don de su vida, por la que le obtiene el don del Espíritu. Brota así de su costado abierto, en el sueño de la muerte, como nueva Eva, purificada y renovada sin mancha ni arruga, sino santa e inmaculada, a imagen de la Mujer (Cf. Ef.5,27). "Este es el Amor que nos renueva - escribe S. Agustín- que nos hace ser hombres nuevos... renovó ya a los antiguos justos... ahora renueva a los gentiles, y hace (se entiende en sentido potencial) de todo el género humano, extendido por el universo entero, un único pueblo nuevo, el Cuerpo de la nueva Esposa del Hijo de Dios, de la que se dice en el Cantar de los cantares: )Quién es ésta que sube del desierto vestida de blanco? Sí, vestida de blanco porque ha sido renovada; )y que es lo que la ha renovado sino el mandamiento nuevo?... Con su amor hizo posible que nos ligáramos estrechamente, y como miembros unidos por tan dulce vínculo formáramos el Cuerpo de tan espléndida Cabeza"470.

---

Israel de Dios, la humanidad prerescatada, que Dios ha desposado, para divinizarla en El (Geneviève HONORÉ, *La femme et le mystère de l'Aliance*, París 1985) como hija de Sion en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación. Así lo demuestra I. de la Potterie en esta obra verdaderamente capital, que he podido conocer concluido ya este trabajo. Me complace coincidir plenamente con las conclusiones -y buena parte de la argumentación- del egregio A.

469 J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia*, en Actas del Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994. El análisis textual de Gen.3,15 manifiesta a la la Mujer como una luminosa síntesis del misterio de la Iglesia, a la luz del paralelismo bíblico con los textos de la Escritura que hacen referencia a la Mujer del Génesis (especialmente Caná (Jn 2,4), el testamento del Calvario (Jn 19,25) y Apocalipsis 12). "La hora de la Mujer" (Jn 16,21) es la misma "hora" de la glorificación del "Hijo del Hombre" (Jn 12,23) como corredentora, asociada al nuevo Adán al pie de la Cruz Salvadora en la restauración de la vida sobrenatural (Cf. MD,19). Es, a ese título, Madre de la Iglesia; la cual participa a su vez de la fecunda virginidad de María como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la lucha dolorosa provocada por las asechanzas de la antigua serpiente. Es la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que unida a la de Cristo, su Cabeza, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio eucarístico, la obra de la Redención. Sólo entonces termina la "hora de la Mujer" (Jn 16,27). Todo está implícito en el sentido pleno y típico de Gen 3,15, como muestro en ese estudio.

470 San AGUSTÍN *Tratado* 61, 1-3; CCL,36:490-492.

En un Simposio en el que se tienen en cuenta los aspectos ecuménicos de la Eclesiología, en diálogo con la Ortodoxia y el "mundo" de la Reforma que inaugurara Lutero, me parece de especialísimo valor esta imagen de la Iglesia como Mujer, Esposa del nuevo Adán -cabeza de la estirpe espiritual de la Mujer- porque evoca -en síntesis- los aspectos complementarios que subrayan las tres imágenes claves del misterio de Comunión que es la Iglesia; cerrando así, el camino al peligro de reduccionismos, especialmente en lo que se refiere a aquellos aspectos de la dogmática católica que ofrecen dificultad sea a los teólogos ortodoxos, sea a los protestantes.

Estoy personalmente convencido de que la imagen de la Mujer, esposa, y madre, es privilegiada para mostrar tanto la razón formal del "munus petrinum" como un servicio indispensable a la comunión -radicalmente subordinado a la dimensión mariana y sacramental de la Iglesia<sup>471</sup> -como también la necesaria cooperación activa con el "Unus Mediator" (Cf. 1 Tim 2,5) que niega la Reforma. La imagen de la Mujer Esposa evoca, en efecto, la perspectiva de la Alianza salvífica de Dios con su Pueblo. Como Esposa está llamada la Mujer -María, y Iglesia, a imagen suya- a cooperar con el Esposo en el nacimiento y desarrollo de la nueva vida.

No tengamos miedo en recorrer la vía mariológica. La Ortodoxia nos acompaña en ese camino, y -en todo caso- María atrae a sus hijos, conduciéndolos al Primogénito entre muchos hermanos. El gran obstáculo en el camino ecuménico está en los prejuicios -de viejas raíces históricas- y malentendidos, pues nuestras pupilas no están suficientemente purificadas y dilatadas por el amor.<sup>472</sup>

Pero desde un punto de vista más doctrinal, el obstáculo estaría -no sin alguna dependencia con lo que acabo de apuntar- en los hábitos mentales que hacen de presupuestos noéticos de la fe. Coincido con el juicio de K.Barth cuando afirma que "el motivo" -todos los demás le parecen "cortos de vista y poco serios"- por el que un reformado "no puede hacerse católico" está precisamente en un presupuesto o preámbulo de la fe misma: la "analogía entis" que sería la diabólica larva del Anticristo. Creo que es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma -confesado por el mismo Lutero- el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda esa analogía, (sin la que no es posible ninguna "analogía fidei")<sup>473</sup>. Pero, sin ella como perspectiva metódica, el verdadero sentido de la mediación materna de María -y la de la Iglesia como comunidad sacerdotal, que de ella deriva-, son imposibles de entender. "Unus Mediator", Sí. Pero aquella mediación participada nada "añade" a la plenitud fontal de Mediación y de gracia capital de Cristo, como la creación nada añade al Ser (no hay "plus entis, sed plura entia"). Aquel "pleroma" de la Cabeza "no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (LG,62G).

La imagen de la Mujer-Esposa alude, precisamente, al "misterio" (Ef 5,32) más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la "alianza". Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con El -para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII "Mystici Corporis" (AAS,1943,217)- a

---

471 H.U. Von BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, trad. ital. Milano 1980, p.181 (cit en MD 27).

472 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I*, 1, Zürich 1964, 80 ed. pp.Viii-IX. Cf, para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. GONZÁLEZ MONTES, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol.2, Salamanca 1993, Introducción general, p.XXXIV ss.

473 Cf. K. BARTH, *Ibid*, II-1, sec.27 p.253.

comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. "No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada". Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario, y consumación de la bodas en el misterio eucarístico, fuente de toda vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf. 1 Cor 10,7; SC 9), como prenda y anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf.Ap 21,2).

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar "el don de la Esposa", que propiamente no añade nada a la obra salvífica de "Unus Mediator", pues de ella participa y muestra su necesidad. Suscita, con su sacrificio Redentor, una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, que la capacita, enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos, para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación, y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada, como precisaremos más adelante.

En este escrito me he propuesto tratar con algún rigor y profundidad los tres temas que acabo de dejar apuntados, para superar los reduccionismos más comunes en la Eclesiología de la Ortodoxia, o la de la Reforma, presentes también en algunos ambientes del Catolicismo actual: preteológico el primero -sus presupuestos antropológicos a luz de la "analogía entis"-, y formalmente teológicos los otros dos: el "nosotros" eclesial de la Salvación, y el misterio de la "mediación sacerdotal" de la Iglesia Esposa, a la luz del misterio de la "mediación materna" de María, y su necesaria conexión con el "munus petrinum".

El primero y fundamental, condicionante del recto acceso a los demás, es de orden más filosófico que teológico, pues afecta a los preámbulos de la fe, que condicionan la misma concepción que de ella se tenga, comenzando por la fe subjetiva ("fides qua"), que nos permite el acceso a los misterios revelados -o contenido dogmático- ("fides quae"). Acierta plenamente Karl Barth, a mi juicio, en su conocida afirmación, que acabo de citar, de que el motivo por excelencia por el que un reformado no puede hacerse católico, es la "analogía entis".

Efectivamente, para una mente imbuída de noética nominalista (Lutero afirmaba de sí "ego sum factionis occamiana") -ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción- el ser no es advertido como análogo porque es imposible acceder -por falta de flexibilidad mental- en esa errada perspectiva a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la "analogía entis". Pero, la metafísica bíblica<sup>474</sup>, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia analógica del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser. Pero )como evitar -si negamos ésta- un fideísmo sin contenido dogmático? )Como hablar de Dios superando un

---

474 Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. Tresmontant, *Essai de Metaphysique Biblique*, París 1974.

agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible "analogía fidei", postulada por Barth?<sup>475</sup>

De ahí la importancia de la noción bíblica de la Mujer, la Madre del Mesías, a cuya imagen, la Iglesia, Esposa del nuevo Adán, coopera -como nueva Eva- con el nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural perdida. Los tres "und" (et) que -al decir de K.Barth- separan de la dogmática católica a un reformado (al "Sola gratia" -gracia "y" cooperación humana-; al "sola fide" -fe "y" obras-; al "sola Scriptura" -Escritura "y" la cooperación eclesial, mediante la Tradición y el Magisterio-)<sup>476</sup> no son sino tres dimensiones de un mismo misterio de participación de la plenitud de mediación y de gracia de Cristo, el único Mediador.

Es -digámoslo una vez más- la ley de la alianza nupcial, que ha sido justamente calificada como síntesis de toda la Historia de la salvación, expresada en la aportación de la Esposa, mediadora partícipe de la plenitud de mediación del Esposo, en la comunicación salvífica de la Historia de aquella plenitud de verdad y de vida que nos ha merecido en la Cruz. Una plenitud de mediación y de gracia de Cristo Cabeza, participada por María en el misterio de su mediación materna, y por la Iglesia en el misterio de su mediación sacerdotal en la cual se ejerce aquella materna mediación, cuya raíz última está en la solidaridad de Cristo, en virtud del fiat de la Encarnación, con todos los hombres llamados a ser hijos de Dios, partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, primogénito entre muchos hermanos (Rm 8,29), en el seno maternal de la nueva Eva.

Trataremos por ello sucesivamente en tres apartados de esta temática fundamental: (A)/ De los fundamentos filosófico-antropológicos que permiten una cabal comprensión de la Iglesia, en sus diversos niveles de mediación antes apuntados, no como añadidos superfluos, -cuando no blasfemos, a decir de Lutero- sino en su verdadero sentido de participación que funda el "nosotros salvífico" de la Iglesia como "un todo uno colectivo" que subsiste como verdadera persona, -en sentido místico pero propio- que es la Esposa de Cristo. (B)/ Del "nosotros" eclesial de la salvación personal fundada en el misterio de la recapitulación en el nuevo Adán de la humanidad caída, único Mediador y Cabeza de la Persona mística de la Iglesia, su Esposa y (C)/ Del misterio de la maternidad sacramental de la Persona mística de la Iglesia, derivada de la mediación materna de María, participada -e indisolublemente unida a ella- de la única plenitud imparticipada de la Mediación capital de Cristo en esencial vinculación al "munus petrinum". A mi modo de ver -y siento que no suela advertirse- son los temas-clave del encuentro ecuménico de los discípulos de Jesucristo, que será un don del Espíritu Santo por María, o -lo que es imposible, pues la Palabra de Cristo se ha de cumplir necesariamente<sup>477</sup>- no será.

#### A - PRESUPUESTOS ONTOLOGICO-ANTROPOLOGICOS PARA LA COMPRENSION DE LA IGLESIA COMO PERSONA MISTICA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN.

Me parece capital, para una adecuada comprensión de la Iglesia como Esposa del nuevo Adán, entender de manera correcta la categoría de "persona", con toda la carga

---

<sup>475</sup> A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes, Munich 1931.

<sup>476</sup> K. BARTH, *Kirch. Dogm.* I, I; ZÜrich 1964, 8ed, VIII-IX.

<sup>477</sup> "Y al final habrá un sólo rebaño y un sólo Pastor" (Jn 10,17). El cumplimiento de esa profecía será la respuesta a la oración sacerdotal de Cristo, que es necesariamente atendida por su Padre ("ut omnes unum sint"... Jn 17,11). Cf el exhaustivo estudio bíblico y magisterial sobre el tema de J.de IGARTÚA *La esperanza ecuménica de la Iglesia*, en dos volúmenes, Madrid BAC. 1974.

ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos -en ésta, como en otras categorías de carga ontológica- la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es otra que la antropológica metafísica implícita en la Biblia, especialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio -y ya antes los Capadocios- cuya clarificación terminológica ilustró los Concilios de la época patristica y pasó luego a la gran Escolástica. La noción de persona es aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como "persona mística", en tres sentidos diferentes que precisaremos luego).

En lo que se refiere a la Iglesia, la reflexión teológica es más tardía 478. Empieza a hacerse un uso eclesiológico de la categoría "persona", inspirándose en S. Agustín, por los grandes teólogos del Medievo, que recapitulan el misterio de la Iglesia -evocado en la Escritura con imágenes pastoriles, agrícolas, arquitectónicas y antropológicas- con la expresión Persona mística, con especial referencia a la imagen antropológica de la Mujer esposa, "sin mancha ni arruga, santa e inmaculada (Ef 5,27), la Jerusalén de arriba, que es nuestra madre (Gal 4,26), que desciende del cielo ataviada como una esposa que se engalana para su Esposo (Ap 21,2), la nueva Jerusalén escatológica de los que están escritos en el libro de la Vida del Cordero, todos los elegidos o salvados. La salvación aparece así como un don de Dios, que solicita el don de la esposa en orden a la salvífica maternidad, según la ley de la alianza nupcial, categoría clave de la historia de la salvación -que no cesa hasta que se haya completado el último de los elegidos-.

Jacques Maritain ha propuesto la tesis de una subsistencia -o personalidad ontológica- sobrenatural de la persona de la Iglesia como un todo uno y universal, de orden creado, en cuya virtud la expresión "persona mística" no sería una simple metáfora o imagen, sino que debería entenderse en sentido propio, como un analogado estricto de la "noción analógica" de la persona. Según él, aun cuando la Iglesia subsiste naturalmente, como toda sociedad humana ("unitas ordinis"), de la subsistencia de sus innumerables miembros, forma parte de su "misterio" sobrenatural poseer además, esa otra subsistencia sobrenatural que presupone esta y la trasciende, en cuya virtud es una verdadera "persona mística", en sentido propio y formal -un analogado de la categoría de "persona"- que dá culto a Dios, que nos propone la verdades reveladas por El, que nos santifica por sus sacramentos, que habla, que enseña, que actúa. Una persona que tiene una "naturaleza" espiritual, con un alma -la gracia de Cristo-, y una vida -la caridad- que son participación de la vida divina, y un cuerpo inseparable de su alma, el vasto y complejo organismo visible que ha empezado a tomar forma desde la era apostólica y el tiempo de los grandes carismas.

Cualquiera de los miembros de este gran organismo, que estén más o menos animados por su alma (la gracia), o de su vida (la caridad), pueden perderse e incurrir en la muerte eterna, pero es imposible que ocurra en la Iglesia universal, que subsiste "una" en el tiempo y en el espacio como Esposa de Cristo, permanentemente "santa e inmaculada" (Ef 5,27), y Cuerpo de Cristo, Cabeza y Esposo, vivificado por el Espíritu -su alma increada- no sólo hasta el fin del mundo, sino para toda la eternidad en la Iglesia triunfante. (Bien entendido que esta última coexiste con la peregrina, siempre -durante el tiempo histórico de progresiva edificación del Cuerpo de Cristo en comunión con los

---

478 Cf H. de LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUNLEN, *Una mystica persona*, cit. Padernborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia.

bienaventurados llevados al estado de gracia consumada, y con la Iglesia purgante); hasta que en la plenitud escatológica del Reino consumado será la Jerusalén celestial formada por todos los elegidos.

Según Maritain, la razón formal de esa misteriosa subsistencia es que Dios ve la imagen de Cristo proyectada en esa multitud -según la medida de su transformación a imagen de su Hijo- imagen que la constituye en sujeto autónomo y subsistente a lo largo de los siglos y en la eternidad. Es así, en virtud de la individualidad de la imagen de Cristo, proyectada en ella, como recibe una subsistencia propia (como si se tratase -caso único y sobrenatural en el orden creado- de un individuo) por la que se constituye en persona, con una subsistencia análoga, con analogía de proporcionalidad propia, a la que corresponde a la naturaleza sustancial poseída por cualquiera de nosotros; de modo tal que trasciende la personalidad de todos los individuos que son sus miembros.

Maritain ha acertado en la intuición de fondo; el "sujeto" personal se constituye -tal es la categoría antropológica clave implícita en al Biblia- por la Llamada creadora de Dios a la existencia que la hace partícipe de su "aseidad". Nos llama a cada uno de nosotros a existir por nuestro propio nombre, y confiere así, a la naturaleza concreta de cada uno, una subsistencia que le constituye como sujeto o persona. "Llamando Dios Padre a la existencia a la Iglesia de su Hijo, confiere asimismo por esta imagen de su Hijo que ve en ella" (que proyecta, interpreto yo, en su obra de santificación cristificante -"conformes fieri imaginis Filii sui" Rm 8,29) "una subsistencia que constituye como sujeto o persona a un todo multitudinario de seres humanos" (y de los ángeles, en la medida en que forman parte del Cuerpo de su Hijo).

Sin embargo, a mi modo de ver, no es aceptable su manera de concebir el constitutivo de la persona como mera subsistencia sin advertir su dimensión relacional, no menos constitutiva de la misma, e incluso su razón formal, como tendremos ocasión de exponer más adelante. Además concibe la subsistencia -que en los supuestos dotados de inteligencia y libertad funda la personalidad- siguiendo la conocida teoría del Cardenal Cayetano (que hicieron suya adaptándola a su propio sistema Suárez y Leibniz) como un "modo sustancial"; algo así como un sello impreso en la naturaleza individual por el Creador, que la clausura como sujeto autónomo -en una especie de actuación emancipadora de otro orden que las determinaciones propias de la naturaleza- haciéndola capaz de ejercer la existencia como acto primero y de recibir los accidentes (en una errada interpretación del misterio del ser, que siendo acto supremo, no puede ser en ningún sentido potencia receptora).

Exponemos a continuación una recta filosofía de la persona -constitutivamente subsistente y respectiva- que en el analogado humano se realiza constituyéndose en su diversidad más radical como varón, mujer. En esta última se basa la Revelación bíblica, para ilustrar la historia de la salvación que culmina en el misterio de la unión esponsal de Cristo con la Iglesia, verdadera razón formal del misterio de la unidad de los dos en un sólo cuerpo, el Cristo total. Es en esta perspectiva como el tema tradicional del nuevo Adán y de la nueva Eva, muestra su extraordinario valor para acceder al misterio de la Iglesia, en relación a su arquetipo perfecto que es María, de cuya mediación materna -inseparable de la mediación capital de Cristo- participa. Sostengo que la persona mística de la Iglesia se forma, y se constituye como tal persona -en el seno materno de María, el molde<sup>479</sup> (más que modelo extrínseco) en el que se forma el Cristo total, Cabeza y

---

479 El Pseudoagustín llama a María "forma Dei", molde viviente del Unigénito de Dios, primogénito entre muchos hermanos, donde se "formó" la Cabeza del resto de la descendencia espiritual de la Mujer. San LUIS

miembros, por obra del Espíritu Santo. Es el misterio de la mediación materna de María, el verdadero fundamento de la subsistencia sobrenatural de la Persona mística de la Iglesia Esposa de Cristo, santa e inmaculada, llamada a cooperar con su Esposo y Cabeza en la Obra de la Salvación que ha entrevisto -e insuficientemente explicado- J. Maritain. Así tendremos ocasión de verlo en la tercera parte de este estudio.

## **1- La persona, síntesis de intimidad y apertura, como "distinctum subsistens respectivum".**

### **a.-"Distinctum subsistens": inmanencia.**

La filosofía clásica -de origen patrístico, fuentes greco-bíblicas, y formulación medieval- ha solido ver en la incomunicabilidad -interpretada desde ángulos visuales muy diversos -intimidad ontológica o totalidad clausa- un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales -y "a fortiori", los vegetales- no "obran", pues, por "sí mismos", -más bien son movidos que se mueven- ni por consiguiente, "son en sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El "distinctum ab alio" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evolución constante del Universo, pero no "supuestos" en sentido estricto.<sup>480</sup>

Solo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y

---

MARÍA GRIGNÓN DE MONFORT completa esa idea luminosa atribuida durante siglos al santo Doctor -en perfecta congruencia, por lo demás, con su eclesiología- de su conocida obra *El secreto de María* (Obras BAC. p.288) escribiendo: "cualquiera que se mete en este molde y se deja manejar, recibe allí todos los rasgos de Jesucristo". Alude en lenguaje popular y muy sugerente al misterio de la mediación materna de María. Hemos resumido aquí la tesis de J. MARITAIN, (*L'Eglise: sa personne et son personel*. Trad. esp. Desclée 1974), sobre la personalidad en "sentido propio" de la Iglesia, que no ha tenido extrañamente, el eco que hubiere merecido, quizás por una escasa atención a la Teología especulativa bastante común en la eclesiología.

480 Cfr. L.de RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad, Oredos, Madrid 1956, pag.320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pag.171. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, pag.5. En la edición póstuma de sus escritos de antropología *Sobre el hombre* (1988), su compilador -y presentador- Ignacio ELLACURÍA, silencia los escritos de la *Revista de Occidente*, (el cit y "el origen del hombre"), dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el el nuevo clima de libertad teológica del post-concilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una estructura meramente material de "notas-de" en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense, trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial liberacionismo que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri -no sin injuriar a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, (la cual hacen suya acriticamente algunos católicos), que acepta sólo como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusía, con exclusión de toda escatología intermedia. Cf. la declaración de 1979 de la Congregación de la doctrina de la fe sobre los recientes errores acerca de la escatología intermedia.

responsable que revela un ser subsistente -dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es persona ("distinctum subsistens in natura intellectuali"). Solo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

La subjetividad humana es una persona; "una sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo -no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones- no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. (El cogito de Descartes y sus varias repercusiones en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y antropocéntrica, se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica).

Pero además de sustante, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipostasis) que es "en sí". La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico ("rationalis naturae"). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio - como ocurre con el alma respecto al cuerpo- y respecto a toda parte 481. Es, en este sentido, "una totalidad clausa".

La subsistencia es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual, cuyo fundamento ontológico radical es -para expresarlo con lenguaje bíblico- la Palabra creadora de Yahvé que llama -voz en la nada- a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

### **b - "Relatio": trascendencia**

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional, que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres. Para muchos Padres griegos (San Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una relación de origen. "Nomen personae significat relationem", repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en la relación con un "principium originale". Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Victor llamó a la naturaleza sustancia, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex; y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la Personalidad divina como un relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana (imago Dei) de aquella respectividad subsistente. "Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de

---

481 Cf. A.MILLÁN PUELLES *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 pag.450s. Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J.FERRER ARELLANO, "Fundamento ontológico de la persona, inmanencia y trascendencia, en *Anuario Filosófico* sept 1.994.

quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres".<sup>482</sup>

Claude Tresmontant ha reeditado y comentado críticamente la obra de Laberthonière -que tanto se significó como modernista a principios de siglo-, *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec*, aparecida en 1904 (París, la Seuil, 1966). El autor se revela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocían el profundo realismo "relacional" de la Biblia, (cuyo eco aparecerá en la "Gaudium et Spes" (nn.12d,25,32. Cf.LG.9), en la antropología subyacente a los documentos magisteriales y a la catequesis de Juan Pablo II).<sup>483</sup> Muy atinadamente observa que: "Dios no está presente al mundo sólo como ideal, como ejemplar, como causa final, sino que está presente real y activamente como causa eficiente e incesantemente concurrente... y en consecuencia, la criaturas están vinculadas a El y entre sí no por una relación lógica, sino por una relación metafísica que prácticamente implica una relación moral".

Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, -tan olvidada por una interpretación unilateral de la sustancia que no veía en ella su dimensión constitutivamente relacional-, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción, del amor, es por ello reductiva, incapaz de contruir nada sólido y de valor duradero.

Por otra parte, como ha demostrado Voelke<sup>484</sup>, la innegable autarquía "sustancialista" de Aristóteles -ajena a la relación constitutiva- queda en parte corregida -con alguna incoherencia sin duda- en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la "persona" (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano). Según la definición griega de "prosopon", como máscara de un actor, distingue Panecio, cuatro "modos de ser" en este "papel" que "el hombre desempeña, como "naturaleza general", como

---

482 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. 1956, pag.357.

483 JUAN PABLO II comenta la antropología de la Constitución "Gaudium et Spes" (en la alocución a los jóvenes de Roma de 24-III-1994) en este mismo sentido. "La antropología cristiana no es sólo perfeccionista, y esto quiere decir que el hombre se hace hombre -se realiza- a través de la entrega de sí mismo a los demás". ("Con tal de que no se interprete esa fórmula -precisa el Papa- en sentido utilitarista, buscando los demás bienes como dones para sí mismo, en esa visión centrada en el propio yo que se basa en una filosofía inmanentista que comenzó con Descartes y se desarrolló tanto en la época moderna").

484 *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, trad. Vrin, 1961. Cf. en el mismo sentido AA recientes como ROUSSELOT, DE RAEYMAEKER. escribe J.DE FINANCE: "La relation est le ciment de l'Universe" p.211). Rouselot de Raeymaker, etc. "L'homme" n'est totalement soi qu'a la condition de ne pas rester en soi. On ne s'accomplit qu'en se dépassant; l'on ne se dépasse qu'en se rapportant... l'union mutuelle des êtres dans l'action est la condition et l'expresion de leur accord avec l'Etre". L'immanence affecte, chez le vivant, cela même qui, par nature, est tout orienté vers le dehors: la generation". (*Être et agir* p.243).

Para el sistema correlacionalista de Amor RUBIAL (cuya tesis nuclear se formula así: "el Universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos"). Cf. Carlos BALAÑAS, *El pensamiento de A.Rubial*. Madrid 1968). Un amplio estudio sobre la mal llamada -y pésimamente interpretada- relación trascendental (mejor llamada, "ordenación entitativa" o "relación constitutiva", predicamental (en sus conexiones con la primera) y lógicas, en J.FERRER ARELLANO, *Filosofía de la relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, la relaciones de derecho)*. Madrid 1963, cuya 20edición en Eunsa es inminente. Ahí sostengo la tesis de la no distinción de la relación predicamental con el fundamento. Esta es siempre dinámica. Las relaciones estáticas (identidad-idem: "unum in substancia"- y distinción esencial; semejanza -simile "unum in qualitate"- y desemejanza; e igualdad (aqual: unum in quantitate dimensiva"- y desigualdad), no son accidentales reales, sino relaciones lógicas fundadas en la realidad extramental. Cf.pp.239-256. La teoría Zubiriana de la respectividad la he estudiado en "Unidad y respectividades en Zubiri". *Documentación crítica iberoamericana de Filosofía*, 1963 pp.85-109.

"naturaleza propia" de cada uno o caracter, como "propia condición" fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su "función cara a los demás". Son cuatro respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, pero está implícito en su obra, como muestra este trabajo, que se aparta de la opinión usual, también de contemporáneos de la talla de Garrigou, LeGrange, Cuervo, Maritain, etc, que hacen suya la posición del Cardenal Cayetano sobre el constitutivo metafísico de la persona como mera subsistencia, interpretada esta a su vez como "modo sustancial" o término que clausura la naturaleza disponiéndola a ejercer el acto de existir, así como a recibir los accidentes que en él subsisten. Esta desacertada teoría impide, a mi modo de ver, una adecuada fundamentación, de radicalidad ontológica, que de cuenta de las dimensiones de la persona.

Se impone por ello emprender una reflexión que de cuenta cabál, a nivel de fundamentación radical, de los caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de substancia y relacionalidad; ambas constitutivas -a mi modo de ver- de la condición personal. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, (latente al menos, como decíamos, en la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II), cultivada por autores como K.Wojtyla, Ratzinger, y otros que citaré más adelante.

Sin embargo, se echa en ellos en falta, por lo común, una profundización formalmente filosófica de sus posiciones, expuestas casi siempre en tono ensayístico, como meros presupuestos antropológicos del discurso teológico, sin una suficiente justificación. Es la que trato de exponer a continuación, resumiendo una larga reflexión de más de treinta años -expuesta en otros escritos, aquí citados, de mayor holgura expositiva. Es muy de lamentar, la crisis actual de la Teología especulativa, pese a su importancia capital, como observábamos antes, en el diálogo ecuménico.

### **c - "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente.**

Incomunicabilidad y respectividad... )No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente -mejor diríamos, para que sea ella posible- debe declararse esencialmente y constitutivamente referida -religada- a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta -también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada- al cosmos irracional y a las otras personas. Sostengo la tesis de que es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente de la subsistencia de su perfección inmanente.

Un análisis fenomenológico de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto es connatural y necesitante la tendencia del hombre a la sociabilidad. En la esfera biológica depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad. El sexo se manifiesta por una diferencia indumentaria o de formas corporales. Pero no se puede definir esta profunda diversidad antropológica por

fenómenos secundarios: afecta ella a uno de los aspectos que hace posible la realización de valores biológicos (y aun morales como el amor paterno y filial) situados fuera del alcance de lo individual, que aun el mismo Poder divino sólo puede conceder y hacer accesibles a seres sociables. En la esfera económica de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir.

En lo que respecta a las esferas superiores de valor no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfecto sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es "persona" en función a toda la comunidad; y conquista su "personalidad" -esto es, el mérito y valor de su persona plenamente desarrollada- en y por la comunidad.<sup>485</sup> Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí<sup>486</sup>, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad. A la luz de estos análisis no solamente parece que la persona humana es "nihil per essentiam", sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un "yo" incomunicable, como un "nosotros": significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.<sup>487</sup>

Y no hablemos de la esfera de valores sobrenaturales que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. (A ellos me referiré después temáticamente, en el discurso formalmente teológico que comenzaré en el apartado siguiente sobre la Iglesia como persona mística, esposa virginal y fecunda del nuevo Adán). La Vida del más allá -incoada por la gracia- es realmente comunitaria: las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor. Dios ha llamado al hombre a la Salvación, respetando su constitución "comunional", no aisladamente sino constituyendo un pueblo. (Cf. C.Vat II, LG,9; GS,12d,25,32), que no es otro que la estirpe de la Mujer que tiene por Cabeza a Cristo.<sup>488</sup>

---

485 P.LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema. Es de gran interés en este contexto el libro de Julián Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid, 1993. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro ORTEGA, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Cf. los tres apasionantes volúmenes de sus Memorias.

486 Max SCHELER muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí, y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929, p.142 ss. A. MILLÁN PUELLES ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autociencia de la subjetividad humana: consecutaria o concomitante (inobjetiva), reflexividad originaria (quasiobjetiva) (la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y reflexión propiamente dicha (objetiva, que es retro-flexión sobre un acto anterior de conciencia). Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético su condición ontológico de realidad "fáctica" o impuesta y "reiforme" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico (*Estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967).

487 M. SCHMAUS, *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid, 1954, p.19. J.FERRER ARELLANO, *Introducción al tema de la relación, en Filosofía de la relación y de la ALTERIDAD*

488 G.THILS, *Teología y realidad social*, San Sebastián 1952, p.307. Ya en 1938, H.de LUBAC, se ocupa temáticamente de estos aspectos en *Catholicisme, les aspects sociaux du Dogme*, cit. Cf. también los AA. citados más adelante. Tratan del tema, con todo, en tono ensayístico, sin fundamentación ontológica..

En resumen: poco menos que nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros.

La vida comunitaria es, pues, constitutiva del ser de la persona. Así lo confirman los análisis precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo -de su personalidad- respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

Abandonemos, pues, ya la descripción fenomenológica y tratemos de fundamentar ontológicamente, en perspectiva trascendental, el porqué último de esta condición respectiva de la subsistencia personal.

## **2 - Orden de la participación en el ser, "analogía entis" y ontología relacional de la persona.**

Es la relación un tema profundamente metafísico, que se presenta al espíritu apenas intenta profundizar en la noción trascendental de ser, implícita en cualquier experiencia propiamente humana. Advierte en ella, en efecto, que el ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicompreensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del ser. No en el sentido de que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros). Pero la multiplicidad de entes subsistentes -sólo la persona subsiste en sentido fuerte, como veíamos antes- no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los entes. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la respectividad; pues fuera de su relación de pertenencia a ese orden, nada serían. Todos ellos están totalmente y constitutivamente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia).<sup>489</sup> El orden ontológico es, pues, una unidad relativa de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser -que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad- pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes subsistentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto -trascendental- que todos ellos participan. Es de todo punto preciso

---

<sup>489</sup> *De anima*, 6,2; *De pot.* 7,2,7. La esencia del ente infinito, por eso, se arranca del seno del acto de ser, restringiendo su soberana energía ontológica. Es la "diferencia ontológica" entre esencia y acto de ser.

admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, -que está absuelta de toda relación de dependencia-, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser.<sup>490</sup> Ahí está el fundamento de la cabal comprensión de la "analogía entis" que tanto disgusta a Barth, hasta el punto de ver en ella "el gran obstáculo para hacerse católico". Creo que esta "boutade" brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista -la "via modernorum", que condiciona reductivamente toda la "modernidad" postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo inmanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista -trascendente y relacional- de la tradición clásica -implícita en la Biblia- debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del "pensiero debole", no pasa de ser un sarampión pasajero, de irritante -y penosa- superficialidad originada por el "cansancio" escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes).

Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son, pues, absolutas. Repetimos: a despecho de su unidad subsistente -mejor diríamos, para que sea ella posible- debe declararse esencial y constitutivamente referida o religada a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta -también constitutivamente, si bien en una respectividad a aquella subordinada- al mundo y a las otras personas. La persona puede describirse, pues, como incomunicabilidad, si atendemos a su innegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio "este" acto de ser: es -solo en este sentido- clausura: un "en sí". Pero lo es en virtud del "acto de ser" mismo por el que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de respectividad -apertura o trascendencia- a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser. La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respecto creatural a Dios.

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un "siendo abierto": ni exclusivamente apertura racional -sin dimensiones entitativas- pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones dialécticas y existencialistas de la modernidad ya en fase crítica de derribo; ni clausura -ser absoluto e incomunicable- que, "además", se relaciona accidentalmente con los otros hombres; -siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el "acto de ser" señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones.<sup>491</sup>

---

<sup>490</sup> Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. TOMÁS, vide RAEYMAEKER o.c.; C.FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d' Aquino*. Turín, 1950. Cf. También J.FERRER ARELLANO, "sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea", *Anuario Filosófico* 1972, pp. 173-208.

<sup>491</sup> Los AA. cit en nt.18 se esfuerzan por superar el "autarquismo" de la interpretación de Maritain del Aquitanense, verdaderamente desafortunada, en el tema de las relaciones entre persona y sociedad. Así lo muestro en mi estudio *Persona y respectividad*, en t.XIII pp.126-139, de las ACTAS del *Congreso Mundial de Filosofía de México de 1963*.

### **3 - La subsistencia personal fundada en el respecto creatural constituyente de su esencial pertenencia al "nosotros", en un triple orden de relaciones: "ser-de", "ser-con" y "ser-para", cuya calidad configura nuestra verdadera personalidad.**

La referencia metafísica a los otros no es pues, solamente, accidental -consecutiva o adventicia- como suele decirse; es constitutiva de su ser mismo subsistente. La realidad de la persona es inseparable de la relacionalidad que ella irradia en todos los sentidos; en su subsistencia misma se identifica con esa respectividad, gracias a la cual se encuentra inserto en el orden ontológico de participación. Cada ser del Universo está, pues, situado entre los otros como una parte en el todo. El respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto el complejo entramado de relaciones que configuran -constituyéndola- la identidad de "personas" y "cosas", con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada por la Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Así, en cada hombre, la animalidad racional, no le es dada en abstracto, sino en "tal" concreta situación como esencia individual ("esse in") y como parte del mundo y miembro del cuerpo social ("esse ad") en tal coyuntura histórica.

Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "Homo religatus" por su respecto creatural constituyente originario; "Homo dialogicus", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la dimensión corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "Homo sapiens", por su constitutiva apertura al orden trascendental; "Homo viator", por su libre autorrealización ética heterónoma; "Homo faber et oeconomicus", por sus relaciones de dominio cuasi-creador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; "Homo historicus", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicosomática; y finalmente, "Homo ludicus", que en virtud de su condición "tempórea" - por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material-precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techne" -los griegos incluían en ella el arte y la técnica- y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omni-baricante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en al mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida.<sup>492</sup>

Una apertura a la Sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino nos permitiría profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La Realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunión de tres Personas en una sola Naturaleza. La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. La explicación teológica ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como "Relatio subsistens". El ser personal no dice en Dios, pues, nada "absoluto": no significa "estar desligado o encerrado en sí mismo", sino que consiste en apertura, comunión, es "esse ad" (relación); y son solamente las distintas clases y direcciones del "esse ad", (Generación activa

---

<sup>492</sup> Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, "Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970" profesado en la Universidad de Navarra.

(Padre), Generación pasiva (Hijo), Espiración pasiva del amor del Padre y del Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas.

Si el hombre -"imago Dei", según la tradición cristiana- es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de la relación del Amor Efusivo del Dios Creador, sino que él es íntimamente respectivo a los demás. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia e existencia; debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial -como el ser de las tres divinas Personas está "constituido" por su esencia una y común- a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad es el orden de participación en el ser, es una revelación especial de la gloria de Dios ("Circumincessio" trinitaria del Amor circumencesante de Dios Padre). Subsistencia no es sinónimo de algo cerrado. La persona no es sólo un misterio de posesión y de propiedad, sino que es también esencialmente un misterio de relación y de don, cuyo supremo modelo es la comunión de vida Trinitaria.

Consecuencia de lo dicho es que el reconocimiento del estatuto ontológico relacional de la persona se expresa en el amor, que no es otra cosa -en su sentido más radical- que "la expresión tendencial de una connaturalidad ontológica conocida" -en frase feliz de A. Millán Puelles-. Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente a sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc...) se expresa en el amor, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el respeto creatural a Dios Creador -expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente- sería un comportamiento "desnaturalizado". La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia -filiación- y a los libremente contraidos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en el "ser menos". Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de procreación, de amistad, y de producción. Todos hemos nacido de las relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores.

Nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual -ser y tener en sí, por sí y para sí- de la propia sustancia individual, sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.

En primer lugar las relaciones de filiación -de ser-por: nuestro ser es fruto de las generaciones precedentes. No toma conciencia de sí mismo, una vez puesto en el ser,

sino, sintiéndose ligado a las personas y al mundo por los que todo le ha venido, comenzando por la existencia. Son relaciones fácticas impuestas. Aceptarlas libremente con amor, es responder a un llamamiento, mantenerse en el sentido de la verdadera filiación -participada de la divina- hacia la perfecta autorealización. Quién las rechaza, se rechaza y se odia a sí mismo y al Creador.

En segundo lugar las relaciones de conjunción -de "ser- con": conyugales y convivenciales, en virtud de su ilimitada capacidad de libre conocimiento y amor, por lo que se relaciona con personas y cosas, comenzando por la libre determinación de la natural y mútua ordenación de los sexos. La historia humana y salvífica pasa por esa inefable experiencia de la comunión esponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la naturaleza sugiere como exigencialmente indisoluble, fiel y abierta a una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia; y que la Palabra ha puesto como el símbolo más expresivo de la historia de la Salvación -y de la eterna beatitud- en las diversas etapas de la alianza nupcial de Dios con los hombres, que culmina en el misterio de la Iglesia-esposa. Entre el encanto de los esponsales de Adán y Eva, punto de partida de toda la instrucción que Dios ha dado a la humanidad, hasta la consumación del amor beatificante de la nueva Jerusalén escatológica del Apocalipsis, toda esa larga "aclimatización" (S.Ireneo (cit. en CEC, n.53)) del hombre a Dios y de Dios al hombre que es la historia salvífica está relatada en la Biblia en términos de alianza nupcial, de desposorios de Dios con la humanidad, que preparan las nupcias de Cristo con la Iglesia en la Cruz salvadora.<sup>493</sup>

El tercer orden de relaciones es el cuasi-creador: de "ser-para". El hombre es procreador y capaz de construir libremente el mundo y su historia, de orientar su destino, de elegir ser "con y para" el Creador, o "sin y contra" El. Son las relaciones de producción

---

493 En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como "unidad de los dos" en "comunio personarum" en el matrimonio". "El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

La creación refleja el "movimiento" perpetuo de "circumcesión" trinitaria. Dios ha creado al hombre y a la mujer para vivir en comunión no para ilustrar las riquezas de la naturaleza humana, sino para manifestar al Segunda y la Tercera Personas de la vida íntima de la Comunión trinitaria. El Espíritu Santo es el Amor, la dulzura, la ternura, la fecundidad virginal de Dios. Y el Verbo de Dios es su imagen, su Sabiduría. Cómo sugerir el misterio de la "circumcesión" trinitaria sin esa experiencia de la diferencia de sexos que pone tanta conmoción y animación en el corazón humano? Estas reflexiones de G. de Nantes, cuyas lecciones de "metafísica total" he podido conocer policopiadas -de ellas me hago eco en el texto- me parecen muy sugerentes. Están en clara sintonía con la tradición de la teología del Oriente cristiano, expuesta por O. CLEMENT, *Questions sur l'homme*, Paris 1972 c.3.

Jose Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, en *Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia* (comunicación al Simposio de Teología 1994, Universidad de Navarra), subraya muy bien el carácter analógico de las expresiones de contenido sexual aplicadas a Dios. Pero creo que se equivoca cuando le atribuye sólo un sentido, en todos sus aspectos, simbólico o metafórico. No es el caso de la esponsalidad que de origen a la comunidad familiar. Según la tradición del Oriente cristiano que acabamos de recordar, el varón refleja especialmente al Hijo y la mujer al Espíritu Santo. Por supuesto que es muy superior de semejanza que la semejanza, pero -salvo la potencialidad aneja a la indigencia creatural- la esponsalidad es sobreabundancia comunicativa, "perfección pura" y manifestación de la comunión de la "Familia trinitaria". Por eso hay analogía ("similitudo dissimilis") fundada en la relación de dependencia a Dios Creador y Salvador, llamada en la filosofía clásica de atribución intrínseca, que se manifiesta -a su vez- en proporcionalidad propia, entre la Familia trinitaria y la familia humana, cuyo paradigma es la de Nazaret (llamada por la tradición "Trinidad de la tierra"). Y ello en el doble plano natural y sobrenatural de la Creación y el de la Salvación, que culmina en la alianza de Cristo-Iglesia, tipificada por la unión esponsal de María con Dios en el misterio de su fecunda virginidad. Cf. Blanca CASTILLA COTÉZAR, "¿Fué formada la mujer antes que el hombre?", *Annales theologici*, 6 (1992) 319-366 y sus estudios posteriores sobre las relaciones trinitarias, de gran interés ecuménico para superar el problema del "filioque".

y procreación por las que el Creador le invita a que se asocie a su creatividad como su libre cooperador con la triste capacidad destructora de entorpecer el plan originario y el gran gozo de contribuir a su realización o encauzamiento.

El entrecruzarse de estos tres órdenes de relaciones dan la medida del valor -constituyente- de cada persona; del logro o del malogro de su vocación personal originaria, de la dignidad (de hijo de Dios) a que está llamado. El hombre busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación ("ser-por"), de conyugalidad y convivencialidad ("ser-con"), y de procreación y producción ("ser-para"). Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, "conquista" la propia dignidad a la que está llamado, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista".

He aquí explicado en sus raíces metafísicas y en sus implicaciones psico-éticas, el por qué de la constitutiva apertura o trascendencia relacional de la persona que nos descubre la fenomenología de la situación humana. Ella es la verdadera razón formal de su perfección inmanente, del valor de la personalidad que cada uno conquista en una tarea ética de autorrealización en libertad por la libre aceptación del propio ser llamado a trascenderse en "comunidad" como respuesta- tendencia ontológica que es de la Palabra creadora -voz en la nada- que refleja la Comunidad trinitaria, del Yo, Tú, Nosotros.

He aquí también el fundamento antropológico radical del misterio sobrenatural de la Iglesia, como el "nosotros" indispensable en el que acontece la fe salvífica "personal".

Podemos concluir, pues, que la "apertura" o trascendencia relacional de la persona humana, es la razón formal de la "clausura" o subsistencia de su perfección inmanente. )Como no ver en ello algo así como un reverbero o pálido reflejo de las Relaciones subsistentes en la Comunidad de Vida trinitaria de su Creador, del cual es imagen?

"En la Cumbre" -decía el Pseudodionisio- el Uno se identifica con el Tres".<sup>494</sup> No es cierto, como quería Plotino, que el Principio originario sea el Uno. La unidad es tan originaria como la multiplicidad (si se toma en sentido trascendental); y la sustancia, tanto como la relación.<sup>495</sup> Esta afirmación capital expresa, justamente, "el misterio del ser", según la libre automanifestación que de él hace en la historia "El que es". Ella es la respuesta trascendente, sobrenatural y gratuita a la pregunta radical que plantea a la mente humana la "óptica apertura" (potencia obedencial) al misterio ontológico propia de la persona, que siendo "medio cosa" y "medio logos" es capaz, por su dimensión espiritual, de "vivir la infinitud del ser", según la afortunada expresión de Millán Puelles.

El Dios de la salvación sobrenatural confirma así su obra de la creación primera, "recreándola" en el "nosotros" salvífico de la "nueva creación en Cristo". "Lo mismo que hace de cada uno de nosotros, un ser único e inalienable -decía con su habitual brillantez el Prof. Alejandro Llano, rector de esta Universidad, en sus palabras de la sesión inaugural de nuestro simposio- eso mismo nos hace a todos seres constitutivamente sociales y sedientos de comunidad. Lo que constituye cada vida humana en una síntesis de intimidad y apertura, es lo que nos destaca de la naturaleza y nos permite atender a la amorosa llamada para ser y sentirnos hijos de Dios en la Iglesia de Cristo".

---

494 Cf J.DANIELOU, *Dios y nosotros*, Madrid, 1961.

495 Cf. J.RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, pag.147 s.

Dios llama a cada persona -única e inalienable- a la salvación por su propio nombre ("Ego redimi te et vocavi te nomine tuo" Is.43,1). Nadie se salva por nadie, porque nadie decide ni responde por nadie. En ese sentido la santidad es estrictamente personal, no comunitaria. Pero, a cada uno lo llama a la santidad en la convocación que congrega un Pueblo: "Quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo un Pueblo ("Sicut elegit nos in Ipso", Ef.1, 3) que le conociera en la Verdad y le sirviera santamente" (LG,9a). "El creyente no actúa, por eso, nunca sólo -escribe J.Ratzinger-; creer significa siempre salir del aislamiento". El acto de la fe teologal, libre respuesta a la llamada de Dios que se revela en Cristo, es siempre un acto eclesial de adhesión a aquellos que han sido llamados, al que corresponde un estructura social, en un "nosotros cristiano que trasciende al propio yo, cuyo último fundamento es que Dios mismo es un Nosotros"<sup>496</sup>.

Sólo desde esta antropología metafísica -personalista y relacional-, que está latente en la Biblia, se alcanza una recta inteligencia de la Iglesia como realización de la "economía salvífica" -y de la "Teología" del Dios que salva, que es Uno, pero no solitario- pues "así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la Salvación de los hombres y se llama Iglesia" (Clemente de A, Pedagogo, 1,6. Cf.CEC,760).

Se cumple así la ley de la nueva creación en Cristo que eleva al hombre respetando y potenciando su naturaleza -síntesis de intimidad y apertura- a una dignidad sobrenatural trascendente al dinamismo de su espíritu creado, pero respecto a la cual es, sin embargo, "obedencialmente" capaz; en tanto que, si bien es entitativamente finito, intencionalmente es infinito: capaz de vivir la infinitud del ser.

### **1 - Solidaridad de la humanidad con el viejo y con el nuevo Adán**

Habiendo decidido Dios -libremente, aunque muy en congruencia con apertura trascendental de la naturaleza humana- abrir al hombre el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó a nuestros primeros padres revistiéndolos de una gracia y una justicia resplandecientes (Cf. DV3, CEC n.84). Este don gratuito lo recibió Adán en el estado de justicia original no sólo para sí, sino para toda la humanidad, virtualmente presente en él como cuerpo único de un único hombre. Como cabeza de ese cuerpo, debía de haberlo transmitido a toda la estirpe humana, junto con la vida biológica que estaba llamado a suscitar del seno de Eva, la madre de los vivientes, a título de herencia sobrenatural gratuita. Pero "al levantarse contra Dios, pretendiendo alcanzar su propio fin sí al margen de Dios" (GS 13), transmitieron, de hecho, en el acto generacional, una naturaleza en "estado caído", (Cc. Trento, DS 1512) privada de aquella santidad y justicia originales; un pecado en sentido "análogo", pues es contraído y no cometido; no es acto, sino un estado (CEC 404) que la tradición ha llamado pecado original.

El nuevo catecismo cuestiona: ")Como el pecado de Adán vino a ser pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán "sicut unum corpus unius hominis" ("Como el cuerpo único de un único hombre", S. Tomás de A., mal, 4,1). Por esta "unidad del género humano", todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo, nuevo Adán (Cf. CEC,404).

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. El Beato Josemaría E. lo expresó en fórmula feliz: "no somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos

---

<sup>496</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, p.31. Cf. CEC 166 y 167.

parte de un mismo poema épico, divino". Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Escribe acertadamente J. Ratzinger "que recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece". El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo-mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "por" y del "para". Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios, (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba. (A la luz de lo dicho todo es obvio).

Por eso el pecado original no debe ser interpretado como mera transmisión biológica en una relación adventicia de dos individuos que, de suyo, están como aislados: "Hablar de transmisión es afirmar que nadie puede comenzar su existencia en un punto cero -como quería el idealismo alemán- sin relación con la historia. Todos vivimos dentro de unos vínculos que constituyen nuestra existencia concreta que es necesariamente ser-de, ser-con y ser-para. Nadie se halla en su estadio inicial sin relación alguna para realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades"<sup>497</sup>. Pero todos esos vínculos están constituidos por la relación original a la cabeza de la estirpe que ha sido perturbada por la ruptura de la alianza con Dios de Adán y Eva provocada "al levantarse contra Dios pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios" (GS 13,1).

Cada uno uno de los miembros de la estirpe humana está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, pues nace privado de esa alianza originaria que le hacía partícipe de la vida divina". El pecado le tiende la mano, y él lo comete. Con esto queda claro también que el hombre no se puede salvar sólo. Salvados, es decir libres y de verdad, sólo podemos estar cuando dejamos de "querer ser Dios" según una falsa imagen de Dios; cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y de la autarquía. Solo podemos ser salvos, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas". Y la relaciones interhumanas dependen de que la medida de la Creación esté en equilibrio.

Pero es ahí precisamente donde se produce la perturbación, porque el respecto creatural -la alianza originaria en su triple dimensión (natural, preternatural y sobrenatural) integrante del estado de justicia original prelapsario- ha sido alterada desde el pecado de origen. Por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador: sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo a nosotros en la "synkatabasis" de la Encarnación, "recapitulando" (cf Eph.1,10) a la humanidad dispersa tras el pecado de su cabeza: "omnes censemur in Adam donec recenseamur in Christo" (Tertuliano De anima,6). La capitalidad de Adán, al encarnarse el Verbo, no subsiste, pero tampoco se anula, sino que es traspasada, transfundida al hombre Dios; o mejor queda absorbida por la potencialidad avasalladora del nuevo Adán.<sup>498</sup>

De hecho, así aconteció; movido a misericordia, no interrumpió Dios su autocomunicación sobrenatural con el hombre. "Después de su caída alentó en ellos la

---

497 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, p.102.

498 J. RATZINGER. Ibid.Cf. L. MALEVEZ, "L'Eglise dans le Christ" , en *Rech. de ScincR relig.* 25 (1935) pp 492 ss; JM. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid 1946, pp, 393 ss.

esperanza de la Salvación con la promesa de la Redención -ya en las puertas del Paraíso (Gen,3,15)- y tuvo incesante cuidado del género humano" para restaurarle en la vida sobrenatural perdida (cf.DV,3) en el Arbol de Vida de la Cruz (cf. CEC 410).

La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice S. Juan en su Evangelio (Ioh 3,14). De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia".

"Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo". Este texto de Phil 2,5-7 es comentado por el Cardenal Ratzinger en esta perspectiva: "Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, El es realmente <<como Dios>>. Pero este "ser como Dios", es la divinidad en su "ser-Hijo". <<El Hijo no hace nada desde sí mismo>> (Jn, 5,19.30). No tiene nada propio. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en el sentido contrario: se convierte -en su humanidad asumida- en la total dependencia, en "el siervo". El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo-dios y se encuentra por ello bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. "Si coméis de él (si negais los límites creaturales) ciertamente moriréis". Y como Cristo el Redentor, no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida, para "reunir los hijos de Dios dispersos" por el pecado, "al atraer todo hacia sí", restaurando el orden relacional.499

Entonces, ¿por qué Dios ha permitido, tolerado la caída? Para construir con las ruinas del primer universo, del universo de la gracia adámica, del <<universo de la creación>>, un universo más elevado, más misterioso, más divino, el <<universo de la gracia crística>>, el <<universo de redención>>. El primer universo estaba centrado en Adán, que era un puro hombre y no debía conocer la muerte. El segundo universo está centrado en Jesús, que es Dios, conocerá la muerte y sus amarguras, para entrar en la resurrección. En el primer universo no tenía parte el mal; en el segundo universo, la parte del mal, que es inmensa, está vencida por un amor más inmenso todavía.500

Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. "El Hijo del hombre nacido de mujer -escribe S.Ireneo- recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció", en cuya victoria asocia a la Mujer, que es con El también "causa salutis".501 Es la raíz del misterio de la Iglesia, el Cristo total "una persona mística" -en uno de los tres sentidos que vamos a precisar- constituida a su vez -es el misterio por excelencia, el núcleo del misterio de Cristo- por la fecunda unión sponsal de dos personas en un sólo cuerpo (Ef 5,27): la Persona del Verbo encarnado, el nuevo Adán, Cabeza y Esposo, y la persona mística de la

---

499 J.RATZINGER *Introducción al Cristianismo*, Barcelona Herder, p.214. Cf. pp.150 ss. *Creación y pecado* Ibid. Cf. P.RODRÍGUEZ "Omnia traham ad meipsum". *El sentido de Juan 12,32 en la experiencia espiritual de Mons Escrivá de Balaguer*, en *Romana*, 1991, n.13 pp 331 ss. Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, passim.

500 Charles JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, Rialp. p.136 ss.

501 *Adv. haereses*, 5,21,1). "Mystice autem per nuptiae intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae... et illud quidem matrimonium initantium fuit in utero virginali". Sto. TOMÁS, *In Ioam.2, 1.1, n.1.*

Iglesia, que nace de su costado, y de la espada de la Mujer, como nueva Eva. Pero el principio originario de este misterio comienza -es la afirmación de S.Ireneo y de toda la gran patrística griega- en el "fiat" de la Encarnación, por la íntima solidaridad que establece el Verbo encarnado como nuevo Adán con toda la humanidad en el seno de María la nueva Eva, formando con ella "quasi" una persona mística. He aquí un tercer sentido de la misma expresión, que emplea S.Tomás de Aquino interpretando esta tradición patrística. (La estirpe física de la Mujer, Eva -recapitulada por el nuevo Adán en su seno como nueva Eva. Ahí está el fundamento más radical de la maternidad de María respecto a la Iglesia, que estudiaremos más adelante, en la tercera parte de este escrito).

## **2 - Mutua relación entre los tres sentidos de la expresión "persona mística" referida a la Iglesia: en su fundamento originario, en su fundación ontológica como Esposa de Cristo -sacramento de salvación hasta su consumación escatológica-, y en su "fin", como cuerpo místico del Cristo total, Cabeza y miembros.**

La tradición teológica ha designado con la misma expresión, persona mística, este misterio de unidad y distinción que es la Iglesia, como misterio de comunión con Dios y de los hombres entre sí, en tres perspectivas complementarias.

a - La primera -solidaridad con el nuevo Adán en el seno de la nueva Eva- hace referencia al fundamento originario de la Iglesia como fruto de la doble misión del Verbo y del Espíritu con la fuerza del Altísimo que los envía, al llegar la plenitud de los tiempos, cuando cubre a María con su sombra. Es el momento de la constitución del ser teándrico de Cristo Mediador, Cabeza potencial del organismo de salvación que será el cuerpo de Cristo -Cabeza de la Iglesia- formalmente constituida como tal en la consumación de la Obra redentora en la Pascua del Señor.

San Ireneo y los padres griegos de la gran época patrística son la fuente de inspiración de "GS 22", que hace referencia a este tema: "En la Encarnación Cristo se unió en cierto modo a todo hombre". Esa unión de todo hombre con el Verbo encarnado no debe interpretarse como una especie de santificación "por contagio", que haría inútil el bautismo y la Iglesia institución en la línea de un falso cristianismo anónimo. Alude el Concilio precisamente a esta solidaridad de Cristo con los hombres en cuanto asume el papel de cabeza desempeñado por el primer Adán, formando con ellos como una "persona mística" (S.Th III,48,31),<sup>502</sup> para hacer así posible la Redención por vía de satisfacción. Es, pues, una capitalidad a título de presupuesto de la Redención, distinta (como la virtual de lo actual) de la capitalidad que le compete respecto al cuerpo místico que surge del costado abierto de Cristo, como consecuencia de su acción redentora, consumada en el misterio pascual y actualizada progresivamente, por la fe y los sacramentos, en aquellos hombres que reciben libremente el fruto de la Redención ya realizada.<sup>503</sup>

---

<sup>502</sup> Cf A.ORBE, *Parábolas evangélicas de San Ireneo*, Madrid BAC 1972, t.II, pp, 117-177. "Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros". El tema de la solidaridad con la humanidad del viejo y del nuevo Adán puede verse tratado en J M BOVER, *Teología de S.Pablo*, cit.Madrid, 1960, L MALEVEZ "l'Eglise dans le Christ" *RSR*, 1935, entre otros. No es una mera unión moral, como opinan los AA como Saltier.

<sup>503</sup> Cf. J.H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, París 1986, p.441. P.PRAT, *Teología de S. Pablo*, II, pp. 235 ss. OCÁRIZ, MATEO SECO, RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 1991, pp.278 y 386.

b - La Iglesia formalmente constituída, es, pues, la persona mística -en su segunda acepción- del Cristo total, cabeza y miembros, considerada en el misterio de su profunda unidad y mutua inmanencia de la cabeza y el resto del cuerpo, que vive de la plenitud desbordante de la capitalidad de Cristo.<sup>504</sup> Pero no debe ésta entenderse como una redundancia o comunicación vital meramente pasiva, sería una interpretación meramente organicista, pues, no forman una misma persona en sentido ontológico, cabeza y miembros, sino en sentido metafórico.

c - De ahí la necesidad de tener en cuenta el aspecto fundamental al que alude la imagen de la Esposa que supone una alteridad personal respecto al Esposo. Su función en orden a la fecundidad, no es meramente pasiva, pues debe cooperar con el don de la Esposa el amor donante del Esposo. A ella hace inmediata referencia la otra tercera acepción de la expresión "persona mística": la esposa del nuevo Adán, que como Eva del costado del primer Adán, brota en el sueño de la muerte, de su corazón traspasado -y de la espada de la Mujer, a El asociada- en la consumación del Sacrificio Pascual. Es la Iglesia que la Tradición designa también como nueva Eva, porque a imagen de la Mujer-María, participa de su fecunda virginidad.

Son, pues, tres acepciones diversas de la misma expresión "persona mística" las que encontramos en la tradición teológica. La primera (a) hace referencia a la solidaridad del linaje físico de Eva con el nuevo Adán en el seno de la nueva Eva en el "fiat" de la Encarnación. Su consentimiento a concebir en su seno al Dios redentor es el fundamento radical de su maternidad espiritual respecto a la Iglesia. A ella alude S. Agustín en su famosa sentencia: "Ecclesia in illo petiebatur quando pro Ecclesia petiebatur"; es decir, estaba virtualmente presente en El como Cabeza potencial de su Cuerpo místico. Pero, como señalamos antes, la Iglesia en sentido propio y formal -la persona mística Esposa santa e inmaculada del nuevo Adán- no surge hasta el misterio Pascual (c), que es el momento originario de su ontológica fundación. Gestada en el sueño de la muerte en el Calvario, es dada a la luz en Pentecostés. A ella alude S. Agustín cuando escribe: "Moritur Christus ut fiat Ecclesia, mortuo Christo".<sup>505</sup> Es el misterio de la Iglesia-Esposa, que adquiere el nuevo Adán en la Cruz con el don de su vida, que nos merece el don del Espíritu Santo, para embellecerla con dones jerárquicos y carismáticos por los que la hace

---

<sup>504</sup> Hay una inclusión recíproca, una mutua compenetración de Cristo y los cristianos: "nosotros en Cristo" (fórmula paulina repetida 164 veces, 35 de ellas en la Carta a los Efesios) y "Cristo en nosotros", haciendo de todos uno en la Iglesia cuerpo de Cristo: "todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal. 3,27-28), invadidos por la plenitud de la vida de quién ha sido constituido en el día de la Resurrección -"el octavo día" de S. Agustín, en que hace nuevas todas las cosas- en Espíritu vivificante que nos hace partícipes de su muerte y resurrección", que muchos, siendo realmente muchos, tengan sin embargo una sola vida en El, tal es precisamente del misterio del Cuerpo místico" (Cf. Y. CONGAR *Chrétiens desunis* p.71). "Mientras que al octavo día de su vida recibió la señal de le hacia pertenecer a una nación", en el misterio Pascual -como al octavo día de la nueva creación en Cristo que todo lo renueva- surge el hombre universal. "Sobre ese hombre universal podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros". (Cf F. X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona Herder 1967, p.160). Constituido Cabeza de la humanidad en la Pascua "ha hecho saltar todas las barreras que nos separaban". Ya no hay "muros de separación -circuncisos e incircuncisos-, una nueva estirpe acaba de nacer que está más allá de todas las divisiones humanas, el genus christianorum, la raza de los hijos de Dios unidos al Padre en Cristo por obra del Espíritu". Cf L CERFAUX, *la theologie de l'Eglise*, p.192.

<sup>505</sup> Estos y otros textos de San Agustín pueden verse comentados en M.J. SCHEEBEN (*Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1960 p.481), que ve en el misterio de acción redentora de Cristo un influjo sobre la naturaleza humana en cuanto tal. Influjos que no es sólo moral (que solicita a Dios conferir la gracia) sino físico y dinámico, en cuya virtud dispone al hombre a recibir la gracia. Para su recepción de hecho es precisa la libre aceptación personal, por la fe y los sacramentos, del don salvífico. De manera parecida se expresan AA como P. GLORIEUX, AA. PIOLANTI, J. GALOT, D. SPADA. Cf. P. O'CALLAGAN, "La mediación de Cristo en su Pasión", en *Ser. Theol.* 18 (1986) pp. 786 ss.

partícipe, como nueva Eva, de la fecunda virginidad de María. Está llamada a unirse con su Cabeza y Esposo, engendrando así uno por uno los hijos de Dios dispersos por el pecado, convocándolos en un único Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo, con el cual forma, la persona mística del Cristo Total (b), cabeza y miembros; el cual comprende, en su consumación escatológica, toda al estirpe espiritual de la Mujer hasta el último de los elegidos, cuando "Dios sea en todos" (1 Cor 15,28) en un universo transfigurado.

De esas tres acepciones sólo la tercera (c) realiza la noción de persona -tal y como fue precisada, en su fundamento ontológico, en el apartado anterior- en sentido análogo, pero propio y formal, no meramente metafórico, como los otros dos. Así lo ha intuído justamente J. Maritain como lo veíamos en el la primera parte de este estudio. La Iglesia, Esposa de Cristo posee, en efecto, una subsistencia sobrenatural de un todo uno y universal -que trasciende y se añade a la que naturalmente recibe de sus miembros, como en las demás sociedades- que es ontológicamente distinta de la de su Esposo y Cabeza, pese a la íntima compemetración vital de ambos en un sólo cuerpo.

De este tema trataremos en el apartado siguiente dedicado a la mediación materna de María, pues en ella se encuentra precisamente el fundamento ontológico inmediato de esta misteriosa personalidad sobrenatural, constituida por su relación no meramente apropiada, sino propia con el Espíritu Santo, que la "conforma" a imagen de Cristo -haciéndola partícipe de su plenitud desbordante de Mediación y de Vida- en y a través de María. Por ello, como veremos, la razón formal próxima de la subsistencia sobrenatural de la Iglesia es la relación de ejemplaridad y física-dinámica (de eficiencia instrumental materna) con María, que la hace -a imagen suya como nueva Eva- partícipe de la trascendente santidad inmaculada y de la fecunda virginidad de la "llena de Gracia". Una vez más, la relación es la razón formal de la subsistencia personal de la persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. En ella -la Iglesia Católica- "subsiste" el Cuerpo místico de Cristo como instrumento universal y arca de salvación.

He aquí el misterio del "nosotros" de la Iglesia contemplado en su fundamento radical, la Encarnación; en su constitución formal, como Esposa y Cuerpo de Cristo, instrumento maternal- cuasi sacramento de salvación universal de la humanidad rescatada en la Cruz salvadora-, y en su fin, la recapitulación de los hijos de Dios (los elegidos) dispersos por el pecado, que no se alcanzará plenamente hasta la plenitud escatológica del Reino. Tal será el Cristo total consumado, la persona mística en la perspectiva de la causalidad final -la primera en la intención y la última en la ejecución- pues "así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia", según la feliz fórmula, que antes citábamos, de Clemente de Alejandría (Pedagogo I,6).

### **C - EL MISTERIO DE LA MATERNIDAD DE LA PERSONA DE LA IGLESIA, NUEVA EVA ESPOSA DEL NUEVO ADAN, DERIVADA DE LA MEDIACION MATERNA DE MARIA.**

Sabido es que el tema de la "nueva Eva" aparece en la Tradición unas veces referido a María, (desde el siglo III con S. Justino), y otras veces a la Iglesia (desde la segunda epístola de Clemente). Ambas referencias son prácticamente contemporáneas y

coexisten incluso dentro de los escritos de un mismo autor, como es el caso de Tertuliano. C. Pozo 506 ve en este uso de un mismo título un índice claro del convencimiento de que ambas, María y la Iglesia, tienen una función de cooperación activa en la obra salvadora de Cristo -nuevo Adán- pero con diversa perspectiva. La Iglesia -como nueva Eva- se sitúa en la Tradición en la perspectiva en una colaboración de la Iglesia en la redención aplicativa, pues en cuanto esposa de Cristo y madre de los cristianos concurre instrumentalmente en la distribución de las gracias de la redención, En el caso de María, sin embargo, el acento se coloca en su colaboración a la obra misma por la que esas gracias se adquieren (redención adquisitiva), con el "fiat" de la Encarnación que continúa hasta "la hora" del Calvario, que no cesará ya hasta la consumación escatológica de la Obra de la Redención, cuando se complete el número de los elegidos.

Poco a poco el hecho de que un título común -la nueva Eva- se aplicara a dos figuras diversas, tenía que llevar a reflexionar sobre ambas, y a compararlas entre sí. A los dos paralelismos tradicionales Eva-María y Eva-Iglesia se va a añadir un tercero Eva-Iglesia. El resultado de esta reflexión comparativa fue de gran importancia: se toma conciencia de que María, paralelamente a la Iglesia, tiene también una función en la aplicación de las gracias. Esta toma de conciencia contribuyó decisivamente en la consolidación y desarrollo del culto a la Santísima virgen, iniciado antes de esta reflexión. El punto de partida de esta comparación explícita hay que colocarlo en San Ambrosio, y su desarrollo temático en San Agustín, que elaboró los elementos fundamentales que concluyeron al descubrimiento teológico de María como arquetipo perfecto y Madre de la Iglesia, que refleja su condición inmaculada y participa de su virginal fecundidad materna en el misterio de su sacramentalidad salvífica.

### **1 - "María Madre de la Iglesia", como título síntesis del doble aspecto, personal y social, de su maternidad espiritual.**

Se ha señalado a menudo<sup>507</sup>, que durante la celebración del Concilio Vaticano II la persona y la obra de María fue objeto de dos enfoques diversos que se habían mostrado ya en el Congreso Mariológico de Lourdes (1958), en el que fue prácticamente imposible superar la dualidad, o, más exactamente, el enfrentamiento. El Concilio Vaticano II, en cambio, llegó, seis años después, a una síntesis equilibrada.

El eclesiotipismo considera a María primariamente en función de la Iglesia: como su figura, su prototipo, como su Hija más excelsa, su encarnación más sublime. Según este enfoque eclesiotípico, la Virgen es totalmente inmanente a la Iglesia y de ninguna manera, sobresale por encima de esta Iglesia, considerada en cuanto comunidad compuesta de hombres. El eclesiotipismo admite sólo la cooperación de María en la Redención subjetiva -incluida la suya propia, que implica la recepción por María del tesoro redentor para toda la Iglesia (Semelroth)- pero no en la redención adquisitiva, en contra de la tradición más antigua de la Nueva Eva, que es también, como asociada a Cristo, "Causa salutis" (S. Ireneo). La expresión comprendida en este enfoque eclesiotípico de la mariología es el concepto de María como hija de Sión, es decir,

---

506 C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1986 p.125s.

507 Cf. p.ej. R. LAURENTÍN, *La question mariale*, París 1964. C. POZO, *María en la Escritura y la fe de la Iglesia*, cit. e.I. A. BANDERA, *La Virgen María y los sacramentos*, Madrid 1978.

miembro de la comunidad de salvación y encarnación eminente de los privilegios otorgados a esta comunidad.

El cristotipismo, por el contrario, relaciona a María directamente con Cristo y con su misión; y, ya por principio, tiende a ver en María una participación de los privilegios y misterios de Cristo, en virtud de la cual actúa subordinadamente a Cristo sobre la Iglesia universal y sobre cada uno de los hombres que la componemos, con ejemplaridad e influjo maternal en la donación de la gracias que ha contribuido a adquirir asociada a la obra salvífica de su Hijo.

El Concilio Vaticano II se sirvió de las aportaciones de ambas tendencias en admirable equilibrio. El influjo principal del eclesiotipismo se manifiesta en su proclamación de María como "excelsa Hija de Sión" con la clara intención de destacar los vínculos que existen entre María y la comunidad de donde procede, la cual es designada con éste nombre simbólico de Sión. Sin embargo, la orientación fundamental del Concilio Vaticano II en el tema mariano es netamente cristotípica. Si la Virgen representa a la Iglesia, si es su modelo y su figura sí puede ser proclamada la Hija de Sión, y, es en virtud de su relación única con Cristo por su predestinación a ser la Madre del Redentor.

La íntima unión de María con Cristo, fundada en su divina maternidad, que la constituye en mediadora maternal "en el Mediador", es la razón de su presencia salvífica de ejemplaridad y de real influjo materno en la Iglesia -y a través de ella, que participa de su maternidad- en cada uno de los hombres a los que quiso Dios salvar no aisladamente, sino constituyendo un pueblo (Cf. LG,9; GS,25), respetando y asumiendo su constitutiva condición comunitaria: sólo se es "yo", en y desde el "nosotros".

Se ha dicho acertadamente que el Concilio Vaticano II ha sido el concilio de la Maternidad espiritual de María, como el de Efeso fue el de su divina maternidad, porque compendia en el concepto de influjo materno, todos los vínculos que unen a María con la Iglesia, íntimamente unida a su Hijo "en la restauración de la vida espiritual de las almas" (LG,61)

Esta insistencia del Concilio en la maternidad espiritual tuvo un intrínseco complemento en la proclamación de Pablo VI al final de la 30 sesión del Concilio de María como Madre de la Iglesia, que expresa en síntesis maravillosa el singular puesto de la Virgen en ella. Se ponía así a plena luz la armoniosa integración de las dos tendencias mariológicas logradas en el C.VIII de la "Lumen Gentium", pero que precisaba de esta explicitación del título, que no fue recogido en el texto de la Constitución conciliar por reticencias minimistas debidas a prejuicios de escuela de la tendencia eclesiotípica.

Pero al gran avance en el fundamento mariano de la Iglesia está en las perspectivas abiertas por la Encíclica "Redemptoris Mater" de Juan Pablo II. El horizonte eclesial de la reflexión teológica de Juan Pablo II en la Encíclica RM está presente en toda ella, según anuncia su título; "María en la vida de la Iglesia peregrina": desde su I parte, que presenta la ejemplaridad de la peregrinación en la fe, del "fiat" a la Cruz, como razón formal de su cooperación a la obra salvífica de su Hijo -y de su presencia en el pueblo peregrino, tema de la II parte- hasta la reflexión final sobre su influjo maternal, ejemplar y efectivo, sobre la Iglesia, propio del ejercicio de la mediación materna, en la parte III. En ella el Papa expone su reflexión personal en plena continuidad con la doctrina del Vaticano II, pero explicitando muchas de sus virtualidades.

La relación de María hacia la Iglesia es de ejemplaridad o figura arquetípica (RM 41-44). Pero "María no es sólo modelo y figura de la Iglesia sino mucho más (RM,44): es Madre de la Iglesia y con la Iglesia, que recibe de ella una incesante cooperación maternal de intercesión y distribución de las gracias que ha contribuido a adquirir, en las que se hace concreta y vital su mediación materna. Este influjo materno alcanza a cada uno de los hombres llamados a la salvación, precisamente en cuanto es Madre de la Iglesia toda, como una mística persona que refleja su imagen.

#### **a - Fundamento cristológico de la mediación materna de María respecto a la Iglesia.**

María es, pues, mucho más que tipo o modelo de la Iglesia: es Madre de los hombres, en y a través de la maternidad de la Iglesia, en la cual, "se derrama su maternidad", en virtud de su cooperación en la restauración de la vida sobrenatural (RM, 24). Su fecundidad de esposa de Cristo brota de la fecundidad de María. Una sólo fecundidad que se desarrolla a través de dos tálamos, el de María y el de la Iglesia. La maternidad de la Iglesia, pues, se lleva a cabo en continuidad y dependencia de la mediación materna de María; la cual se funda, a su vez, en la única fuente de mediación que es la plenitud de Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5).508

Cristo hombre se constituye en Mediador en virtud de la unión hipostática, en cuanto le capacita para ejercer su misión redentora como Sacerdote, Profeta y Rey, con la consiguiente plenitud de gracia y de verdad que ella postula y de ella deriva. De manera análoga, María se constituye en mediadora nuestra por su asociación al orden hipostático en virtud de su maternidad divina adecuadamente considerada; es decir, en cuanto, teniendo en cuenta el fin salvífico de la Encarnación redentora, al que se adhirió María con su libre consentimiento de Nazaret al Calvario, queda constituida en corredentora nuestra, con plenitud de gracia en orden a cooperar a la restauración de la vida sobrenatural: "Si ella fue la primera en experimentar en sí misma los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo" (evidente alusión a la redención preservativa por la que fue inmune al pecado original -ya en la Anunciación había sido saludada como "llena de Gracia"-) "fue para disponerla a ser digna Madre de Dios Redentor en cuanto tal; es decir, "para cooperar con Cristo, único mediador de la salvación humana. Y tal cooperación es precisamente esta mediación subordinada a la mediación de Cristo" (RM,39). "Su plenitud de gracia"... la preparaba cada vez más a ser para los hombres "madre en el orden de la gracia". Esto indican, al menos de manera indirecta, algunos detalles anotados por los Sinópticos (cfr.Lc 11,28; 8,20-21; Mc 3,32-35; Mt 12,47-50) y más aún por el Evangelio de Juan (cfr 2,1-12; 19,25-27). (Cf RM,39cd que he estudiado detenidamente en otro lugar).

A este respecto dice Santo Tomás que Dios da la gracia a cada uno según el fin para el cual lo escoge (S.Th q.27 a.5 ad 1 y passim). Y una gracia de la Corredentora sin esta ordenación divina al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado de los demás sería un verdadero contrasentido. Según el principio paulino (Cf.1 Cor.12,4) de que a cada función específica dentro del Cuerpo místico de Cristo corresponde una gracia también específica, en María -a semejanza de Cristo- había una gracia no sólo para su santificación propia, sino también para la santificación de todos los demás. Continuando la analogía con Cristo, si su gracia se denomina "gracia capital" -de una plenitud absoluta- (porque en

---

508 Cf. P. PARENTE, *María, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1987, que sostiene, con razón, que la materna mediación de María es vivida especialmente en la Santa Misa, como fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia. J.A.de ALDAMA, "Eucaristía y Maternidad divina" en *Scripta de María* 1978, 37-58.

virtud a su ordenación al mérito de la gracia para los redimidos y a la satisfacción por el pecado, trasmite la vida divina desde El, que es la Cabeza, a todos los miembros del Cuerpo Místico), la gracia específica de María ha sido acertadamente denominada "gracia maternal" -de una plenitud derivada y relativa-, que expresa con propiedad la misión singular de influjo en la regeneración de los hombres. Así como Cristo es en todos y para todos Mediador, Cabeza y origen vivificante de la humanidad, así María es en todo y para todo Madre en el orden de la gracia",<sup>509</sup> Mediadora en el Mediador.

El origen y fundamento más radical de la maternidad de María respecto a la Iglesia está en la íntima solidaridad que el Hijo de Dios establece con toda la humanidad desde el mismo instante en que empieza a ser hombre en el seno de la Virgen la nueva Eva, como señalábamos antes. Por la solidaridad de toda la humanidad con Adán "entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte...incluso sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán" (Rom 5,12-14). De modo similar y con mayor fuerza, por la solidaridad con Cristo, el nuevo Adán, podrán los hombres "recibir en abundancia la gracia y el don de la justicia" (Rom 5,17). El "Hijo de Dios, como subraya el Concilio Vaticano II, mediante su Encarnación se ha unido en cierto modo a todo hombre" (GS,22). Pero como ha señalado Juan Pablo II no se trata de un hombre "abstracto", sino real, del hombre "concreto", "histórico". Se trata de "cada" hombre...en su única e irrepetible realidad humana.<sup>510</sup>

María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la libertad y generosidad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ése Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quién todo fue hecho que venía a recapitular en sí a todos los hombres a los que se unió en radical solidaridad, capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual.<sup>511</sup>

El "fiat" de la Encarnación es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que no puede distinguirse adecuadamente del concurso que prestará más tarde en le Calvario. En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el "ecce venio" (Heb. 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el "ecce ancilla" (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la

---

<sup>509</sup> De esta ordenación divina de la gracia de María a merecer la gracia y a satisfacer por el pecado de los demás, deduce el P. CUERVO, en sus actos corredentivos, un valor de verdadera condignidad, tanto en el mérito de la gracia como en la satisfacción por el pecado, inferior al de Jesucristo, que es de justicia estricta, pero superior al nuestro que, tratándose de los demás, sólo podemos merecer para ellos la gracias con un mérito congruo. La Virgen pertenece, en efecto, a un orden muy superior al nuestro, hipostático relativo, e inferior al de Jesucristo, que es el hipostático sustancial, (Cf. Cuervo, *Maternidad divina y corredentora mariana*, Pamplona 1967; B.LLAMERA, "El mérito corredentivo de María", *Est.Mar.*, 1955,p.83s). Cf. IBÁÑEZ-MENDOZA, *La Madre del Redentor*, Madrid 1984.

<sup>510</sup> *Redemptor hominis*. AAS (1979) 283. Gracias a esta solidaridad se lleva a cabo entre Cristo y la humanidad el "admirabile commercium", por el cual Cristo carga sobre sí con todo el cúmulo de pecados de los hombres, satisfaciendo infinitamente por ellos ante el Padre, y los hombre podemos ser interiormente renovados por la gracia de Dios y ser "constituidos justos" (Rom 5,19), cuando se nos aplican los méritos de la vida, pasión y muerte del Señor (Conc. Trento, Denz.792a-800).

<sup>511</sup> Sería un error interpretar aquella "unión, en cierto modo, con todo hombre" -de todos- en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva por contagio, como ya advertíamos antes. No es ese tampoco el sentido de la conocida expresión de San Pío X ("Ad diem illud" Marin, n.487): "María al llevar en su seno al Salvador, pudo decir que llevaba a cuantos tienen la vida por el Salvador". Cf. infra, B 2a.

cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada.<sup>512</sup>

Juan Pablo II acuña una denominación sumamente sugestiva para designar el momento culminante de ese alumbramiento: el testamento de la Cruz (RM23), pues es entonces cuando tiene lugar la proclamación de la maternidad espiritual de María, entregada como madre a los discípulos, todos y cada uno representados por Juan (RM21). "Me amó y se entregó por mí" (Gal. 2,20). "La maternidad determina siempre una relación única e irrepetible entre dos personas: la de la madre con el hijo y la del hijo con la madre" (RM 44). La irrepetibilidad de esta relación de María con cada uno de sus hijos, se subraya por el hecho de que la nueva maternidad de la Madre del Señor, haya sido expresada en singular, refiriéndose a un hombre: "ahí tienes a tu hijo". Es conocido el comentario de Orígenes: "no dice: <<he ahí otro hijo>>; es como si dijera ahí tienes a Jesús a quién tú has dado la vida. Cualquiera que se ha identificado con Cristo, no vive más para sí, sino que Cristo vive en él (crf. Gal 2,20) y puesto que en él vive Cristo, de él dice Jesús a María: <<He ahí a tu hijo: a Cristo>>" (Com Jn 19,26), aludiendo a su condición de discípulo, es decir, de quién buscaba la identificación con Cristo.

Esta afirmación de que María es dada particularmente a cada discípulo, da luz sobre el sentido a la respuesta a este don que exige en el v.27 "desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas". San Juan, que señala las diversas cualidades que ha de reunir el verdadero discípulo, incluye esta de tener a María como cosa suya. Ha de tener su vida una dimensión mariana que le haga acoger ("lambanein" no significa "mirar" sino "tomar" o "acoger") a María como madre. La palabra "acoger" implica así una entrega filial por la que introduce en el espacio de su vida interior a la Madre de Cristo como propia madre (cf RM.45). Es empobrecedora la traducción oficial "la acogió en su casa".<sup>513</sup>

Esta maternidad espiritual de María no se origina ni se funda en una mera disposición testamentaria de Cristo, sino que tiene -como antes señalábamos- un fundamento más radical. "Unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva al eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor por todos los hijos de Adán... de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza, y consiguientemente, ya por ese título, Madre nuestra, fuera, por un nuevo título de dolor y gloria, Madre espiritual de todos sus miembros".<sup>514</sup>

---

512 Cf GARCÍA GARCÉS, *Asociación de María con Cristo*, cit. p.471.

513 La Encíclica hace suya (nt.130) la reciente exégesis de I. de LA POTERIE, o.c.p.271. Cf. también "Reflexions methologiques sur l'interpretation de Jn 19,27 b", en *Marianum*, 42 (1980) 84-25 que propone traducir: "desde aquella hora el discípulo la acogió en su intimidad", como ya había hecho la exégesis española del Renacimiento (TOLEDO, MALDONADO, LA PALMA, etc).

"Te aconsejo que hagas, si no lo has hecho todavía, tu experiencia particular del amor materno de María. No basta saber que Ella es Madre... Es tu Madre y tu eres su hijo; te quiere como si fueras el hijo único en este mundo. Trátala en consecuencia: cuéntala todo lo que te pase, hónrala, quíerela. Nadie lo hará por tí, tan bien como tú, si tú lo haces" (San J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n.293).

514 PÍO XII, *Myst. Corp.* Marín 713). Fué en la Cruz cuando "emergió de la definitiva maduración del misterio pascual" (RM,23) aquella radical maternidad espiritual respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, en cuanto hombre, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia. Aunque formalmente constituida en el misterio pascual -en acto segundo- puede decirse que "la generación de Cristo es -en acto primero- el origen del pueblo de Dios, y el natalicio de la Cabeza, el natalicio del Cuerpo" (San LEÓN, *Sermo de Nat.Dni.*, PL 54 ,213). Son elementos constitutivos de ese "acto 11", con la gracia de la humanidad de Cristo -que contiene de manera virtual toda la mediación sacerdotal y vida de la Iglesia, que es su "pleroma"-, los planes fundacionales- ideas, resoluciones, actuaciones presentes en la mente, voluntad y poder de Jesús -en virtud de los cuales se iría edificando la Iglesia nacida, en "acto 21", del misterio Pascual. María, asociada a Cristo en todo el proceso salvífico, participó en todo él

Consumada la obra de la Redención en el Calvario, tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz: esa Iglesia que había sido concebida en la Encarnación y nacida "quasi in occulto", recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza.

La maternidad espiritual de María se constituye, pues, del "fiat" al Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva (mediación dinámica "ascendente"); pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención (mediación dinámica "descendente"), por la cual continúa ejerciendo María desde el cielo su mediación maternal de intercesión y dispensación de todas las gracias que ha contribuido a adquirir; incluidos los dones jerárquicos y carismáticos que configuran a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada.

### **b - Dimensión ecuménica del culto a María.**

He aquí el fundamento teológico del culto que le es debido a María. "Procede de la fe auténtica en el plan de salvación establecido por Dios, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes"... "Por este motivo, principalmente a partir del Concilio de Efeso, ha crecido maravillosamente el culto del Pueblo de Dios hacia María en veneración y en amor, en la invocación e imitación" (LG, 67 y 66).

La verdadera devoción no consiste por ello en sentimentalismo estéril y transitorio ni en vana credulidad (LG 67). Las deformaciones y defectos se dan en el culto mariano como en todos los órdenes de la vida. "Pero la devoción a la Virgen no es algo blando o poco recio: es consuelo y júbilo que llena el alma, precisamente en la medida en que supone un ejercicio hondo y entero de la fe, que nos hace salir de nosotros mismo y colocar nuestra esperanza en el Señor".<sup>515</sup> Los actos de devoción a María, y de una manera particular la invocación a Ella, son el camino seguro para alcanzar la meta de actual imitación de sus virtudes. También Ella ha sido enviada -en unión con su Hijo- para "salvar lo que había perecido" (Mt 8,11).

La invocación, si es sincera, va conduciendo como por un plano inclinado a la imitación actual. Cristo ha querido darnos en María un modelo más adecuado a nuestra condición humana, para hacernos más asequible la invitación a su seguimiento. Efectivamente, Cristo es verdadero hombre, pero no mero hombre, por su condición divina. No podía ser, por esta razón, nuestro modelo en todo: por ejemplo en la fe y en la esperanza, siendo a la vez viador y comprensor: "La bondad y la providencia divina nos ha propuesto en María un modelo de todas las virtudes, creado completamente para nosotros: ya que al contemplar a Ella y a sus acciones, no quedamos como deslumbrados con el fulgor de la majestad divina, sino que, animados con la unidad de la común naturaleza, nos sentimos más arrastrados a la imitación". (León XIII Encíclica "Magnae Dei Matris" (1882).

Lutero quiso conservar un culto de alabanza a María suprimiendo el culto de intercesión el cual no podía tener cabida en su sistema teológico, dados los principios a partir de los cuales Lutero construyó su sistema. Pero su intento fue vano. Es

---

"con su fe obediente y su ardiente caridad" (LG 61) de corredentora, que es la razón formal de su maternidad, respecto al Cuerpo místico, Esposa de su Hijo primogénito.

<sup>515</sup> San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n.143.

prácticamente imposible, al menos a la larga, conservar un culto de alabanza si la persona a la que se tributa esa alabanza no tiene alguna importancia positiva en la salvación, y enmudece, como consecuencia, la invocación a su patrocinio.

Los protestantes, en general, no niegan, pero restringen y tergiversan la imitación de la SS. Virgen, y rechazan su invocación. Basados en su principio fundamental de la "fe sin las obras", de la "gracia sola" (pura imputación extrínseca de la justicia de Cristo), sin la cooperación a ella. Admiten que la Virgen puede y debe ser imitada en la fe y en la confianza únicamente, ya que en las otras virtudes es en todo semejante a los demás, pecadora y defectuosa como los demás, y más aún que los demás. Lutero, por ejemplo, no ha dudado en escribir que : "nosotros somos tan santos como María y como los otros santos, por muy grandes que sean, basta que creamos en Cristo".<sup>516</sup>

Por fortuna, se observa en algunos sectores del protestantismo contemporáneo una cierta apertura hacia la revalorización de la persona y obra de María en la vida de piedad y en la teología, aunque todavía muy lejos de la plenitud a la que debe llegar. A. Bandera propone para crear una atmósfera propicia en la conciencia mariana de los protestantes, insistir en la necesidad de que hagan más explícito su culto a la Virgen. El culto implícito a la Virgen es una realidad salvífica que actúa para santificar y salvar a quién lo practica. Pero mientras permanezca en estado implícito -sin explicitarse sus valores de honor, amor, súplica e imitación- no puede ejercitar toda su eficacia porque, según el plan de Dios, debe encarnarse y expresarse en formas explícitas. Por eso afirmar que todo culto explícito a María es cosa que queda a la discreción de cada uno, basándose en que todo el honor y la gloria de María se derivan enteramente de Cristo redentor, es un error que ya el Papa Pío XII denunció ya en su encíclica "Fulgens Corona".

Hemos visto, en efecto, cómo el culto a María ha ido adquiriendo manifestaciones más claras y abundantes, a medida que la Iglesia profundizabamos en el conocimiento de la persona y de la obra de María en relación con Cristo y la Iglesia. El paso de lo implícito a lo explícito es un enriquecimiento y, por el contrario, el esfuerzo de reducir a su original estado implícito constituiría un verdadero retroceso en toda la vida cristiana, puesto que las verdades de la fe relativas a la Virgen sobre las que se asienta el culto que les es debido, están orgánicamente vinculadas con las otras. Es este uno de los casos más claros en que se manifiesta la "jerarquía de las verdades" (UR 11c), y cómo desde una primaria se pasa a otra que le está estrechamente unida. El diálogo con los protestantes en este punto debe dirigirse primariamente a facilitarles el descubrimiento del contenido pleno del misterio de Cristo, con la totalidad de elementos que integran su concreta realidad histórica, sin quitar ni añadir nada.<sup>517</sup> Aparece así -en su pleroma desbordante- el misterio de María, derivado e indisolublemente unido al misterio de la Iglesia en una unidad indivisible de participación en "la única mediación del Redentor que no excluye, sino suscita en sus criaturas -como la única bondad de Dios se difunde realmente en ellas de forma distinta -

---

<sup>516</sup> Cf. C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1979, p.27s; 157 ss. R. GARCÍA VILLOSLADO, *Lutero*, t.II BAC 1986. Como señalábamos antes su nominalismo le obstaculiza entender la noción de participación en la plenitud de Mediación y de Vida del "Unus Mediator".

<sup>517</sup> A. BANDERA, *La Virgen María y los sacramentos*, Madrid 1978, p.72s; 256s. Especialmente en Mariología se puede observar con particular frecuencia la anticipación de la vida -manifestación del "sentido de la fe" del pueblo de Dios- a la reflexión teológica. Un caso más en que la vida se ha adelantado a la teología, facilitando la explicación doctrinal que tanto contribuyó, a su vez, al desarrollo del culto mariano. Lo mismo está ocurriendo -y ocurrirá, sin duda, con creciente intensidad- en "el genuino" movimiento ecuménico, al margen de sus penosas desfiguraciones. A. Bandera cita interesantes testimonios, como el de Basilea SCHLINK -de la Iglesia Evangélica- y de algunos teólogos y movimientos de la Comunión anglicana. I.de la POTTERIE expone en la perspectiva bíblica de su estudio cit. sobre *María en el misterio de la Alianza* las interesantes intuiciones de la Mariología de Max THURIAN, que ha redescubierto -al menos en parte- la esencial relación María-Iglesia..

una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (Cf. LG 62 b). Basta para descubrirlo con profundizar en la categoría clave de la historia de la Salvación, el misterio de la alianza nupcial, vista del lado de los hombres, como exigencia y tarea de cooperación al don de la Promesa.

**c - El título "María Madre de la Iglesia", expresión del aspecto social de su maternidad espiritual, inseparable de su dimensión personal.**

"La Madre del Redentor cuida de los hermanos de su Hijo, a cuya generación y educación coopera según la medida del don propia de cada uno por la virtud del Espíritu de Cristo" (RM,45). La alusión de Juan Pablo II a los dones peculiares de cada uno (vocaciones particulares o carismas) y a la gracia del espíritu que cada cristiano recibe, ayuda a comprender que, si la maternidad de María es una relación personal e irrepetible, se inserta en esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, una maternidad que se ejerce en la Iglesia, con y por la Iglesia, y para la dilatación del Reino de Dios, respecto al cual es signo e instrumento (LG,5). María coopera maternalmente llevando a su esplendor el designio particular para cada uno, velando por la realización según Dios de su vocación y misión en el "nosotros" de la Iglesia, constituyéndola -en su fase peregrina- como una sociedad sacerdotal "orgánicamente estructurada" (LG 11) en virtud de los dones "jerárquicos y carismáticos" (LG 4a) que brotan de su maternal mediación.

Si la gracia respeta la naturaleza, se comprende que Dios haya querido llamar al hombre a la salvación no aisladamente sino -siendo constitutivamente social- constituyendo un Pueblo (GS 32 LG.,11) en la convocación -Ecclesia- orgánicamente estructurada (LG,11) por los caracteres sacramentales y carismas (LG,12; RM,45c). El universal influjo materno de María alcanza, pues, a cada hombre -en la relación irrepetible a cada persona que caracteriza la maternidad (RM,45 A)- pero no como un verso suelto, sino en constitutiva vinculación al único sacramento universal que es la Iglesia; en su incorporación -total o parcial-, o al menos ordenación, a la misma (LG,14-16). María es, pues, en cuanto prerredimida, inmanente a la Iglesia como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo mediador. Pero es un miembro singular y eminente en cuanto asociada a Cristo en la obra de la salvación como mediadora maternal e instrumento de donación del Espíritu a la Iglesia, no sólo de la vida sobrenatural, sino también de los diversos dones jerárquicos y carismáticos, al servicio de aquélla, que la constituyen como comunidad sacerdotal "Organice structa" (LG 11).

He aquí las razones por las que durante el Concilio proclamó solemnemente Pablo VI que "María es Madre de la Iglesia, es decir, Madre del Pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores" (RM,47) superando cierto ambiente promovido contra el título en parte por la oposición que la corriente eclesiotípica a la que antes nos referíamos.

)Que significado entraña este título?. El mismo Papa, en el discurso que acompaña a la proclamación, resalta la identidad sustancial entre la doctrina enseñada en el Concilio acerca de la Maternidad espiritual de María y a la que él consagra y sanciona al reconocer solemnemente a María como Madre de la Iglesia.

"Lo que antes estaba contenido en el estilo de vida, comentaba -Pablo VI- ahora se expresa, en una doctrina clara; lo que hasta el presente estaba sujeto a reflexión, a discusión, y en parte, a controversia, ahora ha conseguido una serena formulación doctrinal. Puede decirse que antes el título se encontraba como fragmentado en múltiples partes integrantes; se hablaba de madre de los fieles en general y de cada una de las categorías o estados de fieles, como Madre de los que sufren necesidad etc. Cuando la

reflexión teológica pasó de una concepción prevalentemente individual de la maternidad espiritual de María, a una concepción también comunitaria inspirada en la visión de la Iglesia misma como comunidad, brotó espontáneamente el título de Madre de la Iglesia. Dificilmente podría haber nacido y prosperado en otros tiempos, porque es un título esencialmente ligado al concepto de Iglesia. Es un hecho que la teología no reflexionó sistemáticamente sobre el misterio global de la Iglesia tanto como en nuestro tiempo: el esclarecimiento o formulaciones sobre este misterio son la obra primordial realizada por el Concilio Vaticano II<sup>518</sup>. Una vez más se comprueba que todo genuino avance en la comprensión del misterio de la Iglesia va acompañado de un avance paralelo en la comprensión del misterio de María (RM, 47b).

Como observa C. Pozo, en esta declaración, Pablo VI va más allá de lo que el Concilio había afirmado explícitamente.<sup>519</sup> Ya es significativo que el Papa mismo considere su proclamación como añadir un remate (*fastigium*) a la Constitución misma. Por eso no puede ser una fórmula equivalente del título "Madre de los fieles". La frase que se encuentra en el n.53 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: a María "la Iglesia católica, instruída por el Espíritu Santo, la venera como madre amantísima con afecto de piedad filial", no parece que deba interpretarse en el sentido técnico de "Madre de la iglesia"; es decir, como afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia -teniendo en cuenta el propósito de neutralidad del Concilio (Cf.LG.54)- negada por el eclesiotipismo; sino como Madre de los fieles en general.

En la fórmula de la proclamación "los pastores" son considerados no en cuanto "fieles", sino en cuanto sujetos de unos poderes sagrados, a través de los cuales se estructura toda la Iglesia: se proclama de ese modo la Maternidad de María con respecto a toda la realidad que hay en la Iglesia, o con respecto a toda la realidad que es la Iglesia; como dirá el Papa, muy poco después en su discurso, al fundamentar teológicamente el título, el término de la acción espiritualmente maternal de María es el Cuerpo místico en cuanto tal, es decir, un término que es exhaustivo con respecto a la realidad eclesial, también como "medium salutis", en su dimensión institucional "organice structa" en virtud de sus dones jerárquicos y carismáticos".(LG 14,4a)<sup>520</sup>

El título de María, Madre de la Iglesia, evoca, pues, la dimensión social de su Maternidad espiritual; más aún, no es concebible la Maternidad espiritual de María con respecto a los individuos, sino que en cuanto que existe con respecto a la Iglesia en cuanto

---

518 Cf A. BANDERA, *oc p.53s.*

519 C. POZO, *María en la obra de la Salvación*, cit, pag.328. La "Redemptoris Mater", sin embargo, justifica esa trascendencia de María sobre la Iglesia, si se considera esta no como el Cristo Total, Cabeza y miembros -pues toda la plenitud de gracia de María deriva de la de Cristo- sino como la Persona mística que es la Esposa que adquiere en la Cruz: "Si ella es la primera en experimentar en sí misma, como "Llena de gracia" y "Concebida sin pecado", anticipadamente, los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo, fué para disponerla a cooperar con El en la obra de la salvación y tal cooperación es precisamente la mediación materna de María" (RM 39c), subordinada, pero íntimamente asociada a la de Cristo en la redención adquisitiva y en su aplicación a los demás miembros de la Iglesia.

520 Cf. Pedro RODRÍGUEZ, *El concepto de Estructura fundamental de la Iglesia*, en A. Ziegenaus (etc) *Veritati Cathilcae, en honor de L. Scheffczyk, Aschaffenburg* 1985, pp.237-246. "Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia", en *Romana* 4 (1987) pp 163-176. Muestra muy acertadamente el A. como en el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de la estructura histórica de la Iglesia (ministros, laicos, vida consagrada). Sobre la que es propia de los laicos, P. RODRÍGUEZ, "La identidad teológica del laico", en *Scripta Theologica* 19 (1987) 280 ss. Una excelente exposición de conjunto de los estudios de P. Rodríguez sobre el tema puede verse en José R. VILLAR "Creo en la Iglesia Católica (Estudios sobre el CEC)", en *Scripta Theologica*, 25 (1993) pp.612-626. Sobre los religiosos, son muy dignas de tenerse en cuenta las observaciones críticas de A. BANDERA a los "Lineamenta" del Sínodo de 1994. Cf. Sínodo-94. *Entre Código y Cristología*, ed. San Esteban, Salamanca 1994.

tal. En otras palabras, la Maternidad espiritual de María se extiende y alcanza a los fieles concretos en cuanto que es Madre de la Iglesia toda.<sup>521</sup>

## 2 - La maternidad sacramental de la Iglesia, derivada de la de María.

La Santísima Virgen Corredentora, es como un instrumento inefable de gracia, en la que se refleja la condición de la humanidad de Cristo, instrumento unido del Verbo y fruto de su divina Maternidad. El Verbo, Hijo de Dios, se sirve de su humanidad como instrumento unido, sostenido y dominado por el Verbo en el ser y en la actividad, y subordinadamente del influjo maternal de la Virgen Madre, íntima e indisolublemente unida a esa sagrada humanidad como "socia Christi" en el ser y en el obrar; y finalmente de las acciones sacramentales de la Iglesia. "Todo latido de la acción redentora surge del Verbo y pasa a través de María a los sacramentos para llegar a las almas".<sup>522</sup>

La Iglesia misma es "instrumento universal de salvación"; "como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del todo el género humano" (LG,1) que actúa en los sacramentos "raíz y culminación de toda la actividad salvífica de la Iglesia" (SC,10), con una maternidad derivada de la materna mediación de María.

Beneficiaria primera de la redención de manera plenaria y anticipada, María quedó -en su virtud- constituida en participante -mediación materna- de la mediación capital de Cristo en el orden de la redención "adquisitiva". En efecto, la fe y la caridad de María pueden ser instrumentos de gracia en virtud de su asociación a Cristo redentor, por la que cooperó a la restauración de la vida sobrenatural que anima a la Iglesia, y a sus miembros en ella, que deriva -de modo subordinado a Cristo- del comerecimiento y cosatisfacción de María. Por eso, la fecundidad de la Iglesia Esposa de Cristo brota, como decíamos, de la de María, y -a diferencia de ella- pertenece sólo al orden de la aplicación de la gracia.

"He aquí mi madre y mis hermanos" (Mt 12I,49). ")Como seréis madre de Cristo... -se pregunta S.Agustín- La Madre Iglesia!...semejante a María, esta madre santa y honrada, al mismo tiempo da a luz y es virgen". "También es Virgen y Madre fecunda al hacer por la palabra y el sacramento nuevos miembros, partes integrantes del Cristo total".<sup>523</sup>

"La Iglesia se hace también madre mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad" (LG 64). Igual que María creyó la primera, acogiendo la palabra de Dios que le fue revelada en la Anunciación, y permaneciendo fiel a ella en todas sus pruebas hasta la Cruz, así la Iglesia llega a ser Madre, cuando, acogiendo con fidelidad la palabra de Dios,

---

521 P. GALOT, "Mère de l'Eglise", *Nouvelle revue Theologique*, 86 (1964), p.180.ss.

522 Cf. P.PARENTE, *o, c*, p.135. S. MÁXIMO puso en claro, en la controversia monotelita, que Cristo hombre está movido por el Verbo (theokineté) como principio hegemónico de su actividad. Es, en célebre expresión de DAMASCENO, "órganon tes theitetos": instrumento de la divinidad (*De fide ort.* III,14). La doctrina de St. TOMÁS sobre este punto está inspirada en los Padres.

523 *Sermo* 72. Es célebre el pasaje de Isaac de Stella, al que remite el Concilio (LG 64). "Lo que se dice de la Iglesia virgen-Madre en sentido universal, se ha de aplicar a María en sentido singular y especial... Además, toda alma creyente puede ser considerada, bajo un determinado aspecto, como esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo, hija y hermana suya, virgen y al mismo tiempo fecunda" (PL 194,1863 A-B).

En este mismo sentido, escribe también S. AGUSTÍN: "los miembros de Cristo dan a luz en la mente, como María alumbró a Cristo en su seno, permaneciendo virgen. De este modo seréis madres de Cristo. Ese parentesco no os debe extrañar ni repugnar: fuisteis hijos, sed también madres. Al ser bautizados, nacisteis como miembros de Cristo, fuisteis hijos de la madre. Traed ahora al lavatorio del bautismo a los que podáis; y así como fuisteis hijos por vuestro nacimiento, podréis ser madres de Cristo conduciendo a los que van a renacer".

por la predicación y el bautismo engendra para la vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios" (RM 43a).

Esta característica materna de la Iglesia ha sido expresada de modo particularmente vigoroso en un texto de S.Pablo que contiene un interesante indicio de la conciencia materna de la Iglesia primitiva, unida al servicio apostólico: "Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros (Gal 4,19)". cf. RM 43).

"La maternidad de la Iglesia" está unida esencialmente a su naturaleza sacramental... Si la Iglesia es "signo e instrumento de la unión íntima con Dios", lo es por su maternidad, porque, vivificada por el Espíritu, "engendra" hijos e hijas de la familia humana a una vida nueva en Cristo. Porque al igual que María está al servicio del misterio de la encarnación, así la Iglesia permanece al servicio del misterio de la adopción como hijos por medio de la gracia (RM 43b).

La noción tan repetida en los textos eclesiológicos del Concilio Vaticano II de "la Iglesia como un sacramento" es tradicional en la patrística, por su analogía con el Verbo encarnado: pues "así como la naturaleza humana asumida sirve al Verbo encarnado como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Eph.4,16)" (LG 8). Cristo instituyó al pueblo de Dios para ser "comunidad" de vida, de caridad y de verdad, y se sirve de él como instrumento de redención universal" (LG 9b). La Iglesia "institución" es "sacramento" -"medium salutis"-, porque es la prolongación de la Encarnación, principio de los sacramentos: que son tales, a título de acciones fundamentales de la autorrealización de la Iglesia como "fructus salutis": la progresiva instauración del Reino de Dios hasta su "consumación" escatológica. La palabra "docente" y "autoritativa", como toda la actividad de la Iglesia, a ellos se ordena y de ellos -y su raíz fontal que es el Santo Sacrificio de la Misa- deriva su eficacia salvífica (cf SC,10) (cf.RM 44 cd).

No parece afortunada la opinión de J.M.Scheeben cuando afirma que "la maternidad de la Iglesia corresponde a aquellas personas que llevan en sí la fecundidad y el poder pastoral, y mediante las cuales son engendrados, cuidados y guiados los hijos de la Iglesia... Los llamados Padres con vistas a su sexo, cosa exigida por Cristo para ejercer las funciones más elevadas de la Iglesia. Más si se considera su posición en la Iglesia ostentan manifiestamente el carácter de la maternidad"<sup>524</sup>. Pero la maternidad de la Iglesia no se limita exclusivamente a la jerarquía. Es todo el conjunto de la Iglesia institución el que es sacramental y tiene un papel maternal que desempeñar. Sin embargo, el conjunto de la Iglesia sólo puede ejercer esa fecundidad a través del ministerio jerárquico y gracias a él. "La función del sacerdote será con respecto a la maternidad de la Iglesia entera, fecundar su seno materno. (A. Stolz): en cuanto fiel está -como cualquier otro- situado al lado de la Iglesia-esposa; pero en cuanto sacerdote es "sacramento viviente de Cristo" esposo y cabeza de la Iglesia que asegura -actuando en su nombre y con su autoridad, por el misterio de la palabra y los sacramentos- el encuentro salvífico con los hombres en el seno fecundo de la Iglesia esposa.

El sujeto del sacerdocio ministerial, como "alter ego sacramental" de Cristo buen Pastor Esposo y Cabeza, debe ser por ello varón. La razón formal de su ministerio es

---

<sup>524</sup> M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, p.586. La Crítica de A. STOLZ aparece en *Derkatosiche Gedanke*, 193 S,p.123.

asegurar (*opus operatum*) la presencia de Cristo Esposo y Cabeza en el sacramento universal de salvación que es la Iglesia-Esposa para fecundar su seno, la cual está llamada a cooperar (*opus operantis*) con el Esposo ejerciendo el sacerdocio universal de todos los "christi fideles". También el sacerdote, en cuanto fiel, está del lado de la Esposa, y debe cooperar con su vida entregada, en unión con el Esposo, al que hace presente como su "alter ego" sacramental, "imitando lo que hace": aporta así "lo que falta a la Pasión de Cristo" (Col 1,14), y participa, con el don de la Esposa, de su "fecundidad materna". Por ese "don" será juzgado, pues él -y sólo él- da la medida de su santidad personal o comunión con Dios.<sup>525</sup> Ejerce así su propio sacerdocio real -que en cuanto fiel, tiene en común con todos los miembros del pueblo de Dios- mediante el ofrecimiento de su propia existencia como hostia espiritual, que su propio ministerio une, -haciéndolo grato a Dios y participe de su eficacia salvífica- al sacrificio pascual que renueva sacramentalmente como "Alter ego" de Cristo Cabeza. Este es el sentido de la afirmación del Beato Josemaría E.: "no creo en la eficacia ministerial del sacerdote que no sea alma de oración" (Conversaciones n.29). Con todo, por estar configurado con Cristo Cabeza y Esposo, y "llamado a imitar lo que hace", su espiritualidad debe tener una modalidad "esponsal", en cuanto desposado con la Iglesia. De ahí la suma conveniencia de un "celibato" que no hace de él precisamente un solitario.<sup>526</sup> S.Pablo "sentía" el amor celoso de Jesucristo" (Fil 1,8). Cristo, que vivía en él -precisamente como Esposo y Cabeza de la Iglesia, al que estaba configurado por su ministerio apostólico- le hacía experimentar ese "amor celoso" con celo de Dios, "porque os he desposado a un sólo esposo, para presentaros a Cristo como a casta virgen" (2 Cor 11,2).

He aquí porqué toda la estructura jerárquica -orgánica, si incluimos los carismas y ministerios de las multiformes vocaciones particulares- de la Iglesia -institución, fundada en el "munus petrinum", está totalmente ordenada a la santidad por la que la Iglesia Esposa, tipificada por María, ejemplar trascendente de santidad, responde al don del

---

<sup>525</sup> "Cuando ellos apacientan, es Cristo quién apacienta. Los amigos del Esposo no pretenden hacer oír su propia voz, sino que se complacen en que se oiga la voz del Esposo... puede decir (el Esposo) "Yo mismo apaciento". (Cf. Ez 37,21)... Por eso, quiso que Pedro a quién encomendó sus propias ovejas fuera una sólo cosa con él; así pudo entregarle el cuidado de su propio rebaño, siendo Cristo la la cabeza y Pedro como el símbolo de la Iglesia que es su cuerpo; de esta manera, fueron dos en una sola carne, a semejanza de lo que son el esposo y la esposa" (S. Agustín, Sermo 46,30. CCL 41,556).

"El sacerdote, en cuanto actúa in persona Christi capitis, está del lado del Esposo Cabeza de la Iglesia y al frente de la Iglesia" (JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, 15), en decir, en su capitalidad, de la cual participa. De ahí que especialmente en la Eucaristía, se exprese de modo sacramental el acto redentor de Cristo Esposa en relación con la Iglesia Esposa... lo cuál "se hace transparente y unívoco" en el hecho que se realice en el ministerio" realizado por el hombre. Esta es una explicación que confirma la enseñanza de la declaración Inter insigniores, publicada por disposición de Pablo VI" (Cf. MD 26). Sólo así el sujeto que lo ejerce, es signo adecuado de Cristo, que se encarnó en la realidad corpórea de una naturaleza humana masculina -varonil- para ser el Esposo que dé su vida por la Esposa y que permanece siempre fiel a su alianza".

Nada tiene que ver esta exclusión de la mujer con la dignidad o valor humano, que para Dios se cifra en la santidad personal. Según la audaz metáfora agustiniana, los diversos ministerios -jerárquicos o carismáticos- son como vendas para sanar, o como andamiajes provisionales necesarios para la edificación -hechos con materiales "de derribo" de la humanidad caída- del templo del Espíritu Santo, la nueva Jerusalén escatológica, tabernáculo de Dios entre los hombres, donde no habrá otro orden y jerarquía que la del "ordo charitatis", cuyo paradigma trascendente y principio causal efectivo es María, "Mater pulchrae dilectionis".

<sup>526</sup> La motivación principal del celibato sacerdotal, según la Pastores dabo vobis (n.29) es la configuración del sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo que se desposa con la Iglesia como única Esposa (Ef 23-32). Como imagen viva suya, el sacerdote está llamado a revivir ese amor sponsal que testifique el de Cristo por su Esposa, con una caridad pastoral que le hace capaz de amar a la gente con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtico despegue de sí, con plena dedicación, continua y fiel, y al mismo tiempo con una forma especial de celo (Cf. 2 Cor 11,2), con una ternura que se reviste además con los acentos del amor materno, capaz de hacerse cargo de los "dolores de parto" para que Cristo sea formado en los fieles (Cf. Gal 4,19)". (Cf. Card. Alfons STICKLER, "El celibato eclesialístico, su historia y sus fundamentos teológicos", en *Scripta Theologica*, vol XXVI, Fasc.1, 1994 pp 13-77).

Esposo, en el Espíritu, haciéndose un sólo Cuerpo con El. Todo don jerárquico y carismático (LG 64) pertenece a la "figura de éste mundo que pasa" (LG 48 c) y está ordenado a servir de medio de santidad, por la que el Cuerpo de Cristo crece en su comunión con Dios hasta la unión consumada con el Esposo en la Jerusalén escatológica. Por eso, la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina (CEC,773), aunque esté estrechamente unida a ella y le sea contemporánea. Y ello no sólo porque María, "la Inmaculada" precede en el camino de la fe -de la fiel respuesta al don de Dios- a cualquier otro miembro de la Iglesia, incluyendo a Pedro y los Apóstoles (que siendo pecadores, forman parte de la Iglesia "sancta ex peccatoribus"), sino también porque el "triple munus" del ministerio jerárquico no tiene otro cometido que "formar a la Iglesia en ese ideal de santidad en que ya está formado y configurado en María". Ella no pretende los poderes apostólicos, pero es Reina de los Apóstoles porque los poderes jerárquicos derivan de su materna mediación.<sup>527</sup>

### **3 - La personalidad mística, pero propia, de la Iglesia, se funda en la mediación materna de María.**

C.Pozo ve en el concepto de la mediación materna -tal y como fué expuesto antes en profundidad, en la perspectiva de su fundamento cristológico- la aportación más relevante a la Mariología de la Encíclica "Redemptoris Mater", a cuyo esclarecimiento dedica toda la III parte. Es la nota maternal, la que distingue la mediación de María de las otras formas de mediación en la Iglesia; pero no la "universalidad", que sería común a todas ellas, teniendo en cuenta que todas participan de la universalidad de la mediación única de Cristo. Así lo insinúa el tema de la Liturgia Celeste, que es central en el Apocalipsis (5,6). El movimiento teológico suscitado por el Car. Mercier a favor del dogma de la mediación se cerró, sin haber logrado una maduración doctrinal capaz de la clarificación que se requería para otorgar el dogma. La doctrina de la RM abre en este sentido amplias perspectivas.<sup>528</sup>

F.Ocariz profundiza en esta misma dirección. "La mediación de María, por materna, -escribe- funda una peculiar intimidad de unión consumada con Cristo Cabeza - "Unus Mediator"-, que es la raíz de la distinción con las otras mediaciones", a las que trasciende "sine mensura". Y es justamente la noción de participación-"koinonia" la que permite afirmar la participación de María en la capitalidad de Cristo, y por lo tanto en su mediación en la efectiva donación de la gracia "sin que ello suponga una duplicidad de fuentes o cabezas".

Esa participación de María en la capitalidad de Cristo brota de su divina maternidad. Por ella, su unión con Cristo -"cor unum et anima una" (Act.24,32), en el ser y en el obrar- llegó en la Asunción a una consumación gloriosa de la máxima intimidad e intensidad compatible con la distinción personal. Esta plenitud de "comunión - participación" escatológica en la capitalidad de Cristo, exclusiva de la "llena de gracia", es la raíz de la distinción entre la mediación materna y la mediación de los Santos en la

---

<sup>527</sup> Cf. Urs. Von BALTHASAR, *New Klosterlunzen*, p.181 de la tradit. (cit. por Juan Pablo II en la "Mulieris dignitatem", nt.55). El nuevo CEC (n.773) se hace eco del tema resumiendo MD 27.

La mediación de María incluye la más alta participación del sacerdocio de Cristo, superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser de orden hipostático), al común y al ministerial. Según el magisterio, en efecto, María es cooferente del sacrificio de Cristo y de su propia compasión; todo lo cual se hace presente en la Misa, que hace sacramentalmente presente el sacrificio del Calvario, que incluye la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural que vivifica la Iglesia, nacida del Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer cuya imagen refleja.

<sup>528</sup> Cf. "La mediación materna" en *Seminarium* 4, 1987, p.560-575

gloria y de los justos en la Iglesia terrestre, pues, forma con Cristo un sólo instrumento "dual" de la donación del Espíritu Santo a la Iglesia. El A. juzga, con razón, demasiadas débiles y metafóricas expresiones, tales como "cuello" o "acueducto" para referirse a la distribución de gracias de María mediadora.

Aunque la santificación es acción divina "ad extra", y por ello común a las tres Personas, tiene como "término" la introducción de la criatura en la vida trinitaria, pues la gracia es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo. "No parece infundado atribuir un significado más profundo al de una simple "apropiación" a expresiones tradicionales como la de S. Andrés de Creta, según el cual María es la "Madre de la cual proviene sobre todos el Espíritu". Ocáriz hace suya la conocida tesis de J.M. Scheeben que sostiene que la misión de una Persona divina consiste en el hecho de que la criatura participa de ella, por una unión y semejanza participada "propia" -no sólo apropiada- a cada Persona: así la unión al Espíritu Santo plasma la semejanza al Hijo, en el cual y por el cual somos hijos del Padre, en María y con María y a través de María,<sup>529</sup> haciéndonos partícipes de la plenitud<sup>530</sup> de Mediación y de Gracia capitales, en, con, y a través de la mediación y gracia maternales de María.

Por esta razón "María está como envuelta por toda la realidad de la comunión de los Santos, su misma unión con su Hijo en la gloria está dirigida toda ella hacia la plenitud definitiva del Reino, cuando Dios sea todo en todas las cosas" (RM 41c). Es decir, que la unión de María con Cristo consumada en la gloria, es la raíz más profunda de la presencia de ejemplaridad y de influjo maternal santificador del Espíritu Santo, en y a través de María en la Iglesia, y del carácter derivado de la maternidad de la misma respecto a la mediación materna de María.

En la mediación materna de María, así entendida, veo yo el fundamento inmediato de esa misteriosa personalidad de la Iglesia Esposa y Cuerpo de Cristo justamente calificada por J. Maritain de propia, no meramente metafórica, como ocurre con las personas colectivas o personas morales de los juristas. En este caso único, como exponíamos más arriba, nos encontramos ante una misteriosa subsistencia personal autónoma de un todo uno y universal, de orden sobrenatural, que trasciende -y asume- la subsistencia natural que recibe de los innumerables sujetos que abarca a lo largo del tiempo y del espacio y luego en la eternidad.

La Iglesia Esposa subsiste como una Persona mística distinta de la Persona de su Esposo y Cabeza, si bien íntimamente unida a El, pues todo lo recibe de su plenitud desbordante de mediación y de gracia, a través de la mediación y gracia maternales de María, que deriva de aquella y le está íntimamente asociada. Se trata, pues, de una subsistencia de gracia, única en su género, que es a la vez colectiva y dotada de una unidad autónoma derivada del influjo ejemplar y dinámico de Cristo nuevo Adán -por el Espíritu que envía del Padre- a través de María la nueva Eva, en cuya virtud refleja su imagen

---

529 F. OCÁRIZ, "La mediazione materna de María nella RM", *Romana* 1987 p.311s. "María y la Trinidad", *Scripta theologica*, 20 (1988), pp 771-798.

530 "Aquella bendición (Ef.1,3) de la que Dios Padre nos ha colmado en los cielos en Cristo", es una bendición espiritual que se refiere a todos los hombres... Sin embargo, se refiere a María de modo especial y excepcional. La "llena de Gracia" según el saludo del Angel, fué saludada por Isabel como bendita entre las mujeres...

La razón de este doble saludo es que en el alma de esta "hija de Sión" se ha manifestado, en cierto sentido, toda la "gloria de la Gracia" con la que el Padre nos agració en el amado". El mensajero la llama "Kejaritomene"... no con el nombre que le es propio en el registro civil "Miriam", sino con ese nuevo nombre: llena de gracia... la plenitud de gracia de la que se beneficia María por haber sido elegida y destinada a ser Madre de Cristo" (RM 9). De esa plenitud relativa derivada de la absoluta plenitud de Cristo Cabeza -en indisoluble unión- todos nosotros recibimos (Cf. Jn 1,16).

arquetípica de santidad inmaculada y de maternidad virginal. La Esposa de Cristo es, en efecto, una mística persona en sentido analógico pero propio, que siempre en libre respuesta y cooperación a la iniciativa de su Esposo, dá culto a Dios, propone infaliblemente verdades reveladas por su Esposo, santifica por los sacramentos, habla, enseña... en virtud de los poderes de El recibidos de mediación sacerdotal, profética y regal, que la configuran como sociedad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos, que capacitan a sus miembros para cooperar con el Esposo en la trasmisión de vida, en orden a la génesis y formación del nuevo Pueblo de Dios, contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su propia vocación particular.<sup>531</sup>

El fundamento de esta unión orgánica con Cristo, en cuya virtud la Iglesia participa en la plenitud de mediación y de vida de su Esposo y Cabeza, es precisamente esa relación propia, no meramente apropiada, a la que antes nos referíamos, de la Esposa de Cristo con el Espíritu Santo que fue enviado -como fruto de la Cruz- una vez consumada la misión redentora del Hijo para purificarla y vivificarla (a modo de "Alma increada"), haciéndola partícipe de la plenitud de mediación y vida de su Esposo y Cabeza, en y a través de María, Mediadora maternal en el único Mediador. En su seno materno el Espíritu Santo modela a cada uno de los redimidos -con el concurso de su libertad- la semejanza a Cristo que le es propia en una relación materno filial, personal e irrepetible; pero "modela" -como afirma agudamente el texto que antes citábamos, verdaderamente capital para entender la dimensión eclesiológica de mediación materna de María ("Redemptoris mater" n.45)- "según la medida del don propio de cada uno, por la virtud del Espíritu de Cristo". Es decir, como entonces decíamos, según la peculiar vocación personal y la consiguiente posición eclesial en la que aquella le sitúa, complementaria de la de las demás -en virtud de los dones que postula la propia participación en la misión salvífica de la Iglesia (pues hay en ella "diversidad de ministerios y unidad de misión" (AA 3)); y por consiguiente en su esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, que es así constituido en comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos. También ellos derivan de la mediación maternal de María, como medios de salvación; es decir, de aquella comunión con Dios y de los hombres entre sí que obra la caridad a cuyo servicio son aquellos conferidos. Muy significativamente Pablo VI, quiso subrayar, como veíamos, que la maternidad de María no se refiere sólo a la gracia que santifica a cada uno de modo personal como "fructus salutis", sino también a los dones "jerárquicos y carismáticos" (LG 4a), dones que constituyen a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (LG 11) como "medium salutis" -es decir, que alcanza a la Iglesia entera incluida su dimensión institucional- cuando afirmaba en la solemne proclamación de María Madre de la Iglesia, de manera reduplicativa, que es Madre de los Pastores "en cuanto Pastores"; en clarísima

---

531 JUAN PABLO II hace referencia a éste doble aspecto de la participación en la Capitalidad de Cristo, de mediación y de vida de gracia, en este texto de *Mulieris dignitatem* (n.27): "La unión orgánica de la Iglesia como Pueblo de Dios con Cristo expresa el "gran misterio" de la Carta a los Efesios: la Esposa unida a su Esposo. Unida, porque vive su vida; unida porque participa de su triple misión -"tria munera Christi"- (es decir, de su Mediación)... "En el ámbito del "gran misterio" de la Iglesia, todos están llamados a responder -como una esposa- con el don de sí, al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia. Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial". El ministerio ordenado tiene la función de asegurar de modo infalible ("opus operatum") la presencia del don salvífico de Cristo, Cabeza y Esposo de la

Iglesia, "para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual" como don de la Esposa (Mons.A.del PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 1970,115). De ahí la ineludible necesidad del ministerio ordenado (su "prioridad funcional" en terminología de Pedro Rodríguez, que está al servicio de la "prioridad sustancial" del sacerdocio común, en cuya actuación se obtiene la comunión salvífica con Dios: la santidad a la que todos están llamados. Cf. nota 54).

alusión a los dones jerárquicos que la configuran como sacramento de salvación, "que pertenecen a la figura de este mundo que pasa" (LG 48c). La maternidad sacramental de la Iglesia, es, por esa razón, derivada de la mediación materna de María, la cual ejerce su maternidad en y a través de ella en una inseparable simbiosis dinámica.

En esta permanente relación maternofilial con María -al influjo ejemplar e instrumental de su mediación materna- se realiza esa misteriosa "comuni3n-participaci3n" en la plenitud de Cristo por obra del Esp3ritu; y es, por ello, el fundamento inmediato de aquella misteriosa personalidad de la Iglesia por la que es constituida como un todo universal subsistente y aut3nomo, en cuya virtud refleja los rasgos de Cristo su Esposo y Cabeza en su m3s perfecta r3plica de santidad -María "Speculum iustitiae"- seg3n los rasgos propios del misterio de la Mujer. Ella es "socia et adiutrix" del var3n, en reciprocidad ontol3gica y operativa, seg3n la com3n dignidad y diversidad complementaria de ambos en el designio creador de Dios; pues cre3 al hombre a imagen de su misterio de Comuni3n trinitaria como var3n y mujer.<sup>532</sup> María es, como nueva Eva, y en tanto que asociada con v3nculo indisoluble al nuevo Ad3n, el objeto de todas las complacencias de la Trinidad, pues es, en comuni3n con El, su imagen perfecta, con vistas a la cual cre3 y restaur3 el mundo -desfigurada la imagen de Dios en la pareja originaria tras la ca3da- en el "octavo d3a" de la nueva creaci3n en Jesucristo. Y por eso a trav3s de Ella y en Ella se complac3a tambi3n en la Iglesia, porque ve en ella reflejada la imagen de la Mujer por excelencia de la que es Hija predilecta, Madre, y Esposa de Dios, con los rasgos que le son propios de Esposa sin mancha ni arruga del Hijo de su amor, de santidad inmaculada y de virginal maternidad, por la cual engendra hijos que viven de la plenitud de vida de su Unig3nito, aportando "lo que falta a la Pas3n de Cristo" en su tarea corredentora, como don de la Esposa. "Pues as3 como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, as3 su intenci3n es la salvaci3n de los hombres y se llama Iglesia" (S. Clemente de A., Pedagogo, cit).

He aqu3 porqu3 la imagen b3blica m3s expresiva de la Iglesia, que de alguna manera compendia todas las otras, es la de la Mujer Esposa virginal y Madre, que refleja en su "rostro" la imagen de Mar3a, su arquetipo trascendente. Por serlo, constituye en un s3lo Cuerpo con su Cabeza, formado por la estirpe espiritual de la Mujer (Gen 3,15): el Pueblo de Dios que vive, como templo del Esp3ritu, de la plenitud de gracia y de verdad de su Hijo primog3nito, de la cual nos hace part3cipes en el misterio de su materna mediaci3n. Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia, que refleja su m3s 3ntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensi3n jer3rquica-petrina, que "pertenecer a la figura de este mundo que pasa" (LG 48 c).

---

532 <<Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza>> (Gen 1,26). Antes de crear al hombre, parece como si el Creador entrara en s3 mismo para buscar el modelo y la inspiraci3n en el misterio de su Ser, que ya aqu3 se manifiesta de alguna manera como el <<Nosotros>> divino. De este misterio surge, por medio de la creaci3n, el ser humano: <<Cre3 Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le cre3; var3n y mujer los cre3>> (Gen 1,27).

La paternidad y maternidad humanas, a3n siendo biol3gicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en s3 mismas, de manera esencial y exclusiva, una <<semejanza>> con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (communio personarum).

El <<Nosotros>> divino constituye el modelo eterno del <<nosotros>> humano; ante todo, de aqu3l <<nosotros>> que est3 formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina.

De esta dualidad originaria derivan la <<masculinidad>> y la <<femineidad>> de cada individuo, y de ella cada comunidad asume su propia riqueza caracter3stica en el complemento rec3proco de las personas.

El hombre y la mujer aportan su propia contribuci3n, gracias a la cual se encuentran, en la ra3z misma de la convivencia humana, el car3cter de comuni3n y complementariedad. (JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n.6).

La Iglesia es, pues, en su esencia, el misterio de la Esposa. Los poderes apostólicos sitúan, ciertamente, a algunos de sus miembros, del lado del Esposo. Pero su función, aunque necesaria, es provisional, Está al servicio del buen ejercicio de su misión de Esposa, haciéndolo posible.<sup>533</sup>

También en este caso absolutamente único, de un todo universal que subsiste con verdadera personalidad sobrenatural trascendente a la de sus miembros, se cumple la "ley" constituyente de la persona que no es otra que la relación de origen. Ella es la razón formal que la constituye, como ocurre en todos los analogados de esta noción; comenzando por su "analogatum princeps" originario, ejemplar y trascendente, que es la comunión de vida tripersonal constituida por la Relaciones subsistentes intradivinas. La razón formal de la personalidad sobrenatural de la Iglesia Esposa no es otra que aquella relación propia, no meramente apropiada, al Espíritu Santo, "Señor y dador de vida", que nos transforma haciéndonos partícipes de la plenitud de Cristo, en y a través de María, en el misterio de su maternal mediación. En su Virtud, la colectividad de la Estirpe espiritual de la Mujer -el Pueblo de Dios- refleja, en un todo uno y armónico, ontológicamente autónomo -radiante de belleza- el misterio de la nueva Eva, cuya imagen trascendente de santidad inmaculada -filiación divina por la gracia- y de fecunda virginidad -mediación sacramental y carismática- va progresivamente recibiendo como Esposa de Cristo, que coopera con el Esposo en la restauración sobrenatural de la humanidad caída, con vistas al Reino consumado de sus bodas escatológicas con el Cordero.

El Espíritu Santo en María y a través de María -en esa relación ejemplar y dinámica al influjo de su mediación materna- plasma en cada uno de nosotros, en el seno materno de la Iglesia, la semejanza del Verbo encarnado, comunicándonos la filiación al Padre participada de la del Unigénito del Padre y primogénito de la Mujer -la vida de la gracia- y haciéndonos también partícipes de su mediación, según la imagen de la Mujer, en su misterio de materna mediación, para cooperar también con el don de la Esposa en la obra de la salvación de nuestros hermanos y de la consiguiente renovación del mundo, expectante también, en los dolores de parto, de la plena manifestación de los hijos de Dios que le librarán de la servidumbre de la corrupción, para participar, en un universo renovado, en la libertad y gloria de los hijos de Dios (Cf. Rom 8,20-21).

La persona de la Iglesia subsiste, pues, como un todo ontológicamente autónomo, en un cuerpo visible orgánicamente estructurado por "dones jerárquicos y carismáticos", animado por la caridad a la que aquellos se ordenan. Con el Cardenal Journet podemos llamar "alma creada" de la Iglesia, la unidad orgánica de todas las gracias de la Redención -dispositiva o formalmente santificadores- que derrama en la humanidad el Espíritu Santo -su "Alma increada"- como fruto de la Cruz -de la Pascua del Señor- con vistas a la comunión salvífica con Dios que obra la Caridad. Es el "fructus salutis", respecto al cual todos los otros dones salvíficos son medios ("charitas numquam excidit" (1 Cor 13,8).

---

<sup>533</sup> Como afirma JUAN PABLO II (MD 23): "En la Iglesia cada ser humano -hombre y mujer (simple fiel o ministro, añado yo)- es la Esposa, en cuanto recibe el amor de Cristo Redentor como un don y también en cuanto intenta corresponder con el don de la propia persona". El don de Esposo equivale -como decíamos antes- al opus operatum que aseguran la Misa y los sacramentos a través del ministerio sacerdotal -y la infabilidad del Magisterio en determinadas condiciones- como oferta de salvación (de verdad y de vida). Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando "lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo". (Cf. Col 1,14). Tal es el don de la Esposa, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo "opus operantis", que el Cc. de Trento expresa en términos negativos ("non ponentibus obicem") en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el "fiat" de Nazaret al Calvario, como antes exponíamos.

La unidad orgánica de todo ese conjunto multiforme de gracias recibidas individualmente tiene su fundamento en su único origen -la plenitud desbordante de Mediación y de gracia de Cristo Cabeza -de la cual todos recibimos, por obra del Espíritu, -en y por María-, gracia tras gracia (cf. Jn 1,16), desde Adán arrepentido hasta el último de los nacidos de mujer. Antes de Cristo, por anticipación, después de Cristo venido, por derivación, bien por contacto con el "ministerium Verbi et sacramentorum" de su cuerpo institucional, bien a distancia (según la terminología tan conocida del Card. Journet).<sup>534</sup> Esta dinámica unidad de orden, así fundada, se manifiesta, como un todo autónomo, en la interconexión del dinamismo de la caridad, a la que se ordenan todas las demás gracias (incluidos "los dones jerárquicos y carismáticos orgánicamente estructurados") con vistas al logro de su fin último -al cual disponen-, que no es otro que la comunión salvífica con Dios que la caridad opera.

Ahora bien: a diferencia de nuestra alma, el "alma" creada de la Iglesia no es prisionera del "cuerpo" institucional que ella informa. Aunque inseparable de la institución de la comunidad sacerdotal "orgánicamente estructurada" en el triple vínculo sacramental, magisterial, y de régimen- que es el cuerpo que informa, se haya también en una multitud de hijos dispersos, como un semillero de estrellas en el mundo entero y de todas las épocas que no pertenecen visiblemente a ese cuerpo sino a otras familias espirituales o quizás a ninguna de ellas. J. Maritain observa justamente, que se dá un número creciente de hombres tan absorbidos por la barahunda de lo temporal que no tienen la menor preocupación por una familia espiritual cualquiera, o que no han encontrado entre ellas ninguna significativa en su búsqueda del sentido de su vida, pero que desean en el supraconsciente de su espíritu conocer la Verdad -en el Fundamento, Causa del ser, en última instancia- y lograr un estado de realización feliz de su ser por todos los medios que sean precisos, por desconocidos que sean. Ese deseo -en acto en el supraconsciente del espíritu- hace de todo hombre de buena voluntad que no rechaze la gracia -que a todos sin excepción alcanza, de la plenitud de la gracia capital del Cristo muerto y resucitado por la salvación de todos y cada uno- un sujeto capaz de la gracia de justificación que procede de Cristo. Sólo Dios sabe a quién abarca en cada momento de la Historia este "ordo charitatis", pues sólo El conoce el secreto de los corazones. Aunque a todos ellos llega el influjo salvífico de su oración, sólo puede fructificar en la caridad que salva, en aquellos que no ponen obstáculos a la acción santificadora del Espíritu Santo.

Sin embargo, la Iglesia subsiste como persona, en su estadio histórico y peregrino, sólo en la comunidad de aquellos hombres unidos a su cuerpo institucional por el triple vínculo simbólico-doctrinal, litúrgico-sacramental y de régimen jerárquico, fundado en el ministerio petrino; pues la personalidad -lo más perfecto de la naturaleza- supone una naturaleza íntegra, que incluye, con el alma, el cuerpo con todos sus elementos esenciales, capaz de subsistir como un todo. La Ortodoxia los tiene casi todos, pero le falta un elemento vital, esencial, que es la cabeza; J. Maritain lo expresa muy gráficamente: "está como decapitada".<sup>535</sup>

---

<sup>534</sup> Cf. nt.74.

<sup>535</sup> La Eclesiología ortodoxa es esencialmente eucarística. Muy justamente funda el misterio de comunión que es la Iglesia en el misterio eucarístico, pero debería sacar de ahí todas las consecuencias que conducen a descubrir la suma congruencia del primado de jurisdicción de la sede de Pedro, que atestiguan las fuentes teológicas estudiadas en profundidad y sin prejuicios (como se viene haciendo últimamente por impulso Juan Pablo II). Es cierto que la Iglesia está realmente presente ahí donde se celebre la Eucaristía. Pero observa el Card. RATZINGER que "del mismo modo que la fe proviene de la escucha y no de reflexiones personales, la gracia salvífica proviene del costado abierto del Señor", en su presencialización sacramental en el misterio eucarístico, y debe recibirse como don, le debe salir al encuentro. "No es un autoservicio. Llamamos sacramento a la estructura de ese recibir y encontrar" el don del

#### **4 - La Esposa de Cristo "subsiste" como persona, en su sentido propio, en la Iglesia fundada en la roca de Pedro, a título de Sacramento universal de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad.**

A mi modo de ver, esa subsistencia sobrenatural de la Esposa de Cristo, que se realiza en sentido propio sólo en la Iglesia católica, fundada sobre Pedro, es claramente aludida en la Constitución "Lumen Gentium" en un conocido texto, cuya novedosa formulación -no de doctrina- con respecto al Magisterio precedente -que culmina en la "Mystici Corporis" de Pío XII- ha sido tan comentada como, con frecuencia, mal interpretada. Pío XII identificaba, como es sabido, sin más matices, el Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia Católica. Sin embargo el C. Vaticano II puntualiza el alcance de esa identidad: "Haec Ecclesia in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, "subsistit in" Ecclesia Catholica... licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt" (LG 8b). Es cosa sabida que el paso del "est" de la primera redacción al "subsistit in" se hizo para reconocer mejor los "elementa Ecclesiae" que se encuentran fuera del recinto visible de aquélla. Pero de ningún modo insinúa -como sostiene el falaso ecumenismo (y acusa cierto integrismo no menos falso)- que la unidad o subsistencia de la persona de la Iglesia esté repartida entre las diversas comunidades cristianas.<sup>536</sup>

La intención de este texto y de otros paralelos no es otra que subrayar que la Esposa de Cristo sólo subsiste -en sentido propio- como "persona" en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pedro, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad -"ius divinum"- de su divino Fundador. Pero subsiste en ella a título de sacramento universal y arca de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, en virtud de "los elementos de Iglesia", que se encuentran más allá de sus límites institucionales, ya sean medios de salvación -Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas (y participan por ello, de su plena eclesialidad, más o menos según los casos), que de ella derivan y a ella conducen- ya, en cualquier caso, la

---

Esposo que me sale al encuentro por el ministerio ordenado, capacitado -como alter ego sacramental de Cristo Cabeza, Esposo y Buen Pastor de la Iglesia- para hacerlo salvíficamente presente solicitando el don de la Esposa que coopera así en la obra de salvación. Por eso el Concilio Vaticano II puntualiza que la Iglesia está presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que celebran la Eucaristía, "unidos a sus pastores", que por ello "reciben el nombre de Iglesias" (LG 26). Una eclesiología eucarística descubre, en virtud de esa presencia sacramental del cuerpo entregado del Señor la presencia de su cuerpo místico todo entero, o Iglesia universal, que "inest et operatur" (CD 11a) en las Iglesias particulares en las que se celebra la Eucaristía por el ministerio ordenado, "in quibus et ex quibus" vive la Iglesia universal, a cuya imagen -reflejando su multiforme diversidad de carismas- debe realizarse cada Iglesia particular (LG 23). La eclesialidad no le hace al hombre. Sólo la recibe de ahí donde se encuentra, de la comunidad sacramental del Cuerpo de Cristo que atraviesa la historia. Sólo en la unidad existe el uno, es decir, en la comunión con los otros que también son cuerpo del Señor. De ahí la necesidad de la comunión jerárquica con las otras comunidades (iglesias particulares) que celebran la Eucaristía, para que sea ésta legítima, pues todas deben hacerse de nuevo su Cuerpo participando en el Pan de vida (Cf. 1Cor 10,17). Por eso la comunión jerárquica es la que hace legítima la comunidad que celebra la Eucaristía; no es un añadido exterior a la Eclesiología eucarística, sino su condición interna. No es otra la razón formal del "munus petrinum"; asegurar esa unidad de fe y de comunión garantizando así la legitimidad del culto eucarístico, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia (SC10). "La intercomunión entre cristianos divididos no es la respuesta a la llamada de Cristo para la perfecta unidad. Hemos de trabajar para remover las divisiones y restaurar así aquella plena unidad en la fe que es la condición para participar en la Eucaristía" (Aloc. 4-X-1979 a los obispos en U.S.A.). El primado de jurisdicción de Pedro asegura la unidad en la fe y en la comunión jerárquica de la Comunidad Sacerdotal orgánicamente estructurada con vistas a recibir la salvación como el don de Dios; la entrega redentora del Señor actualizada sacramentalmente en el misterio eucarístico. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit, p.12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, ibid. *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Madrid 1984.

<sup>536</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1979, pp.386 ss.

salvación misma: la gracia como "fructus salutis", que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados.<sup>537</sup>

Ahí donde se encuentra un hombre de buena voluntad, abierto a la verdad y al bien, y receptivo -como consecuencia- a las divinas activaciones de la gracia, sea cual fuere la familia religiosa a la que pertenece, en la medida en que esa familia religiosa mantenga abiertos los caminos de la gracia de señor, o -como antes señalábamos- sin que pertenezca, quizás, a ninguna, ahí está virtualmente presente la Persona de la Iglesia, de manera invisible, como sacramento universal de salvación.<sup>538</sup> Ahora bien, ahí donde opera la gracia, sea dispositiva, sea formalmente santificadora, más allá de los límites institucionales de la Persona mística de la Iglesia, se hace presente su alma creada, más allá de su cuerpo. Pero como el alma es de suyo arquitectónica, pues tiende de suyo a informar al cuerpo para el que ha sido creada, tiende "exigencialmente" a integrar a los sujetos en los que actúa, "atrayéndolos" a él en la progresiva configuración del cuerpo entero, sin fracturas, en la unidad subsistente de la totalidad personal, con todos sus elementos constitutivos. Arrastra por ello a sí a todo beneficiario de la gracia, en la medida en que penetra en su corazón, transformándolo en hijo de Dios, o disponiéndole a serlo eventualmente en el futuro. Por eso está presente de modo tendencial e invisible en ese cuerpo visible en el que "subsiste" la Persona de la Iglesia Esposa de Cristo. Lo atrae a su seno materno, en el cual María ejerce su materna mediación, como arca universal de salvación. Está ahí presente, pues, de modo invisible, en la Iglesia visible. "Invisible a los ojos de todos y a sus propios ojos; se halla en la casa del Esposo como un amigo o un servidor ciego que no puede ver los tesoros que contiene".<sup>539</sup>

Además, por muy alta que sea la gracia de la que es beneficiario, no puede desplegar todas las riquezas y exigencias que contiene, porque como dice el Card. Journet, la gracia cristiana es "de suyo" "sacramental" y "orientada" (por la Palabra magisterial -y disciplinar del ministerio jerárquico-), y requiere por ello de ese doble cauce para su pleno despliegue. Se vé entonces privado de la superabundancia de activaciones de verdad y de vida que recibiría de su plena inserción orgánica en el cuerpo

---

<sup>537</sup> Refiriéndose a religiones o a grupos no cristianos. J. Maritain califica los elementos de verdad que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación -de más o menos- inspirada en los textos del C. Vat.II., sobre la salvación de los no cristianos, con una terminología sugerente: -elementos de Iglesia en sentido impropio (monoteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre los caminos a su plenitud en Cristo - y el Islam), -pre-elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahmanismo), -sombras: (en el Budismo), -vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los "hippies" de aquellos años 60). Una sugerente y profunda reflexión sobre la relación de las religiones paganas con el cristianismo, puede verse en X. ZUBIRI *Sobre el problema filosófico de la Historia de las religiones*, Madrid 1993, p.354, que profundiza con mayor rigor teológico y metafísico la intuiciones de K. Rahner (cf. El cristianismo y las religiones no cristianas. *Escritos de Teología*, IV, 136ss) que expone de modo ambiguo y poco convincente. Cf. también Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit, cap.I. "No debemos olvidar el magisterio de PABLO VI sobre este tema: "Ni el respeto y la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de los problemas que suscitan, son para la Iglesia una invitación a callar el anuncio de Cristo a los no cristianos" (*Evangelii Nuntiandi*, 53). El hecho de que los seguidores de estas religiones puedan recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que El ha establecido, no cancela, en efecto, la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos (cf. *Ad Gentes*,7). Representan una contradicción con el Evangelio y con la verdadera naturaleza de la Iglesia, al afirmar, como algunas hacen, que la Iglesia es sólo una vía de salvación entre tantas, y que su misión frente a los seguidores de otras de estas religiones debería ser sólo una ayuda para que sean mejores seguidores de estas religiones" (JUAN PABLO II, *Carta a los Obispos de la Asamblea de Bandung*, 23-VI-1990).

<sup>538</sup> J. MARITAIN, *Ibid.*

<sup>539</sup> *Ibid.*

institucional de la Iglesia. De ahí la urgente necesidad del apostolado "ad fidem"<sup>540</sup> en su doble dimensión ecuménica -con los cristianos disidentes- y misionera, aquella dirigida a los no cristianos; así como de una pastoral que sostenga y robustezca la fe católica de quienes estén institucionalmente incorporados a la Persona mística de la Iglesia de modo pleno. La fe que no se aviva en la caridad, -que une el corazón a Dios-, y con la doctrina -que ilustra la inteligencia-, tiende a languidecer hasta perderse ante los embates del Maligno y del espíritu del mundo, en la dura batalla que anunciaba ya proféticamente el Protoevangelio; que no cesa a lo largo de toda la historia bíblica, paradigma y profecía de la historia entera de salvación hasta la victoria escatológica del Cordero (Ap 19, 5-11) en el reino de los santos del Altísimo (Dan. 7,18).

La Persona de la Iglesia es, pues -en resumen-, "sacramento de salvación"; y -como consecuencia- atrae a sí a cuantos alcanza su influjo salvífico maternal como "arca de salvación". Su presencia virtual invisible en tantos corazones, fuera de sus límites institucionales, es el fundamento de la presencia de estos -también invisible- en el Corazón de la Mujer -en su seno materno presente en el cuerpo visible de la Iglesia.

Pero hay más: al atraerlos a sí les hace partícipes la Esposa de Cristo de su tarea corredentora (en el "don de la Esposa") haciendo de ellos sujetos o agentes de salvación pues la Iglesia es un misterio de comunión. Cristo no sólo dispensa "medios" de salvación y su "fruto", que es la gracia salvífica, sino que quiere que los salvados por El contribuyan a la "obra de la salvación" del mundo. Requiere la ayuda de "los suyos" completando con su aportación personal y libre -por influjo de la gracia- lo que falta a su Pasión redentora (Gal 1,14), no a manera de complemento, sino a manera de participación corredentora en su Pasión redentora, en orden a "aplicar" el fruto del mérito y satisfacción de su redención "adquisitiva" en el sacrificio de la Cruz, a la cual asoció sólo a su Madre.

Aunque son especialmente corredentoras las oraciones, sufrimientos y obras de sus miembros de más excelsa santidad y amor más puro, la Esposa de Cristo hace partícipes del don de la Esposa (en la obra de la corredención) a todos los que acoge en su seno materno como arca de salvación, por imperfectos que sean. Por el sólo hecho de poseer la gracia, la Persona de la Iglesia les atrae a ella, y lo que ella realiza. En virtud de la interconexión de la caridad que difunde en sus corazones el Espíritu Santo, fruto de la Cruz redentora, los hace partícipes del mérito y satisfacción de la Redención dando así valor meritorio y satisfactorio, en beneficio de sus hermanos vivos y difuntos, a tantas acciones, plegarias y sufrimientos anónimos que pone en servicio de la salvación del mundo, como parte integrante del don de la Esposa -de su maternidad salvífica- que no cesará hasta que sea cumplido el número de los elegidos.<sup>541</sup>

## **5 - Valor ecuménico de la perspectiva mariológica de la Iglesia -nueva Eva- Esposa virginal y fecunda de Cristo.**

El decreto de Ecumenismo del concilio Vaticano II habló de la "jerarquía de verdades", derivada del nexo que cada una de ellas tiene "con el fundamento de la fe cristiana" (UR, 11c). El nexo entre los misterios -Trinidad, Cristo, María, Iglesia, Eucaristía; entre vida sacramental (piedad litúrgica) y vida mariana (devoción a la Vir-

---

<sup>540</sup> Cf. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit. (sobre "los estados existenciales de la gracia", in fine); P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, p.165. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (sobre las misiones orientadas a los no cristianos), de 1990.

<sup>541</sup> *Ibid* p.184 ss.

gen)- va manifestándose también en los cristianos separados en la medida que avanza el movimiento ecuménico hacia la unidad.

Ya no es ningún fenómeno raro que estudiosos protestantes escriban libros sobre la Virgen y expongan una doctrina que, si todavía dista notablemente de la que es común entre católicos, señala una orientación muy positiva y abierta, particularmente en lo que se refiere a las analogías entre la Virgen y el misterio de la Iglesia.

El movimiento ecuménico "a la unidad por María" cuenta con la adhesión activa de numerosas comunidades religiosas anglicanas que se comprometen a pedir la unión entre todos los cristianos por la intercesión de la Virgen. También es significativa la fundación de Institutos religiosos consagrados a a María, como el fundado por la protestante evangélica Basilea Ashlink.

Según Pablo VI, María es "el centro maternal de la unidad" y "madre de la unidad" que con sus plegarias alcanzará la plena integración de los hermanos separados "en la única Iglesia fundada y querida por Cristo". La unidad -que tiene su raíz en la misma fe y obra la caridad, infundidas en el bautismo- es fruto de la mediación materna de María, en y a través de la sacramentalidad maternal de la Iglesia, que comienza a ejercerse en la regeneración bautismal -vinculada a la acción de María- y culmina en el misterio eucarístico, raíz de la eficacia salvífica de toda su actividad (cf.5C9). "Todos nosotros hemos sido bautizados en un sólo Espíritu para constituir un sólo cuerpo" (1 Cor.17,13). Por eso el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación dentro de la institución salvífica como Cristo mismo la quiso y, finalmente, a la inserción plena en la comunión eucarística" (UR,22b).

Observa justamente el P. A.Bandera que la separación es, antes que un atentado contra la fraternidad, una quiebra en la filiación divina bautismal-mariana, a la cual despoja de alguno de sus elementos integrantes. Es más, ella repercute también sobre la Iglesia Católica, aunque accidentalmente; pues la nota de unidad, -inseparable de la catolicidad- es sustancialmente, "don" indefectible, pero también "tarea" de crecimiento dinámico, que depende de nuestra libre cooperación al don salvífico (santidad) que nos posibilita el ministerio apostólico (apostolicidad). Por eso la desunión "hace más difícil expresar en la realidad de la vida la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos" (UR,4). Más aún, para algunos puede convertirse en un obstáculo que tiende a impedir su pleno desarrollo, si no procuran atraer o unir a los separados. Por eso "el ecumenismo no representa sólo una acción de la Iglesia hacia el exterior; sino también un esfuerzo por mejorar cualitativamente la propia vida bautismal-mariana y constituye una poderosa llamada a vivir el cristianismo en profundidad, da cara a Jesucristo, a sus sacramentos y a la acción que, por voluntad de El, ejerce la Virgen. Ella no puede ser obstáculo para ninguna forma de ecumenismo sano y constructivo, sino su más sólida garantía de evitar equívocos y graves adulteraciones".542

Como escribe Juan Pablo II en la "Redemptoris Mater", "la Iglesia en su presente fase de su camino, trata de buscar la unión de quienes profesan su fe en Cristo para manifestar la obediencia a su Señor que, antes de su Pasión, ha rezado por esta unidad. La Virgen Madre está constantemente en este camino de fe del Pueblo de Dios hacia la luz. Lo demuestra de modo especial el canto del Magnificat que, salido de la fe profunda de María en la Visitación, no deja de vibrar en el corazón de la Iglesia a través de los siglos". (RM, 35)

---

542 Cf. para todo este apartado A. BANDERA, o.c. p.73 ss.

En efecto, "en la fe de María, ya en la Anunciación y definitivamente junto a la Cruz, se ha vuelto a abrir por parte del hombre aquél espacio interior... de nueva y eterna alianza... que subsiste en la Iglesia, que <<es en Cristo como un sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano>> (LG,1). En ese espacio interior -abierto por María- podemos recibir toda clase de bendiciones espirituales"(RM, 28). Ese ámbito o espacio interior es el seno fecundo de la Iglesia, Esposa virginal y fecunda de Cristo, abierto por la fe de María. La institución visible, -sociedad exterior orgánicamente estructurada- es sacramento universal de salvación", que "tiende a recapitular -bajo Cristo como Cabeza- la humanidad entera, en la unidad del Espíritu" (cf. LG, 13b) en el Corazón de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos .

### **CONCLUSION.**

La Esposa de Cristo -tal es la conclusión de este estudio- subsiste como Persona, en sentido propio, en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, "la Madre de los vivientes (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación -la "Catholica"- que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose así la estirpe espiritual de la Mujer -profetizada en el Protoevangelio y tipificada en el trasfondo bíblico de la Hija de Sion- que no es otra que "el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo" (cf. LG,9b).

La dimensión petrina de la Iglesia tiene como razón formal hacer posible el don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante el ministerio de la palabra y los sacramentos. Este tiene como raíz de su eficacia salvífica -y culmen de toda actividad eclesial (cf. SC9)- la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (Cf.1 Cor 10,7). Se une así el don del Esposo -nuevo Adán- con la necesaria cooperación del don de la Esposa -nueva Eva- para que "se realice la obra de la redención" en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos. Por eso la tradición ha visto en el misterio eucarístico la prenda -anticipo sacramental- de las bodas escatológicas del Cordero con la Esposa, que es la nueva Jerusalén -nuestra Madre (Gal.4,26)- que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): "tabernáculo de Dios entre los hombres" (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza en el Reino consumado.

*"Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam".543*

## **CAPÍTULO IX**

### **"A PATRE AD PATREM".**

---

543 San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa* n.139.

## **DIOS PADRE, ORIGEN DE LA VIDA TRINITARIA, COMO FUENTE, EJEMPLAR Y META DE LA MATERNIDAD DE MARÍA Y DE LA IGLESIA, INSTRUMENTO UNIVERSAL DE REDENCIÓN.<sup>544</sup>**

### **1. INTRODUCCIÓN**

Este estudio ha sido sugerido por la lectura atenta de la invitación que S. S. Juan Pablo II hace a la Iglesia a consagrar de modo especial a la primera persona de la Santísima Trinidad, este tercer año de la fase preparatoria al próximo jubileo del año dos mil. En los dos años anteriores del trienio preparatorio, invitaba el Papa a fomentar especialmente la fe (el 97 dedicado a Cristo) y la “esperanza en la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos” (el 98, consagrado al Espíritu Santo, fuente eterna de toda dádiva en el orden de la creación y principio de la autocomunicación de Dios en el orden de la gracia, “Aquél que construye el Reino de Dios en el curso de la historia”, hasta su plenitud escatológica).

<<El 1999, tercer y último año preparatorio (del Jubileo del tercer milenio), tendrá la función de ampliar los horizontes del creyente según la visión misma de Cristo: la visión del “Padre celestial” (cf. Mt 5, 45), por quien fue enviado y a quien retornará (cf. Jn 16, 28).

>>Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo” (Jn 17, 3). Toda la vida cristiana es como una gran peregrinación hacia la casa del Padre, del cual se descubre cada día su amor incondicionado por toda criatura humana, y en particular por el “hijo pródigo” (cf. Lc 15, 11-32). esta peregrinación afecta a lo íntimo de la persona, prolongándose después a la comunidad creyente para alcanzar la humanidad entera.

>>El Jubileo, centrado en la figura de Cristo, llega de este modo a ser un gran acto de alabanza al Padre: -clamor del Espíritu en nuestro espíritu (cfr. Rm 8, 15-16)- “Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo” (Ef 1, 3).>> (n. 49).

<En este tercer año el sentido del “camino hacia el Padre” deberá llevar a todos a emprender, en la adhesión a Cristo Redentor del hombre, un camino de auténtica conversión que comprende tanto un aspecto “negativo” de liberación del pecado, como un aspecto “positivo” de elección del bien, manifestado por los valores éticos contenidos en la ley natural, confirmada y profundizada por el Evangelio. Es este contexto el adecuado para el redescubrimiento y la intensa celebración del sacramento de la Penitencia en su significado más profundo. El anuncio de la conversión como exigencia imprescindible del amor cristiano es particularmente importante en la sociedad actual, donde con frecuencia parecen desvanecerse los fundamentos mismos de una visión ética de la existencia humana>>. (n. 50)

---

544 Este capítulo es una recensión de mis escritos en el tercer año de preparación del jubileo del tercer milenio, dedicado a la primera persona de la Santísima Trinidad (la gran desconocida en nuestro tiempo). *Dios Padre, “de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra”, y la maternidad de María y de la Iglesia*. En VV. AA., “El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo”, XX Simposio Internacional de Teología. Universidad de Navarra. Pamplona, Eunsa, 2000, 322-342. El mismo estudio, notablemente ampliado: “Dios Padre, Origen de la vida Trinitaria, como fuente ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia” *Ephemerides Mariologicae*. 40 (1999), 53-125.

“En este año 99 será, por tanto, oportuno resaltar la virtud teologal de la caridad, síntesis de la vida moral del creyente que tiene en Dios Padre su fuente y su meta”<sup>545</sup>.

<<En este amplio programa, María Santísima, hija predilecta del Padre, se presenta ante la mirada de los creyentes como ejemplo perfecto de amor. Su maternidad, iniciada en Nazaret y vivida en plenitud en Jerusalén junto a la Cruz, se sentirá en este año como afectuosa e insistente invitación a todos los hijos de Dios, para que vuelvan a la casa del Padre escuchando su voz materna: “Haced lo que Cristo os diga” (cf. Jn 2, 5)>>.

En esta invitación que hace el supremo pastor de la Iglesia, el designio salvífico de Dios se presenta como un progresivo retorno a la casa del Padre hasta la plena comunión con Dios (que la caridad opera) de los hijos de Dios dispersos por el “caos del pecado” (Cfr. CEC 761) mediante el doble envío del Verbo y el Espíritu Santo<sup>546</sup>.

Las consideraciones del Papa en relación al programa pastoral propuesto para este año 1999 dedicado a Dios Padre, sugieren la temática aquí propuesta, centrada en la relación de la maternidad de María y de la Iglesia, la familia de Dios, con la Paternidad subsistente propia de la primera Persona de la Trinidad de quien deriva toda familia en el cielo –la Familia Trinitaria- y en la tierra (Cf. Ef 3, 15). Para lograr nuestro objetivo debemos, ante todo, ahondar en las riquezas insondables de la Paternidad originaria en el seno de la Trinidad, tal y como ha sido manifestada progresivamente en la Revelación histórica salvífica por la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu<sup>547</sup>.

---

<sup>545</sup> Como la caridad supone la justicia (de la que es “quaedam plenitudo” (S. Th. I, 21, 3, 3) invita el Papa a los cristianos -siguiendo el espíritu de la institución del año jubilar del Antiguo Testamento (Lev 25, 8-28)- a un mayor compromiso por reducir las injustas desigualdades sociales y económicas, fuente de conflictos, haciéndose voz de todos los pobres del mundo, proponiendo una condonación o reducción de la deuda internacional, y a avanzar en el respeto de los derechos de la mujer y en la promoción de la familia y el matrimonio (n. 51).

Propone, además, otros dos compromisos ineludibles para este tercer año 99: la confrontación con el secularismo promoviendo la civilización del amor, que encuentra en Cristo su plena realización; y avanzar en el diálogo interreligioso, en especial con las grandes religiones monoteístas, con encuentros en lugares significativos, como Belén, Jerusalén y Sinaí (nn. 52-53). (Los subrayados son míos).

<sup>546</sup> Aquí citaremos sus cartas magisteriales por las iniciales (p. ej.: *Mulieris dignitatem*, MD) y sus catequesis sobre el Credo de las Audiencias generales, por la fecha (p. ej.: AG 25-IX-1985).

<sup>547</sup> El año pasado escribí un amplio estudio -en esta misma revista “Ephemerides mariologicae”, 1998- sobre la misión conjunta e inseparable de la segunda y tercera Personas de la Trinidad, con la intención de mostrar que la Encarnación del Verbo por obra del Espíritu es la culminación de un proceso que la prepara y anticipa, que comienza a las puertas del Paraíso perdido por el pecado de los orígenes (Gen 3, 15), abarca la historia entera -que es historia salvífica-, y no concluirá hasta el escatológico advenimiento del Reino consumado, cuando Dios sea, en la “plenitud de Cristo” (Ef 1, 22-23) (la Iglesia del Verbo encarnado, de la Jerusalén celestial), todo en todos; y haya puesto a todos sus enemigos, por la fuerza del Espíritu, debajo de sus pies (1 Cor 15, 25 ss).

Se trata de un proceso histórico -que calificábamos de “Incarnatio in fieri” en el que intervienen las Personas del Verbo y el Espíritu- “las dos manos del Padre” S. IRENEO. Cfr. CEC, 53-, tanto en la creación como en la doble misión salvífica de ambas -de manera siempre conjunta e inseparable- en la autocomunicación por la gracia de la Trinidad al hombre y -en virtud de su relación con él, por redundancia- a la creación entera que se realiza -tras la ruptura de la alianza originaria provocada por la caída (Cfr. AG, 25-IX-1985) en el doble movimiento de la alianza salvífica de Dios con el hombre, cuyas fases previas (Noé, Abraham, Moisés) preparan la nueva y definitiva alianza en la Sangre de Cristo: descendente (don del esposo) y ascendente (don de la esposa).

Ese doble movimiento de la misión del Verbo y del Espíritu se cumple en etapas históricas señaladas por acontecimientos salvíficos, que son verdaderos momentos cualitativamente distintos, en progresión creciente extensiva e intensiva de la autocomunicación de Dios; tanto en la preparación de la Encarnación -como “encarnación antes de la Encarnación” (Danielou), como en su realización en la existencia histórica de Jesucristo (se produjeron venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús hasta su consumación pascual) y en el ulterior despliegue de su plenitud desbordante, por el ministerio de la Iglesia peregrina -como sacramento universal de salvación-, hasta la escatológica recapitulación (Ef 1, 10) de todo en Cristo.

De aquella paternidad subsistente deriva toda paternidad y maternidad creadas, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Dios Padre es el origen sin origen de la comunión “familiar” de la vida trinitaria, y de su comunicación “ad extra” en las personas creadas, cuya imagen reflejan -más o menos, según el uso del libre arbitrio creatural en el “ser” y en el “deber ser” de su libre obrar. La paternidad y la maternidad creadas participan de la Paternidad divina, natural y salvífica -sobrenatural del Padre, fuente de la vida trinitaria del Dios creador, redentor y santificador; y ello no por necesidad, sino para mayor gloria de Dios en sus manifestaciones creaturales que se cumple en un enaltecimiento perfeccionante de sus criaturas, a las que quiere asociar a su providente plan salvífico, muy en congruencia con la condición fontal (Pege: “fontanalis plenitudo”), del Padre, que tiende a desbordarse “ad extra” en una autocomunicación de Dios uno y trino, en el Espíritu que llega a su vértice más alto en la Encarnación en el Seno virginal de María, madre del Cristo total (cfr. AG, 23,V, 1990, 6)..

Esta perspectiva nos muestra la fascinante belleza del plan salvífico de Dios expresado en la clásica fórmula “nadie tiene a Dios por Padre, si no tiene María (tan marginada hoy por una teología racionalista demasiado extendida)- y -derivadamente- a la Iglesia por Madre. Me propongo en este escrito mostrarlo así, acudiendo al rico Magisterio de Juan Pablo II -el cual ha motivado su redacción- teniendo en cuenta, muy especialmente, la luminosa doctrina de su encíclica mariana “Redemptoris Mater”, calificada justamente como “la carta magna de la Mariología”

## **2. LA REVELACIÓN DE DIOS PADRE EN LA SAGRADA ESCRITURA.**

Como todo cuanto hay en Dios, su paternidad constituye un misterio, ya que las imágenes de la paternidad humana no bastan para hacerla descubrir. Tenemos que preguntar a Dios mismo: <<Padre, ¿quién eres?>> Sólo Él puede responder. Encontramos en la Biblia leída “in Ecclesia” el mensaje que contiene esta respuesta<sup>548</sup>

### **2.1 La Paternidad de Dios en el Antiguo Testamento.**

<<La invocación de Dios como “Padre” es conocida en muchas religiones. La divinidad es con frecuencia considerada como “padre de los dioses de los hombres”. En Israel, Dios es llamado padre en cuanto Creador del mundo (cf. Dt 32, 6; MI 2, 10). Pues aún más, es Padre en razón de la alianza y del don de la ley a Israel (cf. 2 S 7, 14). Es muy especialmente “el Padre de los pobres”, del huérfano y de la viuda, que están bajo su protección amorosa (cf Sal 68, 6)>>. (CEC, 238).

Si nos remontamos a los orígenes de la revelación judía, podemos comprender que desde los tiempos más antiguos se reconoció a Dios como Padre. El Dios El que veneraba Abrahán llevaba el nombre de Dios Padre<sup>549</sup>. La idea de la paternidad divina estaba difundida entre los pueblos que miraban a su dios como padre y lo invocaban con este nombre.

---

En Cristo la cumbre del progreso se da ya, virtualmente, en la consumación del misterio Pascual. Comienzan con El, los tiempos escatológicos (la plenitud de los tiempos, Gal 4, 4). Lo acontecido después de la Pascua del Señor es mero despliegue de su plenitud desbordante hasta la formación del Cristo total, cuando se complete el número de los elegidos en un universo transfigurado: nuevos cielos y nueva tierra.

<sup>548</sup> J. GALOT, *¿Padre, quien eres?*, Salamanca 1998, 13 ss.

<sup>549</sup> H. CAZELLES, *Autour de l'Exode*, Gabalda, Paris 1987, 63.

2.1-1. Esta idea se recogió en la fe del pueblo judío. Pero entró en ella después de padecer una purificación. Algunos pueblos, como los fenicios, atribuían al dios una paternidad que implicaba una actividad sexual. Semejante paternidad física no podía convenir al Dios verdadero, que es puro espíritu y que se encuentra por encima de toda generación carnal. El Dios único, venerado por los judíos, posee una paternidad de orden espiritual, que supera con mucho las condiciones de la paternidad humana. Dios es Padre, pero de una manera superior. Es ésta la paternidad que comenzó a manifestarse en el Antiguo Testamento, que tiene un sentido más rico que en todas las demás religiones. Ya el hecho de la creación suponía para los israelitas un vínculo mucho más profundo con Dios que la misma paternidad biológica. Recordemos las palabras de la madre de los Macabeos: <<Yo no sé como aparecisteis en mis entrañas ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida... El Creador del mundo, es el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas>> (2 Mc 7, 22-23). Los padres al transmitir la vida no hacen otra cosa que tomar parte en el poder de Dios, generador de toda vida.

**2.1-2. Además de las relaciones Creador-criatura, existe entre Yahvé y su Pueblo otro tipo de relaciones más profundas por las cuales Yahvé llama a Israel su <<hijo>>, su <<primogénito>> (Dt 14, 1-2) y el Pueblo denomina a Dios su <<Padre>>.**

Es la libre elección que Yahvé hace de Israel como <<su>> Pueblo y la Alianza que pacta con él las que establecen una relación singular y única entre ambos. En virtud de esta relación singular el Pueblo se siente al amparo de Yahvé. De forma parecida a la tutela que el Patriarca desempeñaba con todos cuantos componían su <<clan>>, así estimaba Israel la paternidad de Yahvé, si bien en un sentido más profundo, cuyo fundamento es la liberación del Pueblo de la esclavitud del Faraón, para constituirlo como pueblo sacerdotal en la alianza del Sinaí, con cuya cooperación se realizarían las promesas de salvación en la descendencia -en singular- de Abraham, en la que serían bendecidos todos los pueblos de la Tierra. Esto implica una profunda revisión del concepto de Dios como Padre. La certeza de que Dios es Padre e Israel su hijo no se funda en la mitología, sino en la conciencia de su condición de criaturas que han sido beneficiadas por un acto salvífico por parte de Dios Creador, que lo constituyó en pueblo suyo -por el don de la ley en virtud de la alianza del Sinaí-, que Israel experimentó en la historia<sup>550</sup>.

Dios es Padre por haber concebido y dado a luz al pueblo (cf Nm 11, 12), suscitando su nacimiento y su desarrollo, es decir, dirigiendo los acontecimientos históricos que contribuyeron a su formación, revelándoles su nombre, haciéndoles salir de Egipto en la Pascua para hacer alianza con Él mediante el don de la ley mosaica (Cfr. Dt 32, 6). Veló por su desarrollo y lo educó (Os 11, 1-3, 4; Dt 1, 31-33).

Reclamó del pueblo un culto en el que expresase su pertenencia filial: el pueblo está consagrado a su Dios y no puede volverse hacia otros dioses (Ex 4, 21-22).

El Padre se muestra ofendido por el pecado si sus hijos no le rinden el honor que se le debe a un padre (Os 11, 2; Is 1, 2; Mal 1, 6). Pero reacciona de forma misericordiosa, manifestando así la profundidad de su amor. Les ofrece el perdón y la salvación (Jr 31, 20)<sup>551</sup>.

---

550 J. JEREMÍAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1966, 19.

551 Cfr. para todo este tema J. GALOT, *Padre, ¿quien eres?*, Salamanca 1998, 13 ss.

Donde, sobre todo, aparece esta bondad paternal de Dios con acento más tierno es en los profetas. El amor divino no es descrito con fuerza como el de un padre amoroso que acaricia tiernamente a su hijito. Oseas (1, 4) describe a Yahvé como el más tierno de los padres; cuando Israel era niño Yahvé lo amó; desde Egipto le ha dirigido reiterados llamamientos, le ha enseñado a andar y le ha prodigado todos los tiernos cuidados que una madre prodiga a su hijo: le ha tratado como se hace con un niño de pecho, le ha aupado hasta sus mejillas; se ha inclinado hacia él y le ha dado de comer. No puede resignarse a abandonar a Israel; todo lo contrario: se le conmueven sus entrañas, ni destruirá a Efraín, porque es Dios y no hombre, porque es santo (cf. Os 11, 8.9)<sup>552</sup>.

### **2.1-3. Pero no es sólo Padre del Pueblo. Poco a poco esta paternidad de Yahvé sobre todo en los libros sapienciales se transfiere al individuo. Es Padre de los pobres y desamparados (Ecl 4, 10-11; 68, 6)**

<Si mi padre y mi madre me dejaran, me acogeré al Señor>> (Sal 27, 10).  
<<Padre de los huérfanos y tutor de las viudas>> (Sal 68, 6).

Es, pues, Padre de cada individuo<sup>553</sup>. El amor misericordioso que tiene con cada uno es a la vez paternal y maternal y se expresa por la imagen de “las entrañas maternas”. Se trata de un cariño divino, evocado por el afecto de la madre. Dios vela por el comportamiento moral de sus hijos: les corrige y reprende como un padre. Los verdaderos hijos reciben en sus pruebas la asistencia paternal de Dios. Ésta toma una forma especial en la solicitud de la Providencia que guía la historia de la salvación.

La encíclica “Dives in misericordia” de Juan Pablo II expone la revelación de la misericordia en el Antiguo Testamento. Toda la historia del pueblo elegido está llena de la misericordia de Dios. Especialmente acude a ella en sus necesidades, y en su arrepentimiento después del pecado individual o colectivo. Vemos en la predicación de los profetas que la Misericordia supone un poder especial de amor que prevalece sobre el pecado. Emplea dos términos *eshed*, que connota el aspecto más paterno del perdón por fidelidad “*emeth*” a si mismo, y *rahamín*, que denota el amor gratuito, exigencia de un corazón maternal. (Cfr. nota 52 de la Encíclica).

Por su misericordia oye Dios al pueblo oprimido en Egipto, y lo libera; como le liberará más tarde de la cautividad de Babilonia. Cuando el pueblo adora el becerro de oro, Dios le perdona por su Misericordia, como a David arrepentido. Son innumerables los ejemplos. Los cuales muestran también que en la Misericordia es superior el Amor a la Justicia. (“Misericordia superexaltat iudicium” (Sant 2, 3); pero “non tollit iustitiae, sed est quaedam iustitiae plenitudo”<sup>554</sup>) Así, el Antiguo Testamento es un terreno ya preparado para la revelación del Padre que hará Cristo.

### **2.1.4 Dios es de manera más especial Padre del rey mesiánico. Algunos textos afirman en términos misteriosos una generación divina del Mesías. La generación lleva consigo un parecido, el de un rey altísimo a imagen del Dios altísimo. El amor paternal prometido al descendiente de David es un amor definitivo. Se trata de una preparación a la revelación de la filiación divina de Cristo.**

---

<sup>552</sup> Cfr. N. SILANES, *Dios, Padre nuestro*, Salamanca 1998, 30-31.

<sup>553</sup> Hay nombres teóforos, nombres que encierran la palabra <<Dios>> o la palabra <<Padre>>, en donde se expresa la convicción de ser amado individualmente por el Dios Padre, como Eliab (<<mi Dios es Padre>>: Nm 1, 9), Abiezer (<<mi Padre es ayuda>>: Jos 17, 2), Abitu (<<mi Padre es bondad>>: 1 Cr 2, 11). Dios se manifiesta como Padre en la existencia personal.

<sup>554</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. Th, I, 21, 3, 2.

Este misterio es anunciado más especialmente por los textos que representan a Dios como Padre del Mesías. (2 Sm 7, 16; Sal 110, 3; 89, 27-28; 2, 7). El anuncio de una paternidad más completa, en virtud de una generación paternal, se expresa de modo impresionante en el salmo 2, en donde el rey declara en el momento de su ascensión al trono: <<Voy a proclamar el decreto del Señor; él me ha dicho: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”>> (Sal 2, 7). Se trata de un decreto, de una declaración jurídica, que tiene como efecto constituir al rey como un hijo engendrado por Dios mismo. Las afirmaciones del hijo mesiánico engendrado por Dios, resultan especialmente sorprendentes, ya que a diferencia de las divinidades paganas que podían unirse entre sí para engendrar otros dioses, el Dios único y trascendente de los judíos no podía tener ninguna actividad procreativa semejante a la de los hombres. La generación del Mesías no podía ser más que una generación espiritual -aludida también en los libros sapienciales- 555, que tenía un carácter misterioso, cuyo sentido pleno sólo es discernible a la luz de la revelación trinitaria neotestamentaria. Las afirmaciones <<Yo te he engendrado>> no podrán aclararse y tomar su sentido más vigoroso más que mediante la revelación del Hijo de Dios encarnado.

## **2.2 El Padre revelado por Cristo.**

<<Jesús ha revelado que Dios es “Padre” en un sentido nuevo: no lo es sólo en cuanto Creador que da el ser y lo constituye en pueblo de su propiedad por una alianza salvífica, es tiernamente Padre en relación a su Hijo Único, que recíprocamente sólo es Hijo en relación a su Padre: “Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11, 27)>>. (CEC 240).

### **2.2-1 Del Dios Padre a la Persona divina del Padre.**

El antiguo Testamento había revelado al Dios único, atribuyéndole un rostro de Padre. Aunque abundan alusiones veladas a las tres Personas divinas en prefiguraciones, teofanías y textos sapienciales -sólo discernibles como tales, a la luz del Nuevo Testamento-, todavía no había revelación explícita de la Trinidad, cuya primera persona es la del Padre. Lo que hay de nuevo en la revelación del Evangelio es la revelación del Padre como persona divina. No se trata sólo, como en la antigua alianza, de la atribución de la cualidad de padre a Dios en toda su realidad divina. Jesús se hace reconocer como Hijo, enviado del Padre, y nos informa entonces de que en Dios hay varias personas. El Padre y el Hijo son personas distintas.

El misterio de la Encarnación requería necesariamente la revelación de la persona del Padre. Para revelar su identidad personal, Jesús tenía que afirmarse como Hijo, distinto del Padre, pero Dios como él. Cuando pronunciaba en su oración ante los discípulos la invocación “Abba” (cf. Mc 14, 36), revelaba a vez a la persona del Padre y su propia identidad de Hijo en relación con Él en la familiaridad más completa. (Cfr. CEC 240 y 262).

Puede decirse que, al revelar a los hombres la persona del Padre, Jesús los introdujo en las profundidades de Dios. Él mismo, en calidad de Hijo, vivía en esas profundidades. Amaba y admiraba al Padre; intentó comunicar la admiración que sentía por ese Padre, cuyos secretos conocía. Al presentarse como Hijo a sus discípulos, tenía la

---

555 Cfr. Prov. 88, 22-31. Sir 1, 4; 24, 3. Sap 7, 25-27; 18, 14-16.

intención de hacerles ver al Padre. Todo el curso de su vida terrena quiso ser una revelación de la persona y de la acción del Padre. (Cfr. CEC 516)

### 2.2-2. El nombre “Abba”.

El nombre “Abba” utilizado por Jesús para designar a Aquel a quien dirigía su plegaria, no significa solamente “Padre”. Tiene que traducirse mejor por “Papá”. Era el nombre que utilizaban los niños judíos para dirigirse familiarmente a su padre<sup>556</sup>. Nunca jamás habían utilizado este nombre los judíos en sus plegarias a Dios; la familiaridad que suponía, parecía no convenir al Dios soberano y omnipotente, al Dios que se hacía temer por aquellos a los que invitaba a venerarle. Por tanto, hay que ver en esta simple apelación una gran novedad.

Los textos evangélicos no nos ofrecen más que una sola vez la reproducción de la palabra “Abba”, en la oración de Getsemaní que recoge Marcos (14, 36); pero los estudios exegéticos<sup>557</sup> han podido demostrar que Jesús comenzaba habitualmente su plegaria a Dios con esta palabra movido por el Espíritu. Se atrevía a llamar “Papá” al que era considerado como un Dios de majestad; y lo llamaba así en las circunstancias más ordinarias de su existencia terrena.

Podía e incluso debía pronunciar esta palabra, ya que el término “Papá! respondía a la perfecta intimidad filial que mantenía con él. El Padre se le entregaba sin reservas al Hijo de su amor y Él mismo se abría en plenitud a Aquel del que se sentía amado y a quien amaba todo su ser dando origen al Espíritu, como término personal de su don recíproco de amor. “Abba” quería expresar toda la verdad de la paternidad divina: el Padre era reconocido por Jesús como Aquel que era en plenitud Padre suyo. Todo lo que un hijo encuentra en su padre, lo encontraba Jesús en su Padre celestial. La perfección de la paternidad implicaba la generación y la total semejanza del Hijo. Decir “Papá” era discernir en el Padre a quien lo había engendrado y a quien por esta generación lo había hecho totalmente semejante a él<sup>558</sup>.

<<No cabe duda que en Dios Padre y en Dios Hijo se realiza plenamente el concepto de paternidad y filiación, porque el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza y una misma gloria. En cambio, en las criaturas, la filiación con respecto a Dios no se halla según toda su perfección ya que una es la naturaleza del Creador y otra la de la

---

<sup>556</sup> Ha sido sobre todo -se entiende, entre los exegetas- J. JEREMIAS el que ha puesto de relieve el sentido profundamente familiar de Abba. Cfr. *ABBA, El mensaje del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.

<sup>557</sup> J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974; W. MARCHEL, *Abba, Père, La prière du Christ et des Chrétiens*, Roma, 1963, 132 ss.

“La teología bíblica, especialmente en los estudios de Fr. X. DURRWELL (cfr. *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, París 1997), está poniendo de relieve que no se puede separar el nombre revelado por el Padre, por el que es relativo al Hijo, del nombre también revelado (cf. Mc 14, 36; Rm 8, 15; Ga 4, 6) de Abbá, <<papá>> en arameo, como no se puede separar el nombre de Hijo o de Unigénito, que hace a éste relativo al Padre, del de <<Bien amado>> (Agapetos), tan frecuente en el Nuevo Testamento. Ahora bien, Abbá y <<Bien-amado>> son los nombres del Padre y del Hijo, en tanto en cuanto, en sus propias relaciones de paternidad y de filiación, son relativos al Espíritu como término personal de su don recíproco en el amor. (...) El Padre y el Hijo no existen realmente en la Trinidad sino como Padre-Abbá e Hijo-Bien-amado, es decir, relativos en sus propias personas al al Espíritu como Don eterno del amor personal en Dios” (Jean Miguel GARRIGUES, “La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo”, en *Scripta Theologica*, XXX (1998, 3, 807)..

<sup>558</sup> J. GALOT, o. c., 24 ss. “El Logos es la expresión de la Verdad del Padre en cuanto Padre. Pero eso no es sino expresión “al mismo tiempo”, en el mismo acto, de lo que el Padre ama: la verdad sobre si sólo es expresada cuando se expresa lo que se ama, aunque la verdad y el amor sean cosas distintas (aunque no en Dios). No hay expresión interior de un verbo si no es de un Verbo amado; luego en la expresión eterna del Verbo está incluida la eterna procesión del Amor”. A. ARANDA, “Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática”, en *Scripta Theologica* 23 (1991) 68.

creatura; sino en virtud de alguna semejanza, que cuanto más perfecta sea, tanto más de cerca se aproxima al verdadero concepto de filiación>>, según la gradación ascendente de la semejanza: vestigio (los irracionales), imagen (las criaturas dotadas de espíritu) y semejanza (la gracia y la gloria). S. Th. III, 29, 3, c.

### **3. SIGNIFICADO DEL NOMBRE DEL PADRE.**

<<El nombre propio de una persona significa aquello por lo que tal persona se distingue de todas las demás... (“distinctum subsistens in natura intellectuali”) Ahora bien, aquello por lo que la persona del Padre se distingue de todas de todas las otras es la paternidad>>. (S. Th. I 33, 2 c), pues por esa relación al Hijo en el Espíritu -como veremos- se opone a los otros dos en su alteridad propia, en una respectividad constitutiva de su propia mismidad subsistente.

Al revelarles la persona del Padre, Jesús mostró a sus discípulos que en Él se encontraba el origen, el modelo y el fin de toda paternidad (y -así lo veremos- maternidad). El Padre no solamente posee todas las cualidades vinculadas a la paternidad, sino que tiene como rasgo distintivo único el ser totalmente Padre en su personalidad. En efecto, su persona consiste en ser Padre, de tal forma que todo en él es paternal.

Se trata de un hecho excepcional, que solamente se verifica en Dios. Un hombre se convierte en Padre; no lo es por nacimiento. Es primero una persona humana y luego se convierte en Padre. La paternidad viene a enriquecer una personalidad provista ya de ciertas cualidades. El Padre celestial, por el contrario, existe desde toda la eternidad como Padre. Es persona divina de Padre por el hecho de engendrar a su hijo. Es la paternidad la que lo constituye en su ser personal. La relación de paternidad se indentifica con su ser. Es integralmente y sólo paternidad subsistente.

Posee por tanto una personalidad de Padre muy superior a la de todos los padres humanos. En todo lo que es y en todo lo que hace, se comporta como Padre. Por consiguiente, en sus relaciones con nosotros es únicamente paternal, con todo el amor que implica esa paternidad. Cuando nos dirigimos a Él, sabemos que podemos contar con su bondad, infinitamente más generosa que cualquier otra bondad que conozcamos. De Él no podemos recibir más que atenciones paternas. Aquel que es Padre en la mayor profundidad de su ser personal, no puede mostrarnos más que un rostro de Padre

#### **3.1. Paternidad subsistente.**

En el origen, hubo un acto eterno de generación. El Padre engendró a su Hijo en el Amor. Por este acto de generación existe como Padre. Que él sea totalmente Padre significa que existe como persona en cuanto que ha engendrado al Hijo. Su persona está constituida por la relación con el Hijo al que engendra en el Amor, y recíprocamente su persona existe como relación de Amor con el Padre que fructifica en el Espíritu, término subsistente de su mutuo amor. De este modo resulta verdad que el Padre, en su soberanía, no se volvió hacia sí mismo; se volvió hacia su Hijo y está esencialmente vinculado a su Hijo en el Espíritu. Es y vive para otro. En él se encuentra el primer principio y modelo del altruismo. Le comunicó toda su riqueza de vida. Por este motivo se afirmó en la doctrina cristiana la perfecta igualdad del Hijo con el Padre. En la generación eterna, el Padre se lo dio todo a su Hijo, de tal manera que ese Hijo está en posesión de la totalidad de la vida divina, siendo Dios tanto como el Padre. Es esta semejanza la que permite a

Jesús declarar: “El que me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14, 9). Se trata más concretamente de aquellos que vieron al Hijo en su rostro humano y que desean ver dibujados en ese rostro los rasgos del rostro del Padre. El Hijo encarnado lleva en su comportamiento humano la imagen de Padre, ya que su persona divina de Hijo es el reflejo absolutamente fiel del Padre y expresa este parecido en su vida humana, terrena. “Yo os aseguro que el Hijo no puede hacer nada por su cuenta. El hace únicamente lo que ve hacer al Padre: lo que hace el Padre, esto también el Hijo. Pues el Padre ama al Hijo y le manifiesta todas sus obras” (Jn 5, 19-20). De este modo, la semejanza eterna que el Padre había producido en su Hijo por la generación se manifiesta en la existencia humana de Jesús, que modela su conducta por la del Padre.

Cuando el Padre engendra, lo hace por un amor que quiere comunicar al Hijo toda la plenitud de vida que posee. Engendrar es comunicar la vida. El Padre es el que da la vida; el Hijo lo ha recibido todo del Padre, de manera que el acto de generación ha comprometido todo lo que pertenecía al ser divino. La generación fue un primer acto, en el que el generante comunicó al engendrado toda su riqueza divina. En el discurso que anuncia el don de su carne y de su sangre como alimento y bebida de vida eterna, declara: “El Padre, que me ha enviado, posee la vida y yo vivo por él. Así también, el que me coma vivirá por mí” (Jn 6, 57). Jesús vive por el Padre, es decir, recibe del Padre en todo instante la vida de que está animado. Por tanto, ese Padre es el “viviente”, el que vive por excelencia. Al declarar que vive por el Padre, Jesús da a entender que vive también para el Padre. Vive para él, le rinde el homenaje completo de su persona, de todo lo que ha recibido de Él. El Padre es potencia de vida -de Amor- que desborda, que se comunica en primer lugar al Hijo -en el Amor- por la generación eterna. Sin embargo, no puede definirse ese desbordamiento de vida como una simple necesidad de afirmarse a sí mismo<sup>559</sup>.

Con frecuencia se ha querido interpretar el amor primordial que se encuentra en Dios como amor a sí mismo. Sin embargo, esta interpretación llevaría a pensar que mientras que los cristianos han recibido el precepto de amarse unos a otros, Él tendría como regla la de amarse a sí mismo. Cuando Juan declara que <<Dios es amor>>, no se trata ni mucho menos de una amor por el que Dios se encerraría dentro de sí. Se trata de un amor que se abre a los otros con generosidad en fecunda autocomunicación de sí propio.

“En los tiempos de la controversia arriana, jugó un papel la idea de la falta total de “envidia” del Padre, para mostrar que su donación al Hijo es completa. El amor se muestra ya así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y por consiguiente, determina también la generación del Hijo y la procesión del Espíritu. La paternidad es por tanto el amor fontal, el amor que se da. Dice Máximo el Confesor: “Dios Padre, movido por un amor eterno, procedió a la distinción de las hipóstasis”. No hay que pensar que el amor se oponga a la “naturaleza”. En Dios no pueden oponerse necesidad y voluntad (cf. DS 526), todo es uno en su simplicidad suma”<sup>560</sup>.

Por la generación eterna del Hijo de alguna forma se olvida de sí mismo para contemplar y amar a su Hijo, hace surgir una persona, a la que da todo cuanto tiene en un recíproco amor cuyo término -presente desde el principio- es el Espíritu.

---

<sup>559</sup> Cfr. la espléndida exposición de P. GALOT, *ibid.*

<sup>560</sup> Luis F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998.

Ser Padre significa en Dios ser amor ansioso de difundir su vida<sup>561</sup> en la inmanente comunión de la Trinidad -que tiene en Él su origen necesario- y en el libérrimo desbordarse en sus obras “ad extra” de la historia salvífica.

P. Galot afirma que esa donación total de sí al Hijo no es sólo una representación intelectual de su ser. La plenitud de vida del Acto puro, es plenitud de amor que desborda (cfr. 1 Jn 4, 8), es autotransparencia intelectual en acto que se expresa en el Hijo amado.

“Dios es Amor” (1 Jn 4, 16) significa que Dios es Dios, precisamente porque, desde toda la eternidad, el Padre genera en el amor, libremente, al Hijo y, con el Hijo, espira al Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo en la Familia Trinitaria. El Espíritu Santo sería, pues, “el Nosotros en persona”, según la fórmula de H. MÜHLEN, que ha hecho fortuna<sup>562</sup>. Yo personalmente creo que esta justa perspectiva debe completarse con una propuesta de la teología oriental (propuesta entre nosotros por X. ZUBIRI en la década de los cuarenta (Naturaleza, historia, Dios) -primero en Occidente después de Scheeben- que, se va imponiendo después del C. Vaticano II) que ve una mutua implicación de las tres Personas en las relaciones subsistentes que las constituyen, que en ningún caso serían binarias, sino triádicas. En Metafísica de la relación y de la alteridad, Anexo II, expongo resumidamente -como aplicación a la metafísica de la relación que me parece justa, en la que se justifica la existencia de tales relaciones triádicas-, una línea de reflexión teológica del Oriente cristiano que basa en ellas los orígenes inmanentes de la segunda y tercera Personas, que nada tiene que ver con Focio<sup>563</sup>. A este interesante tema, de gran interés ecuménico, dedicamos el siguiente epígrafe.

### **3.2 Carácter triádico de las relaciones subsistentes intradivinas constitutivas de las Personas en reciprocidad trinitaria según el orden (“taxis”) de las procesiones.**

<<Los Padres de la Iglesia distinguen entre la “Theología” y la “Oikonomia”, designando con el primer término el misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la “Oikonomia” nos es revelada la “Theologia”; pero inversamente, es la “Theologia”, quien esclarece toda la “Oikonomia”. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo; e inversamente el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar; y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obra>>. (CEC, 236).

---

<sup>561</sup> Para todo este apartado, cfr. J. GALOT, o. c. cap. 2. M. J. LE GILLOU, *Le mystère de Père*, París, 1993. F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1990. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le “notre Père”*, París 1969.

<sup>562</sup> *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Salamanca 1998, passim. H. MÜHLEN caracteriza al Espíritu como la <<mediación que se comunica a sí misma>>: es la unidad dual del Padre-Hijo, el encuentro personificado (o personal) que se abre, comunicá a sí mismo. Padre e Hijo son personas al formar sujetos diferentes que se ofrecen y vinculan mutuamente. Por el contrario, el Espíritu es persona o personal como <<unión de dos personas>>, como vida de un encuentro que se expande, como aquella mediación original que se autoofrece en un misterio de pura donación transformadora

<sup>563</sup> Cfr. *El Espíritu del Señor* (Texto oficial preparado por la comisión teológica del Comité para el jubileo del año 2000. Prólogo del Card. R. ETCHEGARAY) Trad. esp. de Medina de Marcos, Madrid 1997, 29. Ellas han inspirado las interesantes investigaciones sobre el “filioque” de J. Miguel Garrigues. (Cfr. su ponencia en el Simposio sobre la Iglesia y el Espíritu Santo, donde compendia sus estudios sobre el tema. Actas. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 1998). Y entre nosotros de B. CASTILLA CORTAZAR, cfr. “La Trinidad como familia, Analogía humana de las procesiones divinas”, en *Annales theologici* vol 10 (1996), 381-415, que recuerda la analogía patristica -boca, aliento, palabra (el Padre pronuncia la Palabra con el aliento o soplo de su boca; en el Espíritu)-, o la sugerencia de una metafórica interpretación del Espíritu Santo como maternidad hipostática.

Para penetrar más en los misterios de la intimidad divina debe analizarse, pues, el actuar divino en la historia de la salvación, porque “la Trinidad económica manifiesta a la Trinidad inmanente” -como dice la “declaración *Mysterium Filii Dei*” -aunque no exhaustivamente, por el misterio trinitario en sí mismo, trasciende toda comunicación ad extra manifestativa del mismo), aunque, ciertamente, la Trinidad inmanente desborda la Trinidad económica. Por tanto, para conocer mejor a la Persona del Padre y sus relaciones con el Verbo y con el Espíritu Santo, habrá que descubrir el sentido de sus intervenciones en la vida de Cristo. Particularmente, en aquella por la cual Cristo desciende a la tierra por obra y gracia del Espíritu Santo. En palabras de Juan Pablo II hablando del influjo del Espíritu Santo en la Encarnación del Verbo y en toda la vida de Cristo: “El Espíritu Santo ha dejado la impronta de la propia personalidad divina en el rostro de Cristo” (AG 28-III-1990). Ya la luz de Cristo, rastrear la presencia oculta, pero activa del Verbo y del Espíritu en su doble misión conjunta e inseparable en toda la historia de la salvación a lo largo de toda la revelación bíblica. De este tema traté en el estudio publicado en el número anterior de “Ephemerides”, de que éste es, en cierto sentido, continuación.

"En la vida intradivina, el Espíritu revela el Hijo al Padre. Su presencia en la Natividad eterna del Verbo condiciona su función en la economía de la salvación"... En efecto, en la Epifanía el Espíritu Santo desciende sobre el Hijo como una Paloma, en el momento en que el Padre dice dirigiéndose al Hijo: "Hoy te he engendrado". Tiene, pues, parte en la generación eterna del Hijo. Por eso se manifiesta visiblemente su función generatriz en la economía salvífica: "Nació del Espíritu Santo y de María la Virgen" y engendra a Jesús en los bautizados. "Soplo del Nacimiento (eterno del Verbo, y temporal del Verbo encarnado en Belén y en las almas) el Espíritu Santo, según la expresión de padre Sergio Boulgakov, es la maternidad hipostática. Esto es por lo que la virginal maternidad de los Théotokos, según la Tradición, es una figura del Espíritu Santo consolador. Estoy convencido de que la doctrina de la perichóresis es el mejor comentario del di' Hyiou. El Espíritu Santo procede del Padre con el Hijo (...) este principio de la triadología ortodoxa que afirma la trinidad de todas las relaciones en Dios"564.

“Jesús es la visibilidad del misterio eterno (Col 1, 15), la puerta de todo conocimiento de Dios. Si es concebido Hijo de Dios en el Espíritu, si resucita al Hijo de Dios en el Espíritu, se puede decir que, en su eternidad, el Verbo nace del Padre en el Espíritu y nunca abandona el seno en el que es engendrado. Si el Espíritu desempeña un papel maternal en Cristo y en los fieles, es porque, sobre todo obra, la primera de las cuales es la generación eterna del Verbo”565.

Una reciente Clarificación del “Consejo Pontificio para la promoción de la unión de cristianos”566, explicita cómo entiende la Iglesia católica el <<Filioque>>. En ella, examinando con más detalle la procedencia del Espíritu Santo, se aquilata mejor la generación del Hijo, donde se da una presencia y actuación del Espíritu Santo. En efecto, esa declaración reconoce la originalidad principal del Padre en las dos procesiones y una

---

564 S. VERKOVSKY, en *Istina* (1950) 206-207.

Pablo VI en la exhortación Apostólica *Marialis Cultus* (2. II, 74, n. 27 en AAS 66 (1974) 113-168), escribió: “Se afirma con frecuencia que muchos textos de la piedad moderna no reflejan suficientemente toda la doctrina sobre el Espíritu Santo. (...) A Nos corresponde exhortar a todos, en especial a los pastores y a los teólogos a profundizar en la reflexión sobre la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación”. Cfr. *La theologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'occident*, ed L. VISCHER, trad. fr., París 1981 (obra publicada por la comisión “Fe y Constitución” del Consejo Ecuménico de las Iglesias).

565 F. X. DURRWELL, *El Espíritu en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1986, 190.

566 La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina, Vaticano 8-IX-95, en Palabra, 372, XI-95, 632-636, y CEC 248.

circularidad entre ellas -sin el Espíritu Santo procediendo per Filium no habría generación- y especifica que cada persona es necesaria para la constitución de las otras dos.

Boris Bobrinskoy, teólogo oxtodoxo actual, comenta al respecto: “Estoy convencido de que el papel del Espíritu Santo en el misterio de Cristo es determinante para la teología de la procesión eterna del Espíritu Santo y que ahí está el lugar de la verdadera convergencia de la pneumatologías de Oriente y Occidente”<sup>567</sup>.

De las diversas analogías que la reflexión teológica ha ido aplicando -insinuadas por la Revelación- (todas ellas imperfectas y complementarias, como la estructura morphé -dynamis-enérgeia; de algunos Padres griegos- que glosa X. Zubiri en Naturaleza, historia, Dios y A. A. Ortega inspirándose en él-, la familia, y dentro de ella la analogía conyugal, la intersubjetividad -o analogía social-, la Iglesia y el alma humana), Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, y la mayor parte de la teología occidental, se ha basado casi exclusivamente, como es bien sabido, en la analogía del alma o psicológica -procesiones inmanentes del verbum mentis y del amor procedens-. Desde ella se ha construido una rigurosa "teología de las dos procesiones" y las cuatro relaciones binarias, en ellas fundadas, generación, filiación, espiración activa y espiración pasiva, que hace, sin embargo, difícil conocer a la tercera Persona. No deja de ser contradictorio, en efecto, que Quien personifica el Amor y, por tanto, la máxima actividad, se le conceptúe como pura pasividad. ¿Se puede hablar de pasividad en el corazón del acto puro? Ya es difícil admitir la pasividad en el Hijo. En la generación humana es evidente que se da pasividad en el origen por parte del nuevo ser concebido, pero no en Dios para quién el Hijo es intrínsecamente necesario al Padre, pues no habría Padre sin Hijo. No parece lógico concebir al Espíritu Santo, fuerza y aliento de Dios, como la hipóstasis de la pasividad<sup>568</sup>.

Una interesante propuesta teológica inspirada en la doctrina trinitaria de los padres griegos, se debe a Zubiri, uno de los primeros en Occidente, en buscar inspiración en la

---

<sup>567</sup> B. BOBRINSKOY, *Vers une vision commune de Mystère trinitaire*, en “La documentation catholique”, 2130 (1996), 89. Sobre el diálogo entre católicos y ortodoxos acerca de la procesión del Espíritu Santo la bibliografía es abundante desde 1950. En ella se recogen los resultados de diversos encuentros entre ortodoxos y católicos: Cfr. Los números monográficos de la Revista Istina de 1950 y 1972.

Por otra parte, la visión del Espíritu Santo como maternidad en Dios también es aceptado por autores protestantes. Cf. Elizabeth y Jürgen MOLTSMANN, *Dieu, homme et femme*, París, trad. Cerf, 194, 136. De ahí el gran interés ecuménico de esas analogías triádicas.

<sup>568</sup> Augusto A. ORTEGA dice con razón, que “ninguna Persona puede ser, fuera en todo caso del <<momento>> de su originación, propiamente <<pasiva>>. Ni siquiera el Espíritu Santo, no obstante que Él no sea en modo alguno principio de otra Persona divina.

En esta perijhoreis trinitaria, entendida no desde la Realidad o Esencia, si es así como quiere llamársela. El Padre y el Hijo, en una procesión activa <<ordenada>> y común, han confluído con en el Espíritu Santo, para comunicarle no sólo la Realidad divina que Ellos son (no precisamente la Realidad que ellos tienen), sino para comunicársela en tanto que bipersonada, desde la bipersonal función que sobre Él ejercen, al espirarlo; constituyéndose Él de este modo en la tercera Persona de la Stma. Trinidad.

Son las Personas las que <<espiran>>, no la Naturaleza, o la Realidad, como tal. Las dos Personas, pues, dan de sí al Espíritu Santo; el cual revierte en una personal donación a los dos; es decir, al Padre pasando por el Hijo; con lo cual la donación de éste Padre logra su consumada perfección en el Espíritu. Así el Espíritu Santo es como una confluencia y <<finalización>> de todo el divino proceso dinámico-personal. Y toda la dynamis se remansa y concentra en el Espíritu Santo. Los PP. griegos le llamaron, por eso, enérgeia. Y S. Lucas (1, 35) le ha llamado <<virtus Altíssimi>> (dynamis Ypsístou). Toda la <<fuerza>> de Dios, del Padre y del Hijo, subraya muy especialmente la peculiaridad personal de ambos, se hace caudalosa infinita presencia en al Persona del Espíritu Santo. Cfr. María y la Trinidad; su gracia trinitaria y su maternidad sobre María, en Est. Trin 10 (1976) 229-284 recogido en DE LA POTTERIE, PICAZA-LOSADA, *Mariología fundamental*, Salamanca 1995 (aquí cit. Mar. Fund 349).

tradición teológica del Oriente cristiano, que ha tenido eco en A. A. Ortega. (Sabido es que mantuvieron ambos relación de amistad humana e intelectual).

Para la expresión teológica de las procesiones divinas -nos dice el P. Augusto A. Ortega-, hay que partir del amor desbordante y fontal del Padre. La procesión del Hijo (generación) tiene como fuente primordial (Pége) el amor; es decir, la condición extática, la necesaria <<efusividad>> donante del Padre -Realidad absoluta y abierta, primeramente a Sí misma, en tanto que realidad absoluta que se posee plenamente a sí misma y es perfectamente dueña de Sí, y de cuya condición de Absoluto y poseedor de Sí mismo, brotan su inteligencia y su infinita capacidad de amar. Y, luego, en tanto que principio del entero proceso trinitario y de toda la creación. (Después discutiremos esa atribución del carácter absoluto a la monarquía del Padre)

En este sentido no puede ser considerada la <<generación>> del Verbo como un acto puro y escuetamente intelectual. Ni siquiera como más originariamente intelectual. En el principio está siempre el amor. <<Dios es amor>> (1 Jn 4, 8), el amor originario y esencial, poseído primero y personalmente por el Padre, es decir, le lleva a donarse plenamente en su Hijo. A engendrarlo. Lo engendra comunicándole su propia Realidad, inteligida y <<actualizada>> en su inteligencia. Lo engendra formalmente como verdad. Es así como formalmente empieza el proceso trinitario. Será menester, por lo demás, tener en cuenta que únicamente en el término de este proceso trinitario es como puede concebirse la plena realización y estructuración de la esencia o realidad divina.

El Padre, como primer principio o fuente, es una Realidad absoluta que se entiende en sí misma. Como realidad abierta entendiéndose, se actualiza como Verdad. Esta Verdad actualizada es lo propio (la suidad) personal del Hijo. El Espíritu Santo no es término de una generación, sino de una <<ratificación>>. Es <<el Espíritu de Verdad>>, en quien la Verdad real del Padre, que es el Hijo, dando de sí, se plenifica revirtiendo totalmente al Padre. Por ello, la <<suidad (en terminología Zubiriana)>> el ser <<suyo>> del Espíritu Santo es <<ratificación de la Verdad>>. <<Espíritu (pneuma) significa siempre para los griegos, hálito, soplo. Es lo que corresponde al Logos como prolección. Se quiere indicar, pues, que en la tercera Persona se contiene una reversión inmaterial y divina de la segunda a la primera en el sentido de una simple ratificación>><sup>569</sup>

Ahora bien, así como el Hijo no es Hijo por ser Verbo, sino al revés; así el Espíritu, <<Espíritu de Verdad>>, no es primordialmente Amor, sino que lo es en tanto en cuanto es Espíritu de la Verdad del Padre, caridad fontal que se da al hijo que se engendra por amor. Propia y estrictamente hablando, no es una procesión de amor. Las personas divinas son recíprocamente <<respectivas>>. El Verbo es la Verdad real del Padre. El Espíritu Santo es la ratificación de esta Verdad. Siguiendo la línea de la llamada teoría griega, Zubiri ha resumido en las siguientes palabras su doctrina acerca del Espíritu Santo:

<<Su razón personal consiste en ratificar la manifestación del Padre por el Hijo. El Hijo es la Verdad del Padre y el Espíritu Santo nos manifiesta que el Hijo es la Verdad del Padre. Desde el punto de vista de la actividad vital: el Hijo es la dynamis del Padre, y el Espíritu Santo expresa (en su misma realidad personal) que esta dynamis es idéntica en acto puro a la ousía del Padre. Por esto los griegos lo llamaron <<energeia>>. (Ibid).

---

569 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, 1ª ed., 507 ss.

El Espíritu Santo es Espíritu de Amor, precisamente porque es el Espíritu de la Verdad del Padre que ama al Hijo y es por Él amado. Resulta, pues, ahora que aquel originario amor del Padre, identificando con la Realidad divina como <<bondad>> primera y como <<efusividad>> necesaria, en tanto que personalmente poseída por El, y, en razón del cual, engendra a su Hijo, donándosele enteramente y comunicándole su divina Realidad -pero como Verdad intelectualmente actualizada- se hace ahora, desde los dos polos (Padre-Hijo), formal y personalmente, amor: es el Espíritu Santo, es la primera manifestación y ratificación de que el Padre ama al Hijo, que éste -el Hijo de su Amor- ama al Padre, y que este recíproco amor queda ratificado y personalmente expresado en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo llega, pues, así a ser en la Trinidad como el acto final de comunión entre el Padre y el Hijo por el que puede comunicarse ad extra.

La perspectiva más fecunda, como ya hemos insinuado en estas reflexiones, para profundizar en el misterio trinitario es la de la coeternidad de las Tres Personas, que los griegos llamaron perichóresis y los latinos circumincessio. Esta noción viene a expresar otro aspecto de la relación, a saber, que los tres relativos en tanto que tales, en virtud misma de la relación, son inseparables: cada Persona está en las otras dos, las otras dos están en ella", en reciprocidad trinitaria. Como consecuencia, las relaciones divinas de origen constitutivas de las Personas divinas deben expresar la inseparabilidad de las personas y la co-implicación intrínseca de cada Persona en las otras dos.

Analizando la generación desde esta perspectiva, se puede advertir que su descripción mediante relaciones binarias es incompleta. El Hijo es engendrado por el Padre por una generación en la que no aparece el Espíritu ignorando los datos de la revelación económica de las Procesiones en la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu (las dos manos del Padre), que culmina en la Encarnación redentora. Sin embargo siendo los tres co-eternos el Espíritu tendría que estar presente en la Persona del Padre y en la del Hijo.

Estas afirmaciones reclaman un mayor desarrollo de la teología especulativa. Es preciso profundizar en la metafísica de la relación, con la que Santo Tomás, y con él la teología occidental, describió a las personas divinas como relaciones subsistentes. Las relaciones binarias (de un sujeto frente a un término) que es la única que tiene en cuenta la filosofía clásica de la relación. Pero hay que dar cuenta explicativa de la realidad de las que implican una codeterminación de tres términos, cada uno de ellos en función de los otros dos. Las relaciones binarias resultan insuficientes para explicar a tres personas coeternas y coimplicadas.

Parece necesario articular un concepto de relación triádica, que se determine no sólo frente a un término sino frente a dos. En mi obra "Metafísica de la relación de y de la alteridad" estudio las relaciones triádicas, que nos salen al paso cuando la actividad brota de dos principios operativos convergentes y complementarios como ocurre en la generación del hijo que realiza el padre en la madre con su activo concurso tanto biológico como -en la generación humana- moral. No hay relación padre-hijo sin referencia a la maternidad, ni filiación al padre que no haga referencia a la madre-esposa en la que lo engendró; como no hay maternidad en relación al hijo que no haga necesaria referencia al activo concurso del padre-esposo<sup>570</sup>. Esta constatación puede servirnos de punto de

---

<sup>570</sup> Dios ha dejado una huella de su ser trinitario en la obra de sus manos, no sólo en el hombre -única criatura (con el ángel) querida por sí misma, hecha a su imagen y partícipe de su espiritualidad-, sino también el universo de la materia. En los componentes del núcleo del átomo, en lo "infinitamente pequeño" de su estructura atómica, encontramos una huella de la Trinidad creadora. Se ha descubierto la presencia en él de tres partículas que han sido llamadas "quarks". Tienen estas la particularidad de ser distintas, iguales entre sí e

partida para una inteligencia analógica de la Comunión de Personas de la Trinidad, considerada en la Tradición griega -que ha recuperado la Teología latina recientemente- como Familia trascendente, de donde toma nombre "toda familia" creada. Se ha podido hablar, justificadamente de la estructura familiar de la persona humana, que en su "unidualidad" varón-esposo, mujer-esposa, fundamento de la familia que da origen a las diversas forma de organización social en la que se plasma la dimensión constitutivamente comunitaria, y el consiguiente impulso de socialidad de la persona humana, un reflejo o reverbero analógico de la Comunión de personas del misterio Trinitario<sup>571</sup>.

No faltan analogías de ese tipo de relaciones de tres términos implicados en el mundo creado. La analogía familiar en la tradición oriental -como ejemplo especialmente significativo-, aunque no único-, a la que vuelve Juan Pablo II<sup>572</sup>, proyectando viva luz para una mejor inteligencia del misterio trinitario.

En la Patrística griega existe una consolidada tradición que relaciona la Procesión del Espíritu Santo con el origen de Eva, pues procede de Adán sin ser su hija. Junto a esa analogía muchos Padres de la Iglesia comparan a las tres personas de la Trinidad con Adán, Eva y su hijo Seth.

Esta imagen sirve a los Santos Padres, sobre todo al Nacianceno, para argumentar en favor de la consubstancialidad de las personas divinas. Eva salió de Adán por un proceso diverso de la generación, por tanto, no es hija de Adán pero es consubstancial a él. San Gregorio no se preocupa de establecer un paralelo explícito y preciso entre cada una de las tres personas divinas y cada una de las tres personas humanas, lo que sí hicieron otros Padres, que veían en Adán, el ingénito, una imagen del Padre, a Eva, procedente del ingénito, la comparaban con el Espíritu Santo y en el hijo humano de Adán y Eva veían una imagen del Hijo divino.

---

inseparables, y su carga total es equivalente a una unidad, a la manera de pálido reflejo de su origen, en "Aquél que es", uno y único, en tres Personas distintas.

En cuanto a la imagen de Dios en el hombre es especialmente conocida la analogía que toma como punto de partida para la explicación teológica de la Trinidad, la trinidad de potencias del alma, que desde S. Agustín, tanto ha influido en la Teología latina. Se ha señalado también como "marca" de su origen trinitario, la antropología bíblica que distingue la triple dimensión constituyente del hombre, *basar*, *nepthes* y *ruah*, equivalente a la triple dimensión del hombre -soma (*sarx*), *psyché*, *pneuma*- propia de la teología de San Pablo. Hay otras analogías tomadas de la dimensión comunitaria constitutiva del hombre, que refleja -y toma como norma de su expresión en la vida comunitaria- la Familia Trinitaria que es Dios "uno y único", pero no solitario. De este tema me ocupo en "Metafísica de la relación y de la alteridad", cit, Anexo II.

Algunos mariólogos han creído descubrir, además, una huella, en la estructura atómica del universo de la materia, de la peculiar relación de la Trinidad con la Inmaculada (presente, "inde ab initio" en la mente de Dios, en cuanto predestinada a ser madre del Verbo encarnado, e indisolublemente vinculada a Él en su ser y en su obrar salvífico), en la relación bipolar del núcleo de cada átomo, -de estructura ternaria, como decíamos-, con un complemento de bipolaridad opuesta, el electrón, que asegura el equilibrio y estabilidad de la materia (como -en el orden antropológico- ocurre con la unidualidad complementaria varón-mujer). Se trataría, claro está, de analogías de proporcionalidad impropia o metafórica pero de gran valor significativo para determinados espíritus científicos abiertos a la Trascendencia y sensibles al Espíritu.

571 "Unidad" y "alteridad" se implican mutuamente en Dios y en la obra de sus manos; son siempre simultáneas en la experiencia ontológica del ser trascendental, implícita siempre en la experiencia óptica -como ser del ente- vigente siempre en un "perceptum" (reflejo en perspectiva teológica revelada del "analogatum priceps" de toda respectividad que es la Comunión Trinitaria). De la Fuente activa de la Paternidad -el "amor circunmicesante" de Dios- procede toda "alteridad" en comunión Increada y creada. De El -de la Familia trinitaria- deriva toda familia o comunidad humana que, en la intención de Dios Trino en su origen "fontal" (Pegé), es familia de familias, tanto en la Creación primera -en la sociedad civil-, como en la nueva Creación en Jesucristo -la Iglesia- que así es don y tarea del hombre. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación*, cit. Pamplona 1998, 335.

572 "Dios, en su misterio más íntimo, no es una Soledad, sino una Familia, puesto que lleva en sí misma paternidad, filiación y esencia de la familia, que es el amor. Este amor en la Familia divina, es el Espíritu Santo" (Homilía 28-I-79). Cfr. Carta a las familias, n. 8, que citamos más adelante.

Como constata Y. Congar<sup>573</sup>, el hecho de comparar la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo, era algo que se respiraba en el ambiente de los primeros siglos de la Iglesia. El primero que negó la analogía familiar fue S. Agustín y tras él no pasó a la tradición occidental, pero ha vuelto con Scheeben y sobre todo, con el Beato Juan Pablo II y al Catecismo de la Iglesia católica. "El hombre se ha convertido en imagen y semejanza de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio. El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas"<sup>574</sup>

La generación humana es una generación de origen en la que intervienen tres elementos: la paternidad engendra en la maternidad. La maternidad es la relación nexa, que une paternidad y filiación al menos en el origen. En Dios la inseparabilidad de los Tres, favorece incluso más la relación triádica, pues no se da en el momento de pasividad y potencialidad propio de la generación creatural, por ser Acto puro y co-eternas las tres Personas. Además, el Espíritu Santo ha sido concebido por toda la tradición como el nexa entre el Padre y el Hijo. Pero si el Espíritu Santo es el nexa entre el Padre y el Hijo (algo así como el "clima" amoroso, el "ambiente" de amor y ternura de la Comunión trinitaria), será nexa desde siempre. En este caso la Persona del Espíritu Santo hará que el Padre sea Padre y el Hijo sea Hijo.

Hay otra analogía presente en los Padres griegos por la que comparaban al Espíritu con el soplo del lenguaje. La Palabra de Dios, señala San Gregorio de Nisa, sería más imperfecta que la palabra humana si existiera sin el Espíritu Santo, que es el soplo de la palabra divina. No se abre la boca para soplar, sino para pronunciar la palabra, la palabra tiene un "prius" lógico sobre el soplo. La pronunciación de la palabra comporta inevitablemente el soplo "el Espíritu salido del Padre, el Espíritu del Hijo, pero no salido del Hijo, en cuanto que es Espíritu de la boca de Dios y el enunciador del Verbo" (San Juan Damasceno, Epístola *De himno Trisagio*, en pág. 95, 62 A).

Esta fórmula del Damasceno expresa, pues, la intervención del Espíritu en el origen hipostático del Hijo como aliento vital de la boca del Padre. En ella, el Espíritu es la fuerza del Padre, es su aliento, es su amor. Y el soplo de la boca está, en cierto modo, antes que el Hijo.

Así concebido, en el proceder intratrinitario el Espíritu no es pasivo, sino más bien máxima actividad. En Él se realiza todo el proceso, pues en cuanto Aliento es en cierto modo el motor de la generación. Aunque no sea la Fuente (que es el Padre), es la Fuerza del proceso, que impulsa desde el principio. En este sentido, como defienden los griegos, la salida del Espíritu del Padre es diversa de la generación, porque en cierto modo el Espíritu está al principio de la generación.

La analogía del soplo tiene importantes consecuencias:

a) La generación del Verbo y la procesión del Espíritu Santo son pensadas conjuntamente.

---

573 *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 594.

574 JUAN PABLO II, A G, 14-XI- 1979, n.3.

b) La generación del Hijo-Verbo es el motivo y el fundamento de la procesión del Espíritu Santo del Padre.

c) En este sentido la generación tiene un "prius" lógico respecto a la procesión del Espíritu.

La Tradición griega ha visto en las proposiciones de, por, en, el signo de distinción personal, como expresivas de las tres "relaciones triádicas" constitutivas de la Personas divinas. San Gregorio Nacianceno, por ejemplo, afirma: "Para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede, y un sólo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas (1 Cor 8,6) y un sólo Espíritu Santo en el que las cosas están" (1 Cor 8, 6) (Homilía 39 n.12). En esa concepción trinitaria se funde la inseparabilidad de ambas misiones económicas del Verbo y del Espíritu, según la imagen de San Ireneo. "El Hijo y el Espíritu Santo son "las manos de Dios" en sus obras ad extra (*Adv. Haer.* 4, 20, 1). Ahora bien, en estas preposiciones se manifiesta también la diferencia en las Personas ad intra de la Trinidad, porque sus obras manifiestan su intimidad.

Contemplando las Personas divinas desde la co-eternidad y desde la perichóresis, se percibe la reciprocidad de la hipostasis divinas, constituida por relaciones triádicas de mutua coimplicación, de modo análogo a las relaciones que se dan en el mundo creado, como, por ejemplo, en la generación sexuada, sobre todo en la familia humana que reflejan su imagen. Las Personas divinas están interrelacionadas de tal manera que cada una interviene en la constitución de las otras dos. La Persona del Espíritu Santo hace que el Padre sea Padre y que el Hijo sea Hijo. Si Dios Padre está constituido por la relación de paternidad y Dios Hijo por la de filiación, el Espíritu Santo lo estaría por la relación subsistente de la maternidad, análogamente a lo que acontece en el mundo humano donde se refleja la imagen de la Familia trinitaria; la madre hace que el padre sea padre y que el hijo sea hijo.

Como las personas divinas tienen nombre de relación y no de sustancia, sus personas se pueden expresar con preposiciones. Correspondería al Padre la preposición "DESDE" (ex), pues Él es principio sin principio desde el cual todo procede, aunque se trate de un principio no causal como venimos diciendo, que no es anterior en el tiempo. Pertencería al Hijo la preposición "A TRAVÉS DE" (per), ya que por su medio se hicieron todas las cosas, y al Espíritu Santo la preposición "EN" (in), pues es seno, el ámbito, la fuente de vida, donde todo se realiza, tanto intratrinitaria como creaturalmente. El Espíritu Santo vendría a ser "el seno" del Padre donde se engendra al Hijo: un "seno" que es Persona divina<sup>575</sup>.

---

575 B. CASTILLA ve en la proposición "en" del famoso texto de San Pablo en el Aerópago: <<En Él vivimos, nos movemos y existimos>> (Hch 17, 28) -en su sentido pleno- una alusión al Espíritu Santo como omniabarcante en la que también todo es creado. Durwell se expresa en los siguientes términos: <<En el Antiguo testamento, la Trinidad no había desvelado todavía su misterio; se hablaba del Señor Dios y del Espíritu de Dios. Cuando se reveló en Jesucristo, se creó un lenguaje nuevo que nos habla del "Padre" y el "Hijo". Pero el nombre del Espíritu permanece inalterado; es un nombre que no le caracteriza como persona. Para paliar este defecto de precisión, conviene introducir en la forma trinitaria la preposición que evoca la función maternal y hace aparecer así la naturaleza personal del Espíritu, alabando al Padre y al Hijo "en" el Espíritu Santo>>. F. X. DURRWELL, *El Espíritu en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1986, 190. Existe una larga tradición en los Padres de la Iglesia de los primeros siglos, que comparaban la Trinidad a una familia. Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Saanto*, Barcelona 1982, 592 ss. B. CASTILLA, "La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas". *Annales Theologici*, 381-417, que recoge los textos más significativos de los padres que aquí no citamos.

En conclusión: Las dos procesiones divinas se podrían describir como dos líneas de originación trinitaria que se encuentran mutuamente complementadas: una lleva del Padre por el Hijo hacia el Espíritu; la otra conduce del Padre hacia el Hijo en el Espíritu<sup>576</sup>. Y el Padre, El mismo se constituye en el mismo acto en el que se dan esas procesiones. Recordando de nuevo el Quicumque: <<In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus sed totae tres personae coeternae sibi sunt coequeales>>.

El panorama teológico de los últimos años nos muestra dos corrientes contrapuestas. Una insiste en la posición relevante del Padre en cuanto principio de la Trinidad, que lleva en algunos casos hasta considerarlo una persona “absoluta”, es decir, con un ser de algún modo sería “previo” (lógica, no cronológicamente por supuesto) a sus relaciones con las otras personas. Otra que, por temor al peligro de subordinacionismo que puede acompañar a la idea de las procesiones y de las relaciones de origen, piensa que se ha de relativizar estas categorías para poder llegar a un concepto de la unidad de Dios que se funde en la perfecta comunión con las tres personas en tres relaciones triádicas coimplicadas. Pero, aún así, no se excluye que sea propio del Padre el amor y la donación originales, a los que el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno a su modo, corresponden.

Debemos evitar hacer del Padre una persona absoluta, el considerarlo con independencia del Hijo y del Espíritu Santo. Es el mismo nombre de “Padre” el que nos impide considerarlo sin relación intrínseca al Hijo y al Espíritu Santo. Sin ellos el Padre simplemente no es, pues es la relación la que constituye la persona. Pero a la vez, el principio según el cual el Padre es el origen y la fuente de la Trinidad está tan fuertemente anclado en la tradición que no parece posible prescindir de él. La reciprocidad de las relaciones hace que se pueda evitar todo subordinacionismo sin renunciar la doctrina tradicional de las procesiones, o, si se prefiere, no usar el concepto genérico de procesión para la generación y la espiración<sup>577</sup>. El Padre no es más que Padre, no es más que en cuanto engendra al Hijo (y es principio del Espíritu Santo). Sólo el Padre es fuente, por más que sea verdad que sin el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de esta fuente no puede el Padre recibir este nombre.

Pero la relación Padre-Hijo no puede considerarse con independencia del Espíritu Santo, el don mutuo del amor en el que se unen y se aman; sin el Espíritu la relación paterno-filial no puede llegar a perfeccionarse. Y la procesión del Espíritu del Padre no puede considerarse con independencia del Hijo. La *taxis* trinitaria no implica subordinación, pero sí mutua referencia. El “orden” no significa la eliminación de la

---

<sup>576</sup> Consiguientemente, Hijo y Espíritu constituyen como aspectos mutuamente implicados de la autocomunicación dual del Padre, concluye Pikaza sacando consecuencias de la postura de Manteau-Bonamy. Cfr. X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo*, en DE LA POTTERIE - PICAZA - LOSADA, *Mariología fundamental, María en el misterio de Dios*, Secr. Trinitario, Salamanca 1995, 132-133.

<sup>577</sup> Se han podido producir en este punto malentendidos, causados por pensar que entre la *ekpóreusis* de los griegos y la *processio* de los latinos se da una equivalencia de significado. Veamos ya como *Maximino Confesor* y *Tomás de Aquino* fueron sensibles a estas diferencias. Cualquier procedencia es, para los latinos, “procesión”. Para los griegos la *ekpóreusis* es la procesión como del primer principio, del Padre por tanto. No otro es el sentido de la monarquía del Padre.

Cf. J. M. GARRIGUES, *El Espíritu que dice ¡Padre!*, 129; de ahí la fórmula que propone: salido (*ekporeuomenon*) del Padre, procede (*proion*) del Padre y del Hijo (ib. 98); ib. 113: “Al igual que el Espíritu Santo existe por naturaleza según la esencia del Padre, el mismo modo es por naturaleza del Hijo, en cuanto que sale esencialmente del Padre en razón del Hijo engendrado”. La fórmula latina sería: “ex unico Patre unicum Filium generante se expostans (*ekporeuomenon*), ab utroque procedit (*prochoron*)”. Cf. “La clarification sur la procession du Saint- Esprit et l’enseignement du Concile de Florence”. *Irénikon* (1995) 501-506; Id. “A la suite de la clarification romaine sur le Filioque”, *NRTh* 119 (1997) 321-334, muestra sobre todo cómo la acción del Hijo y la del Espíritu Santo son complementarias en la obra de la salvación.

mutua reciprocidad trinitaria de las personas. Tal vez esta línea de pensamiento puede contribuir al entendimiento entre las Iglesias de Oriente y Occidente<sup>578</sup>.

### 3-3. Padre nuestro.

“Dios, infinitamente Perfecto y Bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo y en todo lugar, está cerca del hombre. Le llama y le ayuda a buscarlo, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas. Convoca a todos los hombres, que el pecado dispersó, a la unidad de su familia, la Iglesia. Lo hace mediante su Hijo que envió como Redentor y Salvador al llegar la plenitud de los tiempos. En El y por El, llama a los hombres a ser, en el Espíritu Santo, sus hijos de adopción, y por tanto los herederos de su vida bienaventurada”. (CEC. n.1).

Al comienzo de la carta a los Efesios, san Pablo rinde homenaje al Padre. En un himno de alabanza, pone de manifiesto el designio del Padre que ha dirigido toda la obra de la salvación y que nos revela el sentido de la historia de la humanidad.

El amor paternal se expresó en nuestra predestinación a la filiación divina en Jesucristo. El Padre, en virtud de una elección anterior a la creación del mundo, nos predestinó a ser sus hijos adoptivos en su Hijo único, para hacernos participar de la filiación de su Hijo querido Jesucristo, en la comunión que hubiera sido la Iglesia de la alianza originaria del estado de justicia original que recibió Adán, no sólo para sí, sino para toda la humanidad, virtualmente presente en él como cuerpo único de un único hombre. Como cabeza de ese cuerpo, debía de haberlo transmitido a toda la estirpe humana, junto con la vida biológica que estaba llamado a suscitar del seno de Eva, la madre de los vivientes, a título de herencia sobrenatural gratuita. Pero "al levantarse contra Dios, pretendiendo alcanzar su propio fin sí al margen de Dios" (GS 13), transmitieron, de hecho, en el acto generacional, una naturaleza en "estado caído", (Cc. Trento, DS 1512) privada de aquella santidad y justicia originales; un pecado en sentido "análogo", pues es contraído y no cometido; no es acto, sino un estado (CEC 404) que la tradición ha llamado pecado original.

Así pues, el universo ha sido creado según esta intención del Padre de ser Padre de todos nosotros. Esta intención significa que el Padre nos amó con un amor particular, haciendo recaer en nosotros el amor que tiene a su Hijo único. Pero este amor chocó con el obstáculo del pecado. Ante el caos que éste provocó -permitido en la previsión de tan admirable remedio- el amor misericordioso del Padre reaccionó superándolo mediante el envío de su Hijo con la fuerza del Espíritu (las dos manos del Padre) en un proceso que abarca la historia entera; desde las puertas del Paraíso, que es historia del salvación. El

---

<sup>578</sup> L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, cit. 304 ss, que enumera entre los que consideran al Padre persona absoluta, al protestante J. MOLTMANN (*Trinität und Reich Gottes*, Munchen 1980, 189) para quien la identificación de la persona con la relación de Sto. Tomás sería en el fondo modelista; y a algunos católicos, W. KASPER, *Jesuss der Christus*, Mainz 1980, 129 ss (“Dios es la libertad y la persona absoluta”). También Y. CONGAR, *La Parole e il Soffio*, Roma 1985, 138, favorece esta posición ntre nosotros (además de A. A. ORTEGA, y X. ZUBIRI, a los que ya nos hemos referido antes), el teólogo valenciano G. GIRONÉS, *La divina arqueología*, Valencia 1991, 21, donde afirma que la persona del Padre, siendo el origen de todo, explica y justifica su existencia por sí mismo, y se constituye, por su libre apertura a toda comunicación de amor, a toda relación con otro. el Padre es fuente de la divinidad en cuanto polo de las relaciones triádicas según el orden (*taxis*) de las procesiones que establece la gran Tradición. No deben relativizarse, como hace PANNENBERG entre otros. (Cfr. *Theologia sistemática*, vol I, Madrid (1992, 238), las procesiones y las relaciones de origen considerándolas falsamente como incompatibles con la reciprocidad de coimplicación de las tres personas en su constitución triádica. Ya hemos visto que no es así, como muestran entre otros BOULGAKOF y Jean Miguel GARRIGUES.

Verbo tomaría carne en María al llegar la plenitud de los tiempos- para procurarnos la redención, el perdón de los pecados por el don del Espíritu que nos envía desde la Cruz salvadora para recapitular todas las cosas en Cristo, nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad rescatada con la fuerza del Espíritu, que es elevada, con la libre cooperación de cada hombre, que puede rehusar la participación en su vida íntima, constituyéndola en la fraternidad de hijos de Dios “en el Hijo, por obra del Espíritu”.

“En el Protoevangelio, primer anuncio de la victoria sobre el, sobre el pecado... se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo" (MD, 11).

La palabra de la promesa del Protoevangelio (cfr. CEC 410) -el triunfo de la descendencia (en singular) de la Mujer sobre la antigua serpiente- se muestra operativa ya en el comienzo de la historia a las puertas del Paraíso, en atención a su pleno cumplimiento en Cristo, cuyo misterio comienza a irradiar salvíficamente -preparando los tiempos mesiánicos y anticipando sus frutos con una providencia de incesante cuidado del género humano- “para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras” (DV3). Pero, no adquiere perceptibilidad histórica discernible -a la luz de Cristo-, hasta la vocación de Abraham (Cfr. DV3, CEC 55-58).

<<La Promesa hecha a Abraham de una descendencia de la estirpe de Sara, la estéril, en la que serían benditos todos los pueblos, inaugura la Economía de la Salvación, al final de la cual el Hijo mismo asumirá "la imagen" (cf Jn 1, 14; Flp 2, 7) y la restaurará en "la semejanza" con el Padre volviéndole a dar la Gloria, el Espíritu "que da la vida. Contra toda esperanza humana Dios promete a Abraham una descendencia, como fruto de la fe y del poder del Espíritu Santo (cf Gn 18, 1-15; Lc 1, 26-38. 54-55; Jn 1, 12-13; Rm 4, 16-21). En ella serán bendecidas todas las naciones de la tierra (cf Gn 12, 3). (CEC, 705)

Esta descendencia de Abraham -ya profetizada en el Protoevangelio<sup>579</sup>- será Cristo (cf Ga 3, 16) <<en quien la efusión del Espíritu Santo formará "la unidad del los hijos de Dios dispersos" (vñ Jn 11, 52) (el Cristo total escatológico, que es su pleroma).

La fe en el cumplimiento de lo humanamente imposible -la fe semejante a la de Abraham, de sus hijos según el espíritu-, nos hace partícipes de las bendiciones salvíficas en Cristo, “ex semine Abraham secundum carnem” (Rm 1, 2). “Nadie tiene a Dios por

---

<sup>579</sup> En otro escrito he sostenido, que la descendencia de la Mujer del Protoevangelio -en el que se funda el tema patristico de la nueva Eva- alude, en su sentido pleno no sólo a María, la Madre del Mesías, sino al pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, que no es otro que el Cristo total -Cabeza y miembros- verdadero templo del Espíritu Santo. Teniendo en cuenta la unidad de la Sagrada Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, aparece anunciado el misterio de la Iglesia, el en el sentido pleno y típico de ese pasaje, justamente llamado "la reina de las profecías" -en estado latente y síntesis armoniosa-. El linaje de la Mujer, en sentido colectivo, no es sólo, como suele decirse, la estirpe física de Eva, de la que Cristo se hace solidario como nuevo Adán, en el seno de la nueva Eva (María), en el "fiat" de la Encarnación.

Es también, en un segundo plano, el linaje espiritual de la nueva Eva o pueblo de Dios, cuerpo místico del "descendiente" (en singular) de la Mujer -la descendencia, también en singular de Abraham-, que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre ("conteret caput") en el "trono triunfal de la Cruz". Es la Iglesia que brota de su costado abierto, en el sueño de la muerte, como nueva Eva, purificada y renovada sin mancha ni arruga, sino santa e inmaculada, a imagen de la Mujer (Cfr. Ef.5,27). La Iglesia participa de la fecunda virginidad de María como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la lucha dolorosa provocada por las asechanzas de la antigua serpiente. Es la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que unida a la de Cristo, su Cabeza, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio eucarístico, la obra de la Redención.

Todo está implícito en el sentido pleno y típico de Gen 3,15. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia*, en Actas del XXVI Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994, 538-564.

padre, sino tiene a Sara -la Iglesia, María- por madre” (cfr. Rm 4, 19; Gal. 4, 25). La historia entera de la salvación no es sino el gradual cumplimiento del contenido de la promesa que hizo Dios a Abraham, nuestro padre en la fe, que puede compendiarse en el retorno del hombre caído, que yace bajo el poder del maligno (1 Jn 5, 19) por la gracia de Cristo Salvador, al seno del Padre -simbolizado en el “seno de Abraham”, padre de una descendencia espiritual-, que forma, por obra del Espíritu -fruto de la Cruz salvadora del Mesías-, el Cristo total<sup>580</sup>.

Después de la venida de Cristo a la historia, llegada la plenitud de los tiempos” (Gal 4, 4) no hay un más allá de Cristo en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Esta constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera -y en el cosmos- de lo que primero fue consumado en El. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le procede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida -con la fuerza de su Espíritu que irradia desde la Cruz salvadora- y todo lo que le sigue emana de El, por anticipación o derivación, estableciendo progresivamente su Reino, que “eche fuera” al príncipe de este mundo” (Cfr. Jn 12, 31), a lo largo de la historia de la salvación que es una lucha dramática de la descendencia de la mujer con la antigua serpiente y las fuerzas del mal.

Cristo vino, enviado por su Padre con la fuerza del Espíritu, a “destruir las obras del diablo” (1 Jn 3, 8), para arrebatarnos de su poder tiránico y conducirnos al Reino del Hijo de su amor (Cfr. Col 1, 13). La dura batalla contra los poderes de las tinieblas, en un mundo que yace tras la caída, “bajo el poder del maligno”<sup>581</sup> (1 Jn 5, 19), no concluirá hasta el último día (GS 37, 2). Pero Cristo ha vencido al maligno (cfr. Jn 12, 31; 1 Jn 2, 13-14). Con ayuda de la gracia de Cristo, la victoria en el combate, asegurada al fin de la historia con el triunfo del Cordero (Cfr. Ap 20 y 21), se va haciendo efectiva con el concurso de su libertad humana en aquellos hombres -uno a uno- que aceptan el don salvífico de Dios en Jesucristo, hasta que se complete el número de los elegidos del Reino consumado.

### **3.4 Hijos del Padre en Cristo por el Espíritu por relaciones propias con las tres personas; no apropiadas.**

Según K. Rahner a partir de las fuentes positivas de la fe, “podemos aceptar perfectamente que la imputación de determinadas relaciones del hombre en gracia con las tres personas divinas, no es simple apropiación, sino que expresa una relación peculiar con cada una. (...) “En la Escritura, el Padre en la Trinidad es nuestro padre, y no el Dios trinitario. El Espíritu inhabita en nosotros de manera peculiar. Estas y otras expresiones similares de la Escritura y de la Tradición están in possessione. Habría, pues, que probar, y no suponer, que sólo pueden ser apropiadas, porque sólo así pueden ser entendidas, y que

---

<sup>580</sup> La descendencia espiritual de la Mujer del Protoevangelio alude a la dimensión mariana de la historia salvífica que aquí estudiamos. Aquella misma, en tanto que descendencia de Abraham, abre una perspectiva en la historia de la salvación, que culmina en la dimensión petrina e institucional de la Iglesia. Cfr. mi libro de próxima publicación (en Eunsa) Perfil mariano y petrino del misterio de la Iglesia.

<sup>581</sup> Cfr. G. AMORTH, en *Habla un exorcista*, Madrid 1998. Muy oportunamente sale al paso en esta obra el exorcista oficial de la diócesis de Roma, del letal racionalismo que infecciona a no pocos teólogos y pastores, acusándoles de grave omisión en el ejercicio de este ministerio tan necesario -de modo especial en nuestro tiempo- en la lucha de la Iglesia contra el maligno; dejando el campo libre a brujos, magos y adivinos a ocuparse de tantas víctimas del diablo, las cuales necesitan y piden ayuda.

lo contrario es imposible. Mientras esto no se haya conseguido, hay que interpretar las afirmaciones de la Escritura con la máxima exactitud.<sup>582</sup>

Hay que evitar una concepción unilateralmente “cosista” u “objetual” de la gracia. No es ella un “objeto” que pueda pasar de mano en mano: es un modo de ser sobrenatural, producido por Dios, que se hace presente por inhabitación de la Trinidad (gracia increada) en lo más íntimo del espíritu creado -a manera de impronta creada de la Gracia increada, como la iluminación de algo lo es de la luz que ilumina, según la metáfora clásica (no es ninguna novedad)-, que diviniza o deifica la persona, y es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, mediante las cuales es espíritu finito, como dice Santo Tomás, *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*<sup>583</sup>

La misión de una Persona divina se verifica -según la acertada formulación de J. M. Scheeben- en el hecho y mediante el hecho de que la criatura racional participa de la misma”; es decir, de la propiedad personal del Verbo y el Espíritu: la filiación y el amor, subsistentes respectivamente.

“Nosotros no somos simplemente hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural; por eso, como tales entramos también realmente en esa relación personal en la que está el Hijo de Dios con su Padre. Es según la verdad, y no sólo según la analogía o semejanza, que nosotros llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo; y efectivamente no es tal por una simple relación análoga, sino por aquella única y misma relación por la cual Él es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a aquel por el que Él, que es el Padre del Verbo eterno, por la misma relación, es también Padre del Hombre-Dios en su humanidad (...); somos en cierta manera -concluye Scheeben- un único Hijo del Padre con Él y en Él”<sup>584</sup>.

La elevación sobrenatural, en efecto, introduce de algún modo a la criatura humana en la Trinidad. F. Ocariz afirma acertadamente que lo natural en sentido estricto es lo que existe ad extra de Dios, mientras que lo sobrenatural, o divino por participación, es lo que ha sido creado ad extra pero elevado o introducido ad intra de la Santísima Trinidad, como consecuencia de las mision conjunta e inseparable del Hijo y del Espíritu Santo (las dos manos del Padre de que habla S. Ireneo. Cfr. CEC 703) que culmina en la Encarnación redentora<sup>585</sup>, para reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado en la unidad de su familia, al Iglesia.

La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones “ad extra” de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica ad extra la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción “ad extra”, que es la elevación sobrenatural, tiene un término “ad intra” de Dios: la introducción en la Santísima Trinidad como hijos en el Hijo. Introducción que se realiza por el envío (misión invisible) de Espíritu Santo a nuestro espíritu. Que somos hijos de Dios por el Espíritu Santo -por el Hijo, de parte del

---

<sup>582</sup> Cfr. K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología*, t. I, Madrid 1967., 351-380 (379). El modo de comunicación ontológica de la hipóstasis (gracia increada) es -según Rahner- por casualidad cuasiformal (cuya realización suprema es la unión hipostática).

<sup>583</sup> S. Th. I, 8, 1. S. TOMÁS habla del Espíritu como causa formalis inhaerens de nuestra filiación divina: III Sent., d. 10, q. 2, a. 1; evidentemente, en sentido analógico; pues apunta más al acto de ser -actualizante- que a sus determinaciones formales (categoriales). Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de Metafísica tomista*, Pamplona 1996, 37).

<sup>584</sup> M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, 2ª ed., Barcelona 1957., 190. Cfr. G. TANZELLA-NITT, *Misterio trinitario ed economía della grazia. Il personalismo sopranaturale de J. M. Scheeben*, Roma 1997.

<sup>585</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, “La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como Incarnatio in fieri”, en *Ephemerides Marilogicae* 1998, fasc. 3.

Padre, como “fruto de la Cruz”-, no significa, pues, que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo por la participación en el Espíritu Santo, por la caridad<sup>586</sup>.

Por ambas misiones participa la criatura agraciada de la peculiaridad hipostática de las dos procesiones divinas. Se ha extendido bastante en la teología contemporánea, por influjo de Rahner, la propuesta del Padre De la Taille de explicar la Encarnación, la inhabitación y la visión beatífica por causalidad quasi-formal: actuación creada por el Acto increado poseído de modo propio por cada Persona. A mi me parece que se trata más bien de una presencia fundante de participación-comunión, a la que hace referencia -sin fundamentarla metafísicamente- Scheeben, que expone muy convincentemente en numerosos escritos F. Ocariz. Pertenece a uno de los casos -y analogado supremo- de participación de estructura trascendental, no predicamental, de la que trataremos más adelante.

### **3.5 Hijos del Padre en Cristo por el Espíritu por relaciones propias con las tres personas; no apropiadas.**

La revelación en el Antiguo Testamento del amor misericordioso de Dios Padre hacia sus hijos, alcanza su cumbre en las páginas del Evangelio, pues Jesucristo resume y compendia -en íntima asociación con María, su Madre, como veremos- en su misión salvífica toda esta historia de la misericordia divina.

Jesucristo es -en su humanidad santísima y en toda su vida (cfr. CEC 516)- la Revelación del Padre. Como dice el apóstol Felipe, el que me ha visto a mí ha visto al Padre; mirándole comprendemos en que consiste el amor, la insondable profundidad de la benevolencia divina. Las obras y la doctrina de Jesús son como una ventana abierta sobre ese tesoro inagotable. Penetrar en el corazón de Jesús es descubrir el amor paterno de Dios<sup>587</sup> que se compadece ante las enfermedades y dolencias del cuerpo, y sobre todo ante la miseria espiritual de sus hijos.

---

<sup>586</sup>Cfr. F. OCARIZ, “Hijos de Dios por el Espíritu Santo”, en *ScriptaTheologica* XXX (1992) 486 ss. L. F. LANDARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 248, define la esencia de la gracia en el mismo sentido, como participación del hombre en el Espíritu Santo, en la relación con el Padre propia del Hijo.

<sup>587</sup> El P. José KENTENICH ha profundizado también de manera conmovedora en el Corazón misericordioso de Dios Padre. “... Sabemos que Dios Padre tiene el poder de protegernos y de conducirnos; sólo necesitamos agarrar firmemente su mano bondadosa. En la expresión: “ABBA, querido PADRE” resuena cobijamiento, una tranquilidad y una paz extraordinariamente profundos. Cada persona necesita su nido. Pero jamás tendrá tranquilidad hasta que no halla hallado su nido primero en el Corazón de Dios. El hombre está vinculado a su nido, es decir, tiene un fuerte instinto de tener un nido propio. Si el Dios misericordioso nos deja caer de varios nidos de segundo o tercer rango -y ciertamente que a veces lo hace- ¿qué pretende conseguir entonces? Quiere llevarnos al nido último, al nido primitivo de su Sagrado Corazón. En toda inseguridad y en cada descubrimiento Dios Padre quiere ofrecernos, regalarnos mayor seguridad y cobijamiento en su Mano y en su Corazón. Esto vale para la vida individual tanto como para la vida de los pueblos. El Dios infinitamente grande nos ama como un padre ama a sus hijos. Como el pez no puede vivir fuera del agua, ni el pájaro sin el aire, así tampoco nosotros podemos vivir sin Dios, sin el Dios personal, sin el Amor misericordioso. No en vano dice el Amor Eterno de sí mismo: “Te llevo inscrito en mis manos. Y si una madre se olvidase de su hijo, yo no te olvidaré” (Is. 49, 15). Es, pues, el Amor el motivo que impulsa al buen Dios, como gran Educador, a ponernos grandes exigencias. Si realmente soy hijo, niño ante Dios, estoy convencido de que todo redundará en mi bien y nunca dudo de la Bondad y del Amor del Dios Padre. El sufrimiento es siempre una manifestación del Amor del Padre. “El Padre purifica la vida” (Jn. 15, 2). Sólo estamos convencidos de que Dios nos ama más de lo que nosotros mismos nos amamos, como capaces de darle las riendas de nuestra vida. El se preocupa de nuestro bienestar más que nosotros mismos. Se aprende a amar en la medida en que uno mismo se sabe amado. Valdría la pena, pues, dejar obrar sobre sí todo lo grande, lo bueno y lo hermoso que Dios Padre nos ha regalado, a fin de que podamos nadar totalmente en el mar de las misericordias, de los beneficios del Amor

Por el sacrificio de Jesucristo, Dios hizo mucho más que no tener en cuenta nuestros pecados: nos libró efectivamente de ellos. Y lo hizo del modo más misericordioso posible, porque, como enseña Sto. Tomás, ser misericordioso <<es como decir que alguien tiene miseria en el corazón>>, en el sentido de que le entristece la miseria ajena como si fuera propia. Por eso quiere desterrar la miseria ajena como si fuera propia. Este es el efecto e la misericordia (cfr. S. Th. I, 21, 3).

Cristo hizo tan propia nuestra miseria que la llevó sobre Sí: “tomó nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades. Por eso la Cruz de Cristo <<es una revelación radical a la misericordia, es decir, del amor que sale al encuentro de lo que constituye la raíz misma el mal en la historia del hombre: al encuentro del pecado y de la muerte>>588. Un mal que nos habría condenado a una tristísima postración : éramos por naturaleza -asegura San Pablo- hijos de la ira como los demás. Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, aunque estábamos muertos por nuestros pecados, nos dio la vida en Cristo (Ef 2, 4). Aquella lamentable condición heredada de nuestros primeros padres -hijos de la ira- ha sido sustituida por la nueva: hijos de Dios589.

---

divino. Queremos acostumbrarnos a interpretar las cosas más pequeñas de la vida diaria como un deseo, como un don de amor, como una solicitud de amor de Dios Padre, que espera una respuesta de amor.

¿Para qué estamos en la tierra? Llevamos nuestra cruz, gozamos de las alegrías de la vida, nos exponemos al sol de los éxitos y fracasos de nuestras actividades; pero lo último es siempre lo mismo: ¡para amar a Dios Padre con vigor, cordial y constantemente!

Mi modo de actuar debe ser expresión de toda la estructura de mi ser. Si en mi ser dependo totalmente del Padre, tengo que manifestar esa dependencia a través de mi obrar y actuar. Se sobreentiende, pues, que sin reserva alguna esté a disposición del Padre Dios.

La alegría, la satisfacción como expresión de una entrega interior a lo divino, a lo eterno; la alegría como expresión de un eterno cobijamiento en el Corazón misericordioso del Dios Padre, debe ser la nota fundamental de toda nuestra vida...” Cfr. Padre José KENTENICH, fundador de la Obra internacional del Schoenstatt “*Dilexit Ecclesiam*”. *Boletín informativo*, Pozuelo, 1999, 1.

588 JUAN PABLO II. Litt. enc. *Dives in misericordia*. 30-XI-1980. n. 3.

589 Dios nos redimió del modo -si se puede hablar así- más costoso para Él, queriendo pagar el precio más elevado: toda la Sangre de Jesucristo. Manifiesta así el atributo de Justicia en la máxima expresión de misericordia, pues se hace solidario de los hombres, en tanto que formamos con Él una sola “persona mística” desde el “fiat” de la Encarnación -fundamento radical de la Iglesia- en el seno de la nueva Eva (Cfr. S. Th. III, 48, 31) hasta el Sacrificio del Calvario. Y no hay mayor misericordia que satisfacer a la justicia divina en nuestro nombre identificándonos con Él como si nosotros mismos hubiéramos satisfecho por nuestros pecados. Para todo este tema, cfr. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, cit. dedicada al Padre, en la que expone la “dimensión divina de la Redención”. En la Encíclica “*Redemptor hominis*” desarrolla su dimensión humana en tanto que busca en ella confirmar y enaltecer la dignidad originaria del hombre. “*Ecclesia in illo patiebatur, quando pro Ecclesia patiebatur... ut fiat Ecclesia mortuo Christo*”. Sólo en la consumación pascual asistimos al nacimiento de la Iglesia, en sentido propio y formal, que brota del costado abierto de Cristo y de la espada de dolor de la Mujer. Cfr. el comentario de estos, y otros textos, el de S. Agustín en J. M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1957, 481.

Existe un modo de perdonar que consiste en pasar por alto una afrenta para exigir una razonable correspondencia a cambio, por ejemplo, una buena conducta en lo sucesivo. Ese perdón humano también puede ser compatible con el orgullo, y ejercerse como una muestra de superioridad sobre quien, no pudiendo satisfacer en justicia, considera un gran logro ser objeto de una confesión graciosa. De muy distinta manera sucede en la parábola evangélica del hijo pródigo. <<El padre -escribe San Ambrosio- vuelve a dar al hijo el tesoro que antes poseía>>. Como a nosotros, cada vez que Dios nos perdona: <<en verdad, saldrá corriendo a tu encuentro y se arrojará a tu cuello (...), te dará un beso, que es la señal de la ternura y del amor y del amor, y mandará que te pongan el vestido, el anillo y las sandalias. Tú todavía temes pos la afrenta que le has causado. Pero El te devuelve tu dignidad perdida; tú tienes miedo al castigo, y Él, sin embargo, te besa; tú temes, en fin, el reproche, pero Él te agasaja con un banquete>>. San AMBROSIO, *In Ev. Lc.*, VII, 212

El vestido, el anillo y las sandalias reintegraban al hijo en su dignidad. Eran los atributos que en la sociedad de aquel tiempo manifestaban el señorío sobre lo suyo, ante propios y extraños. Al otorgárselos de nuevo, el padre de la parábola no se limita a perdonar: remedia la miseria del hijo desde la raíz. Le devuelve el honor que antes tenía, para que pueda ir con la cabeza bien alta. Corriendo el riesgo de volver a ser defraudado, le restituye una libertad plena; le reconoce como hijo, sin condiciones limitativas, sin pedir a cambio un

En el drama de la Cruz, es el Hijo el que llega hasta el fondo de su amor ofreciendo su vida por la salvación de la humanidad. Pero es el Padre el que toma la iniciativa de este sacrificio: llega hasta el fondo de su amor paternal entregando a su Hijo por la liberación y felicidad de los hombres. El Padre es el primero que se compromete en el camino del sacrificio. <<Os aseguro que el Hijo no puede hacer nada por su cuenta: él hace únicamente lo que ve hacer al Padre; lo que hace el Padre, eso también hace el Hijo>>. <<El que me ve, ve al Padre>> (Jn 14, 9).

En el rostro lleno de amor del crucificado, habrá que reconocer el rostro lleno de amor del Padre, que hace comprender el origen de la obra redentora. En el dolor de Cristo en la Cruz habrá que buscar el reflejo del “sufrimiento misterioso” del Padre (en sentido analógico).

La Comisión Teológica Internacional, el documento Teología-Cristología-Antropología, afirma que las ideas de la inmutabilidad y la impassibilidad de Dios que encuentran su raíz en la Sagrada Escritura y en la tradición, no hay que concebirlas de manera que Dios permanezca indiferente a los acontecimientos humanos. El “sufrimiento” de Dios no implica imperfección ni necesidad, sino capacidad infinita de amar: capacidad del Hijo de llevar sobre sí todo nuestro sufrimiento, capacidad del Padre de “compasión”. Es una expresión de su perfección máxima, de su plenitud de vida y de ser. En definitiva, este inescrutable e indecible dolor de Padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentoreo en Jesucristo... En boca de Jesús redentor, en cuya humanidad se verifica el sufrimiento de Dios, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia: “Siento compasión” (cf. Mt 15, 32; Mc 8, 2 ).

No solamente obedece Jesús al Padre, sino que el Padre cumple en Él su propio designio paternal: <<Es el Padre, el que vive en mí, el que está realizando su obra>> (Jn 14, 10). <<Yo no estoy sólo porque el Padre está conmigo>> (Jn 16, 32). A pesar de estar invisible, el Padre lleva a cabo toda la empresa de la encarnación redentora.

Como Abrahán se vio colmado de bendiciones divinas y de una innumerable posteridad por no haber ahorrado a su hijo único (Gn 22, 12-16), el Sacrificio de su Unigénito es para el Padre fuente de una posteridad innumerable, la de todos sus hijos adoptivos en Cristo. Y es para nosotros una fuente de bendiciones: habiendo entregado a su Hijo, el Padre está dispuesto a concedernos todos sus favores (Rom 8, 31 ss). Su amor se nos ha abierto de la forma más completa, que se manifiesta especialmente en la máxima manifestación de su amor misericordioso en el perdón de las ofensas<sup>590</sup>.

---

obsequio servil. Véase la exposición de la parábola que hace Juan Pablo II en *Dives in misericordia*, cit. cap. IV, y San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE B. en *Es Cristo que pasa*.

<sup>590</sup> Cfr. P. GALOT, *ibid.* Como muchas voces han hecho notar, es sorprendente que, en el ciclo litúrgico, el culto al Padre no halla suscitado la instauración de una fiesta propia del Padre. Desde hace algún tiempo abundan las iniciativas de petición a la Santa Sede para instaurarla en la Iglesia universal (Cfr. Galot, o. c., 127 ss). El Padre es la única persona divina que no tiene una fiesta particular. Parece ser que no se ha desarrollado aún suficientemente la conciencia filial de los cristianos. Si embargo, el Padre está en el origen de toda la obra de la salvación que conmemora la liturgia en las fiestas dedicadas a Cristo, María y al Espíritu Santo, y continúa presidiéndola. Una fiesta reservada para él, sería la manifestación más notable del homenaje filial de los cristianos. Llamaría la atención sobre la función originaria del Padre en nuestro origen, salvación y destino. Tendría igualmente un valor ecuménico. En efecto, los contactos ecuménicos encuentran en el Padrenuestro una oración que repara la unidad de los hermanos separados, en la plenitud de la fraternidad de los hijos de Dios en el Hijo por obra del Espíritu -las dos manos del Padre- que reúne a la humanidad dispersa por el pecado en un sólo rebaño bajo un sólo Pastor. Por ejemplo, J. GALOT, *Abba, Père; I Cri du plus ardent amour*, Louvain 1990; A. RIAUD, *Dieu Père, Fils, Esprit Saint*, París 1990; VV. AA. *Actas del Simposio 1991, Dios es Padre*, Salamanca 1991.

Dios Padre, “que tanto amó al mundo que envió a su Hijo Unigénito para que todo el que cree en Él no perezca” (Jn 3, 16) realiza en la Cruz el parto doloroso de la nueva humanidad. Los “dolores de parto” de que habla el evangelio de Marcos (13, 5-9) subrayan el aspecto maternal del amor del Padre a los hombres. Esta imagen designa la fuente de la misericordia de la que el Padre es el modelo supremo, y su reflejo más perfecto en los corazones de Jesús y de María.

El Padre es, en efecto, fuente y meta de la paternidad y de la maternidad humanas, y es normativa de su ejercicio (los padres deben ser intérpretes de la voluntad de Dios según el orden de su Sabiduría creadora). Se expresa igualmente en la paternidad y maternidad espirituales y -de modo eminente y paradigmático- en la maternidad de María y de la Iglesia (en su dimensión mariana<sup>591</sup>, a la que debe añadirse un especial reflejo paternal en la dimensión petrina que le es complementaria). Veámoslo.

#### **4. PATERNIDAD DE DIOS Y MATERNIDAD DE MARÍA Y DE LA IGLESIA.**

##### **4.1 Paternidad maternal de Dios Padre, rico en misericordia, fuente, meta y medida de la maternidad de María.**

La paternidad de la primera persona de la Trinidad es perfectamente una, pero encierra las propiedades de la maternidad. Por eso no se le llama Padre y madre; es padre, en el sentido de una paternidad que supera las distinciones entre los sexos. No se trata de una paternidad que se afirme en oposición a la maternidad. Integra todas sus riquezas. De este modo, es mucho más amplia que cualquier paternidad humana.

Algunos autores ven en la maternidad de María un reflejo de la maternidad hipostática propia -no apropiada- del Espíritu Santo, del cual sería el icono perfecto y el lugar de su actuación ad extra. El Espíritu actúa siempre en y a través de María, en virtud de la Encarnación redentora del Verbo, en la cual le comunica su propia función maternal como seno del Padre en la generación eterna del Hijo, cuando la cubre con su sombra con la fuerza del Altísimo.

No hay que asustarse de esa metáfora de la maternidad hipostática del Espíritu en el Seno de la Trinidad -en su más recóndita intimidad, por la que se inicia la salida ad extra de Dios Trino- si se entiende con la debida flexibilidad analógica que excluye cualquier alusión al género en Dios. Más bien es la unidualidad complementaria del género el que refleja en su imagen humana -analogía “fidei” descendente- aspectos del misterio de la intimidad trinitaria, como comenta Juan Pablo II con reiteración. (Esta

---

<sup>591</sup> La función maternal de la Iglesia no puede realizarse sin María, a la que el Espíritu ha convertido en principio de toda maternidad espiritual. Por eso el título <<Madre de la Iglesia>> del que trataremos más adelante, no es un puro vocablo piadoso, sino, como dice PABLO VI, debe ser <<objeto de fe católica para todos los cristianos>> (Exhort. Apost. *Signum Magnum*, 13 de Mayo de 1967).

Según San MAXIMILIANO MARÍA KOLBE, la materna mediación de María en el Espíritu, lejos de eclipsar la de Cristo, refuerza toda su unicidad. Es <<en María, con María, por María (S. Luis María Grignion de M.) como el Espíritu de Cristo hace que todo cristiano pueda decir: <<Jesús es el Señor>> y lo <<modela>> como verdadero hijo adoptivo con respecto al Padre en el Único Hijo amado. (De este tema trato en “La doble misión”, cit. *Eph. Mar.* 45 (1998), 469 ss.

“Así como la segunda Persona divina aparece en su Encarnación con el nombre de <<fruto de la mujer>>, del mismo modo el Espíritu Santo manifiesta ostensiblemente su participación en la obra de la redención por la Virgen Inmaculada, que siendo una persona completamente distinta de la suya, está tan íntimamente unida a él que rebasa toda comprensión humana”. Cfr. H. M. MANTEAU-BONAMY, en *Marilogía fundamental*, cit. 336.

analogía metafórica referida al Espíritu Santo, que antes exponíamos de la maternidad hipostática -que propone S. BOULGAKOF- y otras parecidas- parecen de gran interés para defender el dogma -irrenunciable- del FILIOQUE sin caer en banales y falsas interpretaciones “filioquistas”, que justamente rechaza Garrigues<sup>592</sup>

Pero, aparte de que hay otras analogías, como boca, soplo, aliento, sin connotaciones sexuales, la maternidad como marca hipostática del Espíritu Santo, no debe ser entendida como expresiva de algún atributo característico de la mujer madre, como dulzura de amor, acogida comprensiva, reposo en las fatigas, etc..., que no sea común a las tres personas y que no tengan su origen y fuente en la monarquía del Padre (“nihil maius vel minus”).

<<Al designar a Dios con el nombre del “Padre”, el lenguaje de la fe indica principalmente dos aspectos: que Dios es origen primero de todo y autoridad trascendente y que es al mismo tiempo bondad y solicitud amorosa para todos sus hijos. Esta ternura paternal de Dios puede ser expresada también mediante la imagen de la maternidad (cf Is 66, 13; Sal 131, 2) que indica más expresivamente la inmanencia de Dios, la intimidad entre Dios y su criatura. El lenguaje de la fe se sirve así de la experiencia humana de los padres que son en cierta manera los primeros representantes de Dios para el hombre. Pero esta experiencia dice también que los padres humanos son falibles y que pueden desfigurar la imagen de la paternidad y de la maternidad. Conviene recordar, entonces, que Dios trasciende la distinción humana de los sexos. No es hombre ni mujer, es Dios. Trasciende también la paternidad y la maternidad humanas (cf. Sal 27, 10), aunque sea su origen y medida (cf. Ef 3, 14; Is 49, 15): Nadie es padre como lo es Dios>>. (CEC, 239).

La maternidad concedida a la Virgen María refleja el amor misericordioso, cuya fuente es la paternidad maternal de Dios Padre de un modo especialmente significativo porque la experiencia originaria de la madre marca al hombre decisivamente a lo largo de toda su vida. La maternidad universal de María es una maternidad en el orden de la gracia, que comunica la vida por Cristo en el Padre por obra del Espíritu que vivifica y constituye la Iglesia nacida del costado abierto de Cristo y de la espada de dolor de la Mujer, pues quiso asociar a su Madre en su triunfo (en la Cruz gloriosa) sobre la antigua

---

<sup>592</sup> Imaginar al Padre y al Hijo como previamente constituidos en sus personas trinitarias, por anterioridad de naturaleza o de razón, con respecto a la persona del Espíritu, es incurrir en un paralogismo, es decir, en una deducción de la realidad a partir de nuestra manera abstracta de conocer y de razonar. Este paralogismo teológico <<filioquista>> reduce la Trinidad a dos pares de relaciones <<binarias>> consecutivas entre ellas, en las cuales el segundo, que constituye a la persona del Espíritu, está subordinado sin reciprocidad con respecto al primero, que constituye las personas del Padre y del Hijo”. Cfr. Jean Miguel GARRIGUES, La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo, en *Scripta Theologica*, XXX (1998, 3) 807 ss.

En palabras de Paul EUDIKIMOV: "La monarquía del Padre (...) Fuente y Principio de la vida divina, es la que asegura la unidad, la consubstancialidad y la igualdad de las tres Personas divinas. No se trata jamás de relaciones entre el Padre y una de la Dos Personas, sino que se trata siempre, explícita o implícitamente, de las relaciones de Aquél que se revela y de los Otros dos, de Aquellos que le dan a conocer, siempre en una unidad triple. Es en esta perspectiva que la fórmula per Filium significa que el Filioque latino debe ser equilibrado por la fórmula correspondiente del Spirituque", que el Padre engendre en el amor -in sinu Patris- implica necesariamente al Espíritu, en tres relaciones triádicas: "Padre", "Hijo" y "Espíritu Santo". Las tres son coimplicadas en la perikoresis trinitaria ("nihil prius nec posterius"), dentro del orden -taxis- de los orígenes: generación y procesión en el amor. (P. EUDIKIMOV, p., *Panagion et Panagia*, en "Bulletin. de la Société française d'Etudes Mariales" 27 (1970) 62). Sobre el tema hay muy valiosas indicaciones en la nota bibliográfica de M. M. GARIJO-GHEMBE, *Bibliografía sobre la Trinidad en la Teología Ortodoxa* (1945-1977), "Estudios trinitarios 11 (1977) 360-440.

serpiente<sup>593</sup>. Ella cooperó libremente con la fe, la esperanza, y su ardiente caridad, en la restauración de la vida sobrenatural perdida por el pecado, y en cuya virtud recuperamos la relación con el Padre mediante el don del Espíritu, que como fruto de la Cruz, nos constituye en hijos en el Hijo. En efecto, somos hijos de Dios por el Espíritu Santo que se derrama en nuestros corazones, haciéndonos partícipes de la propia Persona divina, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, y por ambos espirado.

La maternidad hipostática propia del Espíritu Santo, en una inflexión significativa de “lo materno” de tipo meramente relacional, que se cumple en la unidad triple de las tres relaciones subsistentes opuestas (en reciprocidad de mutua coimplicación propia de las tres relaciones constitutivas de las Personas divinas). Este sentido de la maternidad como relación subsistente -que algunos autores ven reflejada en la maternidad divina de María haciéndola posible- es, pues, distinto de la maternidad como atributo esencial -bondad y solicitud amorosa, allende la justicia y el “emeth” de Dios, que es poseído en común por las tres Personas, cuyo origen está en el Padre, pues no hay comunidad consustancial sin comunicación (como subraya la perspectiva griega de la “perikoresis”; el amor circuncesante de Dios).

#### **4.2 La fe de María, causa ejemplar y eficiente de la fe de los miembros de la Iglesia peregrina, y razón formal de su maternidad respecto al Cristo total, según la “Redemptoris Mater”**

Nuestra participación en la filiación del Unigénito del Padre por la que somos hijos en el Hijo encarnado, sigue a la participación en el Espíritu Santo por la caridad que nos hace cristiformes, partícipes de la plenitud de gracia capital de Cristo, de su Humanidad santísima, que mereció para nosotros en la Cruz salvadora, y que es la misma caridad de Cristo que inflama su sacratísimo corazón, “de cuya plenitud recibimos todos gracia sobre gracia” (Jn 1, 16) constituidos en una nueva criatura en Cristo (2 Cor 15, 17) por obra del Espíritu.

La filiación divina y la caridad son -recuérdese-, aspectos formales de la incorporación de la criatura espiritual a la vida de Dios; formalidades diversas pero a la vez mutuamente compenetradas e inseparables que se reciben en el Bautismo -al menos por deseo implícito-, como una semilla de vida eterna, que está llamada a un crecimiento incesante hasta la plena identificación con Cristo, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya alter Christus, sino ipse Christus, ¡el mismo Cristo! La filiación divina es, pues, una realidad dinámica, que tiene su raíz en la fe (filii Dei sumus per fidem) se intensifica por la intensificación de la caridad. De ahí que la santidad, por lo mismo que es plenitud de la filiación divina, es “plenitud de la caridad”. La filiación divina del cristiano comienza, pues, con la fe en Cristo, inicio, raíz y fundamento permanente de la gracia de la justificación. Somos hijos de Dios por la fe en -Cristo Jesús... (que nos hace) uno en Él, descendencia de Abraham, herederos según la promesa (Cfr. Gal 3, 26-29), Hijos de Dios en Cristo, Unigénito del Padre, en la fraternidad de la Iglesia que es su Cuerpo y su Esposa mística.

Veamos, en esta perspectiva, la relación de la fe de María -primogénita del Padre- con la fe que nos hace ser hijos de Dios Padre en Cristo, siguiendo la exposición que hace la Carta encíclica *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II

---

<sup>593</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, Actas del Simp. Teol. Univ. Navarra 1994, 537-564; “La persona mística de la Iglesia, esposa del nuevo Adán”, en *Scripta Theologiae* 1995 (27) 789-868.

Juan Pablo II ve en la fe de María, como Madre de la Iglesia, el ejemplar y la causa activa subordinada a la infusión del Paráclito, de la fe de sus miembros. El fundamento de su maternidad divina y de su maternidad espiritual respecto a los hombres, no es otro, en efecto, que su obediencia de la fe que -con la esperanza y ardiente caridad- es la razón formal de su asociación única y enteramente singular, como mediadora maternal unida a Cristo en su ser teándrico y en su obrar salvífico -“Unus Mediator”- en la restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes. Se trata de una mediación enteramente subordinada a la de Cristo, que nada añade a su plenitud desbordante. Participa de ella y muestra su necesidad. Es el misterio de la maternidad espiritual de María que se deriva -en sentido radical- de la fe de María, fundamento permanente de la gracia de filiación inseparable de la caridad, que crece divinizando progresivamente la persona agraciada. La maternidad espiritual de María que ejerce en y a través de la Iglesia, es expuesta profundamente por la Encíclica “Redemptoris Mater”, que desarrolla de modo homogéneo y profundo, la mariología del cap. 8 de la “Lumen Gentium”.

La II parte de la Encíclica expone la relación de la fe de María, con la fe de los miembros de la Iglesia peregrina por la que somos hijos de Dios<sup>594</sup>. Aquella precedió -nos dice- la peregrinación en la fe del nuevo Israel de Dios por el desierto de este mundo (LG 8). Se trata de una precedencia que no tiene sólo valor de ejemplaridad, sino de verdadero influjo causal, por su valor corredentor, en el origen y afianzamiento de la fe cristiana; y, como consecuencia, en la realización de la esperanza ecuménica de la Iglesia, que se apoya en la promesa del Señor -“habrá un sólo rebaño y un sólo pastor” (Jo. 10, 16)-, en la unidad de la fe de los cristianos disidentes y de todos los hombres de buena voluntad en la única Iglesia de Cristo, que ahora en plenitud ya “subsiste en la Iglesia Católica”.

Jesucristo desde lo alto de la cruz “llama significativamente a su Madre (Mujer ahí tienes a tu Hijo) con el mismo título que en Caná (cf. Jo, 2, 4). Hace así solemne referencia al misterio de María: “con María excelsa hija de Sión, tras la larga espera de la promesa del protoevangelio -el linaje de la Mujer aplastará la cabeza de la serpiente- (Gen 3, 15)), se cumple la plenitud de los tiempos” (LG, 55; RM, 24). “Las palabras de Jesús desde lo alto de la cruz significan que la maternidad de su Madre encuentra una nueva continuación de su maternidad respecto al Hijo de Dios” que “se derrama sobre la Iglesia” (ibid).

En ese momento ha visto la tradición el nacimiento de la Iglesia, gestada en el fiat de la encarnación. Pero si nace de modo oculto del costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor de la nueva Eva, no se manifiesta públicamente al mundo hasta Pentecostés, cuando derrama el Espíritu Santo prometido por Cristo, como fruto de la cruz, estando todos perseverantes unánimemente en la oración con los apóstoles y María la Madre de Jesús (Act. 1, 14). Ella implora con sus ruegos el don del Espíritu Santo, quien ya la había cubierto con su sombra en la anunciación. Juan Pablo II subraya la

---

<sup>594</sup>La primera parte de la Redemptoris Mater concluye con la asociación de María a la obra redentora de su Hijo, que culmina con el misterio pascual de manera “prorsus singularis” (sólo Ella coopera con su Hijo en la corredención adquisitiva, pues contribuye subordinadamente a su Hijo, a la efusión del Espíritu que restaura la vida sobrenatural de la Iglesia reconciliando a la humanidad con Dios.

En la III parte se vuelve a tratar del influjo maternal de María en de la Iglesia y de cada cristiano en una perspectiva más amplia, como mediadora, tipo y madre de la Iglesia, cuya raíz y fundamento no es otro que la fe de María -que expone en la II parte parte, que aquí glosamos- razón formal de su presencia salvífica en el centro de la Iglesia peregrina: “María ha llegado a estar presente en el misterio de Cristo precisamente porque ha creído” (RM, 12). Su fe es el fundamento posibilitante de la “congregatio fidelium” de la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo.

correspondencia de ambos momentos en la vida de María sobre su esposa inmaculada: Nazaret y el cenáculo de Jerusalén, principio y culminación respectivamente de la cooperación de María a la obra de la Redención, mediante su fe obediente y amorosa a la voluntad salvífica del Padre. “Así la que está presente en el misterio de Cristo como Madre del Redentor se hace presente en el misterio de la Iglesia”, en la fase subjetiva de aplicación del tesoro redentor en cuanto forma con Cristo Cabeza un sólo instrumento de donación del Espíritu a la Iglesia, que la vivifica con la caridad por la mediación de gracias jerárquicas y carismáticas. “La maternidad de María encuentra una nueva continuación en la Iglesia y a través de la Iglesia representada por Juan” (RM, 24). Veámoslo.

#### **4.2.1. Relación de precedencia, de ejemplaridad y de eficiencia de la fe de María con la fe de la Iglesia peregrina iniciada en pentecostés (fides “qua”, subjetiva).**

Según la doctrina de la “Lumen Gentium”, que resume la Encíclica, la Iglesia en su estadio peregrino que se inicia en Pentecostés, es la “congregación de los creyentes” convocada y constituida por Dios como sacramento y arca de salvación. “Caminando a través de los peligros y de tribulaciones -de modo análogo al Israel de la Antigua alianza (su imagen y prefiguración) en su caminar a través del desierto- se ve confortada por la fuerza de la gracia de Dios que el Señor le prometió... y no deja de renovarse a sí misma bajo la acción del Espíritu Santo hasta que por la cruz llegue a la luz sin ocaso” (LG, 9).

“Este camino posee un carácter exterior, pues debe extenderse por toda la tierra... Sin embargo, el carácter esencial de su camino es interior. Se trata de una peregrinación a través de la fe por la fuerza del Señor resucitado. En ella María está presente, como la que es “feliz porque ha creído”... Como un espejo donde se reflejan las maravillas de Dios...

En el cenáculo de Jerusalén, con la venida del Espíritu Santo, la Iglesia, edificada por Cristo sobre los apóstoles se hace plenamente consciente de estas grandes obras de Dios, a la luz del Espíritu Santo. María está presente implorando con sus ruegos el don del Espíritu (LG 59, RM 26). En el cenáculo el itinerario de María se encuentra en el camino de la fe de la Iglesia, que comienza su misión salvífica por medio del testimonio que Pedro y los apóstoles dan de Cristo crucificado y resucitado. (RM, 25).

María no ha recibido directamente esta misión apostólica, pero estaba con ellos como Madre de Jesús y testigo singular de su misterio. La Iglesia, por tanto, desde el primer momento miró a María a través de Jesús como miró a Jesús a través de María, como la que ha sido la primera en creer, como testigo singular de la infancia y vida oculta de Jesús cuando “conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón”. “Para la Iglesia de entonces y de siempre María ha sido y es sobre todo la que ha sido primera en creer” (RM, 26).

¿Qué se entiende aquí por “primera”? En primer lugar se hace referencia a una prioridad temporal de precedencia en su camino de peregrinación en la fe, que se inicia en el fiat, que es el primer acto explícito de fe cristiana. Pero debe entenderse, sobre todo, en el sentido de una verdadera prioridad causal. En primer lugar de ejemplaridad, como espejo y paradigma que la Iglesia debe siempre contemplar e imitar (RM, 26). Pero parece aludir también a una relación de causalidad eficiente instrumental respecto a la fe de los miembros de la Iglesia, verdadero inicio y fundamento, según el C. de Trento, de la gracia

de filiación al Padre que nos justifica en la Caridad, que la hace viva operativa (más allá de la concepción luterana -al menos la tópica- de la “sola fides” fiducial). Eficiencia, al menos moral de intercesión; y según muchos mariólogos, cada vez más, a título de instrumento físico -no meramente moral de donación del Espíritu a la Iglesia en la Hora del Señor- en una mediación indisolublemente unida a la única del Mediador, como Mediadora maternal que participa de la plenitud desbordante de mediación y de vida de Cristo Cabeza de la Iglesia, del cual brotan todas las gracias del Espíritu, que ha contribuido a adquirir “como socia Christi” en la restauración de la vida sobrenatural a título de corredentora, precisamente por su fe<sup>595</sup>.

#### **4.2.2 Función de la fe de María en el origen y afianzamiento de la fe teologal de la Iglesia peregrina, razón formal de su constitución como “Familia Dei”: la fraternidad de los hijos de Dios Padre y de María Madre, por Cristo en el Espíritu.**

“Los que a través de los siglos acogen con fe el misterio de Cristo... no sólo veneran y recurren a María como a su madre con confianza, sino que buscan en su fe el sostén para su propia fe”. La “fe que salva” es “participación viva de la fe de María” porque esta fe en la que ella nos precedió es la razón de su existencia maternal (salvífica) en la Iglesia peregrina; pues si está presente en la Iglesia, como dispensadora de los frutos de la redención -de cuya adquisición quiso el Unus Mediator hacerla partícipe como “Mediadora en el Mediador-, distribuyendo a través del “sacramento universal de salvación” los dones salvíficos cuyo “inicio y fundamento permanente es la fe”<sup>596</sup>, es precisamente porque nos los ha comerecido con la obediencia de la fe, unida a la esperanza y ardiente caridad, mediante las cuales “cooperó a la obra del Salvador en la restauración de la vida sobrenatural de las almas” (LG, 61). Es “nuestra madre en el orden de la gracia” en cuanto dispensadora de los frutos de Redención (mediadora maternal en la redención subjetiva), precisamente porque ha contribuido a adquirirlos de modo subordinado a Cristo para que nazca y crezca El por la gracia en los miembros de su Cuerpo.

La fe obediente de su peregrinación, que precedió en nuestro camino de fe -desde el fiat de Nazareth hasta la Asunción- fue la fuerza suprema (actuación en Ella del Espíritu eterno (cfr. Heb 9, 14)), y el principio formal de su asociación a la obra redentora de su Hijo que culmina en la “hora” suprema del Calvario (RM 26). Por eso la Iglesia al ejercer su misión apostólica, “mira con razón a la que concibió y dio a luz y educó a

---

<sup>595</sup> “María pertenece indisolublemente al misterio de Cristo y al misterio de la Iglesia desde el comienzo, desde el día de su nacimiento. Por eso la Iglesia apostólica “germen del nuevo Israel” perseveraba constante en la oración junto a ella, y al mismo tiempo, “la contemplaba a la luz del Verbo hecho hombre”. Así sería siempre. En efecto, cuando la Iglesia “entra más profundamente en el sumo misterio de la Encarnación”, piensa en la Madre de Cristo con profunda veneración y piedad (LG, 65). (cf. RM, 27).

Estas palabras sugieren que también la fe de María, entendida ahora en sentido objetivo -“fides quae” como penetración de la “Sede de sabiduría” en su propio misterio (indisolublemente unido al “misterio del Verbo encarnado” redentor y “al misterio de la Iglesia del Verbo encarnado”; conferebat in corde suo” Lc 2,19; cf. Lc 2,51), es participada por la Iglesia apostólica; pues señala el comienzo de la nueva y eterna Alianza de Dios con la humanidad en Jesucristo y “precede” al testimonio apostólico de la Iglesia, escondida como un especial patrimonio de la revelación de Dios. Todos aquellos que, a lo largo de las generaciones, aceptando el testimonio apostólico de la Iglesia participan de aquella misteriosa herencia, en cierto sentido, participan de la fe de María”. (RM 27)

“Por eso en la base de lo que la Iglesia es desde el comienzo, de lo que debe ser constantemente, a través de las generaciones, en medio de todas las naciones de la tierra, se encuentra el misterio de la que “ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor” (Lc 1,45), que recapitula en cierto modo todos los misterios de la fe que nos transmite la tradición apostólica (cf. RM, 28).

Hay una clara relación entre el depósito de la fe constituido por la tradición apostólica y el misterio de María (“fides quae”, objetiva), en cuanto están implicados en él todos los misterios del cristianismo.

<sup>596</sup> Cf. Concilio de Trento.

Cristo para que nazca y crezca también por medio de la Iglesia en los corazones de los fieles”. Así la fe de María es la raíz de la fe que penetra por el conocimiento y el corazón de los creyente (“ex auditu”) “sobre la base del testimonio apostólico de la Iglesia” (RM, 28) a través del ministerio de la Palabra y de los sacramentos, cuya raíz está en el misterio Eucarístico.

Cristo, al morir, tomó todo el dolor y toda la caridad de la vida corredentora de su Madre que culmina y converge al pie de la cruz, fusionándolos con su propio dolor y caridad, para ofrecerlo todo unido al Padre en redención de la humanidad<sup>597</sup>. Por eso “el pueblo de Dios busca el encuentro la Madre de Dios -por ejemplo, en los Santuarios marianos- para hallar, en el ámbito de la materna presencia de la que ha creído, la consolidación de la propia fe”. En efecto “en la fe de María, ya en la Anunciación y definitivamente junto a la cruz, se ha vuelto a abrir por parte del hombre aquel espacio interior...” de la nueva y eterna alianza... que subsiste en la Iglesia, que es en Cristo como un sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todos el género humano (LG, 1).

En este espacio interior -abierto por la fe de María- “podemos recibir toda clase de bendiciones espirituales”. Ese ámbito o espacio interior es el seno fecundo de la Iglesia abierto por la fe de María. La institución visible, -sociedad exterior orgánicamente estructurada- es sacramento visible, -sociedad exterior orgánicamente estructurada- es sacramento universal de salvación que “tiende a recapitular -bajo Cristo como cabeza- la humanidad entera en la unidad del Espíritu” (cf. LG, 13) hasta que se complete el número de los elegidos (RM, 28)<sup>598</sup>.

### **4.3 La mediación materna de María, derivada de la mediación capital de Cristo, tiene su principio originario, su paradigma ejemplar y meta trascendente en Dios Padre- en el camino de retorno a Él de la humanidad caída**

La III parte de la Encíclica *Redemptoris Mater* -cuya extraordinaria alcance teológico, no ha obtenido el eco que hubiera sido deseable en la comunidad teológica de los cultivadores de la Marilogía- vuelve sobre el tema de fondo que la vertebró; la “presencia maternal de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia” (cf. RM, 38 y

---

<sup>597</sup> Por eso cada vez que se celebra la Misa, renovación incruenta del Sacrificio del Calvario para aplicar sus frutos, Cristo ofrece sacramentalmente al Padre el sacrificio de su vida, con el consentimiento oferente de María, que incluye su propia compasión que fue fusionada por Cristo mismo con su propia muerte de la cual ya no puede ser separada nunca. De la Misa, centro y raíz de toda vida sobrenatural, recibe la Iglesia toda su vida, pues, no una hay ni una sola gracia a la cual no alcance la acción de la Virgen y que no lleve de alguna manera su “sello” materno.

<sup>598</sup> Importa subrayar la función maternal de María en el camino de búsqueda de la unidad de los cristianos en la única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica.

“La unidad de los discípulos de Cristo es un gran signo para suscitar la fe en el mundo, mientras su división constituye un escándalo “que todos sean uno, para que el mundo crea que me has enviado” (Jo 17, 21)... El ecumenismo, de modo especial en nuestra época, busca las vías para reconstruir esa unidad que Cristo pedía al Padre para sus discípulos. Esta búsqueda ha encontrado su expresión culminante en el C. Vaticano II, que proclama que sólo se conseguirá verdaderamente si se funda en la unidad de la fe (RM, 29 y 30) que subsiste en la Iglesia católica (LG 8b)

“Haec Ecclesia (se refiere a la “una santa, católica y apostólica), in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia Catholica... licet extra eismus compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt”. (LG, 86). El paso del est de la primera redención al subsistit in se hizo para reconocer mejor los elementa Ecclesiae que se encuentran fuera del recinto visible de aquélla, pero de ningún modo insinúa -como sostiene el falso ecumenismo (y acusa cierto integrismo)- que la unidad de la Iglesia esté repartida entre varias ramas de suyo independientes, pues tienden de por si tales elementos de Iglesia que en ella tienen su origen, fundamento de la plena incorporación a la “catholica” edificada sobre Pedro, donde aquella subsiste como una mystica Persona Esposa de Cristo.

passim) -tratado ya en las dos partes anteriores desde la perspectiva de la fe de María, raíz y fundamento de aquella presencia- desde una perspectiva, ahora, más amplia y comprensiva: la mediación de María, que “es mediación de Cristo”, en íntima unión con el misterio de su maternidad, en su doble vertiente, divina y espiritual.

La maternidad divina de María, en efecto, a la que cooperó con la obediencia de la fe, manifestada en el fiat, es la razón formal de su condición de mediadora, en y con Jesucristo, entre el Dios ofendido y la humanidad que debe ser redimida. Esta mediación ontológica, participada de la de Cristo-hombre, el “solo mediador entre Dios y los hombres”, le capacita para ejercer su oficio de socia et ediutrix Christi” (S. Alberto) en el misterio de los desposorios de Cristo en la alianza salvífica en su sangre con la con la Iglesia; es decir, de “compañera singularmente generosa en la obra de la Redención que “coopera en la restauración de la vida sobrenatural de las almas por la fe, la obediencia, la esperanza y la encendida caridad” (LG, 61); en cuya virtud -qua de causa- es -en y a través de la Iglesia- nuestra madre en el orden de la gracia (cf. LG, 61, RM 38). Es la llamada, por la tradición teológica, mediación dinámica o moral, para ejercer la cual le fue otorgada una plenitud de gracia, justamente llamada por B. Llamera maternal -para distinguirla de la gracia capital de Cristo- por “carácter específicamente materno” (RM, 38b). Es madre espiritual nuestra por ser corredentora.

En la Virgen María, según Sto. Tomás, se dan tres condiciones requeridas para la mediación, a saber, la cualidad de medio entre dos extremos, la capacidad de unión entre estos dos extremos (mediación ontológica), y la designación, por lo menos implícita, para realizar esa unión (mediación moral) (cf. S. Th. III 26, 1 y 2).

Ante todo, la cualidad de medio, porque la Virgen SS, está entre Dios y los hombres: su cualidad de Madre de Dios la aproxima a Dios mismo, y la pura criatura la aleja de Dios. Paralelamente, su naturaleza humana la acerca al hombre, y su cualidad de Madre de Dios la aleja. Se encuentra entre Dios y los hombres, porque en algo se acerca a los dos extremos y en algo se separa de ellos, pues se relaciona esencialmente al orden hipostático siendo pura criatura.

En segundo lugar, la unión de ambos extremos o función moral mediadora entre Dios y el hombre, llevando a Dios las cosas del hombre y al hombre las cosas de Dios. Con el fiat pronunciado en el día de la Anunciación. Ella dio a Dios al hombre, y el hombre a Dios, en un proceso de cooperación a la redención animado de creciente caridad.

En tercer lugar, la designación, por lo menos implícita, para unir ambos extremos, Dios y el hombre. Que la Virgen SS haya sido designada por Dios para unir, juntamente con Cristo y por medio de Él, al hombre con Dios y a Dios con el hombre, se deduce de la Escritura (cf. n. 3) y de la Tradición, que designa mediadora a María desde el siglo IV.

La conveniencia de la Mediación de María, o sea, de su asociación al Mediador en cuanto tal, se deduce del modo habitual de actuar de Dios que actúa en el orden sobrenatural de un modo análogo al natural, sirviéndose de causas intermedias a las que comunica la virtud de obrar y de producir sus propios efectos (cfr. S. Th.; I, q. 13, a. 6; C. G. III c, 77).

Esta función mediadora dinámica, en su doble vertiente ascendente (redención adquisitiva) y descendente (aplicativa o dispensadora de la gracia), es el verdadero fundamento de su maternidad espiritual: de su presencia en la vida de la Iglesia y de cada

cristiano en ella. Tal es el tema del segundo apartado de la III parte. Esta relación María-Iglesia se trata, primero, según el paralelismo de la tipicidad de María respecto a la Iglesia, subrayada por la tradición desde San Ambrosio; en especial su carácter de Virgen y Madre y de ejemplar eminente de las virtudes teologales.

Por último estudia la maternidad espiritual de María en doble vertiente: personal - es esencial a la maternidad de referencia a la persona- (RM, 45), y social, que evoca el título de Madre de la Iglesia no explicitado en el Concilio Vaticano I 599, pero proclamado por su clausura por Pablo VI.

Siguiendo sugerencias implícitas de ese título, la Encíclica supera la aparente antinomia entre ambas dimensiones, individual y social, de la maternidad de María; mostrando que entanto alcanza la maternidad espiritual de María a las personas concretas en cuanto es Madre de la Iglesia toda (es decir: de la Iglesia en cuanto tal, como comunión de los llamados a la salvación).

#### **4.3.1 Mediación ontológica y moral de María entre el hombre y Dios en la obra salvífica de Cristo, Unus Mediator, en el Espíritu.**

La mediación universal de María es uno de los conceptos claves de la mariología, de gran valor ecuménico por encontrarse el término en la Escritura que, rectamente interpretada, conduce con su sentido pleno a toda la posición de María y de la Iglesia en la economía de la salvación. Es verdaderamente un título-síntesis de toda la personalidad y función de María en el designio salvífico de Dios. Por eso lo utiliza repetidamente el Concilio explicitando su valor de corredención puesto de relieve por la Teología católica - sin usar el término consagrado por el magisterio anterior hasta Pío XII, por razones ecuménicas y por evitar reticencias del así llamado “minimalismo eclesiotípico”-. María es mediadora, como anillo de trabazón entre el creador y la criaturas a cuya reconciliación coopera, y tienen -en su virtud- verdadero dominio sobre todo el universo, como Reina universal en sentido propio y no meramente metafórico.

La mediación tiene un primer sentido fundamental (ontológico): María, como Cristo y por causa de Cristo, es el punto de intersección de lo humano con lo divino, pues como Madre de Dios es instrumento de Dios para la realización en el tiempo del misterio de Cristo, misterio de unión con Dios -personal en Cristo: y mística, por El, en las criaturas-, María participa de un modo único de esa unión; y es así, en su mismo ser, “Mediadora” entre Dios y el hombre como pura criatura que alcanza las fronteras de la divinidad.

La divina maternidad constituye la dimensión primera y fundamental de aquella mediación que la Iglesia confiesa y proclama respecto a ella, y continuamente recomienda a la piedad de los fieles... “La elección al sumo cometido y dignidad de Madre del Hijo de Dios a nivel ontológico se refiere a la realidad misma de la unión con las dos naturalezas en la persona del Verbo (unión hipostática). Este hecho fundamental de ser la Madre del Hijo de Dios supone, desde el principio una apertura total a la persona

---

599 Por oposición de la corriente eclesiotípica, que no admitió una trascendencia de María respecto a la Iglesia, por no considerarla compatible con su condición de miembro más excelso de la misma y a ella inmanente. En el Congreso mariológico de Lourdes de 1958 se enfrentó esta corriente con la cristotípica, que, al subrayar el paralelismo con Cristo, veía en María, ante todo, la asociación de su obrar salvífico; la cual funda una trascendencia de María respecto a la Iglesia por ser su causa no sólo ejemplar sino también eficiente, subordinadamente a Cristo, como Madre de la misma. La LG es un compromiso entre los dos sistemas enfrentados. Cf. R. LAURENTÍN, *La cuestión mariale*, París 1963.

de Cristo, a toda su obra y misión” (RM, 39), consintiendo a ser Madre del Salvador y uniéndose a su sacrificio.

En su virtud, María ha llegado a ser no sólo la madre nodriza del Hijo del hombre, sino también la compañera singularmente generosa (LG, 60) del Mesías y Redentor (RM, 39c). Su fe, del fiat de Nazareth al fiat -el más heroico de fe jamás realizado- de la profunda kenosis del Calvario a la cruz, es la raíz, como veíamos en el tema anterior, de su cooperación materna con toda la misión del Salvador mediante sus acciones y sufrimientos, que culminan al pie de la cruz. “A través de esta colaboración en la obra del Hijo redentor, la maternidad misma de María conocía una transformación singular colmándose cada vez más de ardiente caridad con la cual realiza, en unión con Cristo, la restauración de la vida sobrenatural del las almas” (cf. LG, 61). Así es como María entraba en manera muy personal en la única mediación entre “Dios y los hombres”, que es la mediación del hombre Cristo Jesús. Es decir: aquella mediación ontológica, pues media entre la Divinidad por su relación esencial al orden hipostático trinitario en virtud de su divina maternidad y los hombres, por ser de la familia humana -la hija de Sión, la Mujer y pura criatura-, la capacitó para la otra, dinámica o moral. María, al ser Madre del Cristo Redentor, es, por lo mismo, la Nueva Eva, Madre de los vivientes en Cristo. Es decir, que ejerce para con ellos una función mediadora que esencialmente consiste en su cooperación -subordinada a la tarea redentora de Cristo- en la restauración de la vida sobrenatural, haciendo a los hombres miembros potenciales de Cristo Redentor, capaces de la Redención y la gracia; en contribuir a su reconciliación con Dios y en interceder por ellos delante de Dios, obteniendo todas las gracias necesarias para la salvación, que infunde en los corazones el Espíritu Santo -que se manifiesta y actúa en Ella, como Mediadora en el Mediador. Veámoslo

#### **4.3.2. Carácter subordinado y participado de la Mediación materna de María y de la Iglesia respecto a la de Cristo, único Mediador en sentido pleno.**

Según los protestantes, la única Mediación posible es la de Cristo, y está limitada a su persona, según la afirmación de S. Pablo: “Hay un sólo Dios, y un sólo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como precio de rescate por todos” (1 Tim. 2.5). Esto supuesto, ni María, ni la Iglesia, ni el Sacerdocio, pueden participar de la acción mediadora, puesto que todos son valores extrínsecos al misterio de la Mediación, ya que no tienen otra función que la de puros signos, aptos para dar a conocer y arrojar luz sobre la única Mediación: la de Cristo<sup>600</sup> (cosa sabida en algunos teólogos protestantes actuales, como Asmussen (y como ya Max Thurian antes de su recepción en la Iglesia católica) y no pocos anglicanos, el alejamiento de la posición de los antiguos reformadores, que tan vivamente, se refleja en Karl Barth, y la aproximación a la posición católica).

En sus escritos y en su predicación<sup>601</sup>, Lutero intenta poner de relieve la absoluta soberanía de Dios y la gratuidad de la gracia. El problema surge cuando se entiende falsamente que la gratuidad de la gracia supone el que el hombre no puede colaborar con ella. Un más hondo sentido de la soberanía de Dios, de su omnipotencia, muestra que la solución es otra: la gracia es gratuita, y al mismo tiempo, eficaz, es decir, capaz de regenerar al hombre hasta hacerlo verdaderamente bueno y, en consecuencia, capaz de colaborar con la gracia de Dios en la propia salvación.

---

600 Tal es la posición por ejemplo del célebre teólogo calvinista Karl Barth, *Die Kirckliche Dogmatik*, t. I, 3).

601 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid, 1996 (Palabra).

Lutero llama "teología de la cruz" a su forma de hacer teología, a la cual contraponen la que llama "teología de la gloria" -teología que se gloria en las fuerzas de la razón humana- a la teología escolástica. La cruz pone de manifiesto la gravedad del pecado humano. Pero al mismo tiempo y antes que nada, es signo del amor de Dios en esta tierra, de la fidelidad de Dios a su paternidad sobre el hombre. De hecho el Evangelio es Buena Noticia precisamente porque es predicación del amor de Dios al hombre, que tanto amó al mundo que envió a su Hijo para que recuperásemos la filiación divina, comunicándonos su vida por obra del Espíritu Santo como fruto de la Cruz salvadora.

Lutero interpreta, sin embargo, el Sacrificio de la cruz como rechazo del mundo, que considera enteramente corrompido por el pecado. Entre el mundo maldito y la cólera de la justicia de Dios se interpone la humanidad de Cristo, que carga con su pecado, para que no descargue sobre nosotros, sino sobre El, en nuestro lugar. Es la falsa teoría de la "sustitución penal" por la que Cristo es objeto de maldición y sufre las penas del infierno debido a nuestros pecados, que así no nos serán imputados, si confiamos en El, porque El los cubre sin hacerlos desaparecer, hasta el advenimiento escatológico del Reino de Dios, con la "pantalla" de la Cruz. Nos justifica, pues, encubriendo, no destruyendo el pecado. (Es la teoría luterana de los dos Reinos de Dios y de Satanás, completamente separados, en dialéctica oposición, hasta la plenitud escatológica del Reino de Dios al final de la historia ).

Pero no es ese el sentido de la Cruz salvadora. Cristo, nuevo Adán solidario de los hombres por el "sí" de María, nueva Eva, en la Encarnación, forma como una "mística persona" con la humanidad pecadora y destruye con su muerte nuestra muerte para restaurar -en el triunfo de su Resurrección- el esplendor de la nueva vida de hijos de Dios en Cristo, que recibimos de su plenitud, por el amor obediente de su entrega voluntaria - en propiciación por nuestros pecados- a la voluntad salvífica de Dios Padre.

El envió a su Hijo a la Cruz para establecer en ella su "trono triunfal", en la hora de la glorificación del Hijo del Hombre, cuando "atrae hacia Sí" ( Jn 12, 32 ) todas las cosas, enviando el Espíritu Santo -como fruto de la Cruz- que se derrama a la humanidad para vivificarlo todo. El grito "¿por qué me has abandonado?" ( Mt 27, 46 ), no expresa la desesperación de los condenados, sino la oración filial del que se abandona en la oscuridad y la más íntima desolación interior, a la voluntad amorosa de Dios (Sal.21) que manifiesta su justicia en la plenitud de su Amor misericordioso, que vence la muerte porque el Amor es más fuerte que la muerte.

El Reino de Dios no es, pues, puramente escatológico como afirma Lutero, sino que está ya presente "en misterio" (cf. LG 3) en el ahora histórico de la Iglesia peregrina, si bien no alcanzará su consumación hasta el final de los tiempos, cuando venga el Señor de nuevo a entregar el Reino al Padre, una vez que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies, cuando Dios sea todo en todos ( 1 Cor 15, 24-28 ) (4).

Pero en Lutero "la teología de la cruz" se caracteriza esencialmente por la oposición e incompatibilidad entre Dios y el mundo corrompido y cualquiera de sus dimensiones; por ejemplo entre inteligencia natural y revelación, como el mismo Lutero hacer notar ya programáticamente en la Disputa de Heidelberg. Aparecen en ella los desgarramientos tan característicos en Lutero: para él son incompatibles Dios y el mundo, Escritura y Tradición, Cristo y jerarquía eclesiástica, fe y obras, Sacrificio del Calvario y Misa. Normalmente, donde Lutero pone una "o", la teología católica coloca una "y": Escritura y Tradición, Dios y mundo, Cristo e Iglesia, Fe y obras, libertad y gracia, razón y fe.

Siguiendo al Concilio, la Encíclica “Redemptoris Mater” no se limita a enseñar la cooperación de María en la obra de la Salvación, tanto en el plano de la adquisición de la vida sobrenatural como en el de su dispensación subjetiva en la historia salvífica, sino que se esfuerza por hacer inteligible esta doctrina, pensando, sobre todo, en la dificultad que los protestantes encuentran en ella. Hay una repetida insistencia en que la figura de María nos oscurece la figura de Cristo por rechazar la noción -verdaderamente clave- de participación (y la “analogía entis” en ella fundada). Naturalmente, esta idea es de suma importancia para comprender rectamente el sentido de la partícula “y” (“und”) en las fórmulas católicas. Por ello la idea se ilustra de diversas maneras en la LG (n. 60 y 62), que son sobriamente glosadas en la Encíclica (RM, 38), para mostrar, que la cooperación propia de la misión maternal de María no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien, sirve para demostrar su poder; es mediación en Xto (RM, 38).

“El influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de éste. depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder. Y, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta” (n. 60). Tal es el sentido de la mediación dispositiva (como era la de la V. L.) y ministerial (del sacerdocio de la nueva ley).

Es, pues, una mediación “ad melius esse”, pues fomenta la unión con Cristo Redentor haciéndola más dulce y atractiva: “La mediación de Cristo por medio de su humanidad se irradia en el corazón de la Virgen, que en el cielo también continúa su acción maternal junto a su Hijo glorioso, alcanza así a toda la humanidad hasta el fin del mundo, de modo que cualquier hombre puede sentirse presente en su corazón junto a Cristo, su Hijo Redentor, que se complace en suavizar todos sus gestos salvíficos con la dulzura de un corazón de Madre”<sup>602</sup>. Cuando, pues, nos dirigimos a estos intermediarios, no es por falta de respeto o de confianza en Dios en Cristo, sino para reconocer y respetar el plan de su gobierno del mundo que se complace en dignificar sus criaturas haciéndolas participar como causas segundas de la ejecución del plan de su providencia que “no excluye, sino que suscita entre las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente” (LG 62) (cf. RM, 38).

C. Pozo subraya la importancia especulativa de la participación a la que el Concilio apela para explicar que María como criatura, no “añade” nada a Cristo, ni puede “hacer con ella un número mayor”. Así debe traducirse el verbo connumerari (LG, 62, cit. en RM 38 c), y no como es usual en las versiones ordinarias compararse, ponerse en pie de igualdad etc...; no sólo porque con las otras traducciones el pensamiento expresado es absolutamente trivial, sino porque ésta es la traducción que corresponde mejor al concepto de participación que es central en el párrafo del Concilio. La noción metafísica de participación implica dos notas:

**1. Que toda perfección que hay en el ser que participa, proceda del ser que es fuente de que se participa.**

**2. Que la perfección del ser participado juntamente con la perfección del ser que es fuente de participación, no es superior a la perfección de este último**

---

602 P. PARENTE, o. c., 92.

**considerada sola o en si misma<sup>603</sup>. Participar no significa ser parte, sino tener parte en el ser.**

El ser, valor absoluto necesario y único, (trascendental), comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia categorial) diverso de los demás. Por eso se dice que participa en el ser. No en el sentido que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros).

Cada ser "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio (en la medida de su esencia). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa de participación que remite al Ser que es por sí mismo (YHWE). Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga<sup>604</sup>, cuyo analogado principal es Dios Creador, Aquel cuya esencia es ser, sin restricciones del cual depende todo el orden de la finitud (los entes creados, que nada añaden a la plenitud desbordante del Ser, la Verdad y el Bien irrestrictos).

La participación trascendental propia de la relación entre las criaturas y Dios, se aplica en el texto conciliar a la relación entre mediación sacerdotal de Cristo y las diversas formas de mediación eclesial, en la doble participación del sacerdocio por los fieles y en el sacerdocio ministerial (2), y la participación de la bondad de Dios en las criaturas por la creación. Por la creación comienza a haber más seres, pero no más ser; es decir, por la creación se dan más seres con perfección, pero no más perfección en el conjunto. Este concepto de participación, en el sentido explicado, ha de aplicarse a la mediación de María; Cristo y María son más sujetos de mediación (de una mediación única que está en Cristo como en fuente y en María por participación), pero no más poder de mediación que Cristo solo<sup>605</sup>.

Coincido con el juicio de K.Barth cuando afirma que "el motivo" -todos los demás le parecen "cortos de vista y poco serios"- por el que un reformado "no puede hacerse católico" está precisamente en un presupuesto o preámbulo de la fe misma: la "analogía entis" que sería la diabólica larva del Anticristo. Creo que es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma -confesado por el mismo Lutero- el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda esa analogía, (sin la que no es posible ninguna "analogía fidei")<sup>606</sup>. Pero, sin ella como perspectiva metódica, el verdadero sentido de la mediación materna de María -y la de la Iglesia como comunidad sacerdotal, que de ella deriva-, son imposibles de entender. "Unus Mediator", Sí. Pero aquella mediación participada nada "añade" a la plenitud fontal de Mediación y de gracia

---

603 Cf. L. BE. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2ª ed. Paris 1953, 226.

604 De Pot., 7,7. Sobre la participación véase sobre todo la obra fundamental de C. FABRO, *La noción metafísica di partecipazione*, Torino, 1960. Cf. Angel Luis GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta via de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu 1988. C.CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, 75 ss.; J.FERRER ARELLANO, "Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea", *Anuario Filosófico* 1972, 173-208 y *El misterio de los orígenes*, Madrid 1998, parte III cc. 1 y 2. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo-tú descrita por LÉVINAS, C. MARCEL, M. BUBER, etc... Cf. J.FERRER ARELLANO, "Amor y apertura a la trascendencia", en *Anuario filosófico* II (1969) 125-136.

605 C. POZO, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, 116 ss.

606 Cf. K. BARTH, *Ibid*, II-1, sec.27 p.253.

capital de Cristo, como la creación nada añade al Ser (no hay "plus entis, sed plura entia"). Aquel "pleroma" de la Cabeza "no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (LG,62G).

Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con El -para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII "Mystici Corporis" (AAS,1943,217)- a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. "No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada". Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario, y consumación de la bodas en el misterio eucarístico, fuente de toda vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf. 1 Cor 10,7; SC 9), como prenda y anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf.Ap 21,2).

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar "el don de la Esposa", que propiamente no añade nada a la obra salvífica de "Unus Mediator", pues de ella participa y muestra su necesidad. Suscita, con su sacrificio Redentor, una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, que la capacita, enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos, para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación, y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada, como precisaremos más adelante.

La imagen de la Mujer-Esposa alude, precisamente, al "misterio" (Ef 5,32) más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la "alianza".

Acierta plenamente Karl Barth, a mi juicio, en su conocida afirmación, que acabo de citar, de que el motivo por excelencia por el que un reformado no puede hacerse católico, es la "analogía entis". El primero y fundamental, condicionante del recto acceso al misterio de María y de la Iglesia, que es de orden más filosófico que teológico, pues afecta a los preámbulos de la fe, que condicionan la misma concepción que de ella se tenga, comenzando por la fe subjetiva ("fides qua"), que nos permite el acceso a los misterios revelados -o contenido dogmático- ("fides quae").

Efectivamente, para una mente imbuída de noética nominalista (Lutero afirmaba de sí "ego sum factionis occamiana")<sup>607</sup> -ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción- el ser no es advertido como análogo porque es imposible acceder -por falta de flexibilidad mental- en esa errada perspectiva a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la "analogía entis".

---

<sup>607</sup> Es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda la analogía del ser. Cf.K.BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, Zürich 1964, 8ª ed. pp.Viii-IX. Cf, para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. GONZÁLEZ MONTES, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol.2, Salamanca 1993, Introducción general, XXXIV ss.

Por una de estas paradojas frecuentes en el psiquismo humano, el radical pesimismo que ha llevado a Lutero a encerrar al hombre en su propia corrupción da origen al pensamiento de que el hombre se salva sin las obras -ahora imposibles-, apoyado en la fe fiducial, es decir, apoyado en la confianza que tiene de que Dios la otorga una salvación absolutamente pasiva y extrínseca. Todo se resuelve, pues, por la certeza subjetiva de haber sido justificado gracias a la imputación de los méritos de Cristo.

La subjetividad se convierte así en el punto de partida para interpretar toda la Revelación cristiana. El giro hacia la subjetividad, la primacía de la conciencia de la subjetividad respecto al ser negando su trascendencia (principio de inmanencia) característica de pensamiento de estos últimos siglos -de la llamada "modernidad", cuya agonía ha dado lugar a la superficialidad del "pensiero devole" de la así llamada "postmodernidad"- encuentra en Lutero uno de sus más radicales inspiradores. De hecho Kant, Hegel, y el mismo Marx, recibieron de él un hondo influjo sobre todo por su subjetivismo como criterio interpretativo de la verdad.

Pero, la metafísica bíblica<sup>608</sup>, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia analógica del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser. Pero ¿cómo evitar -si negamos ésta- un fideísmo sin contenido dogmático? Como hablar de Dios superando un agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible "analogía fidei", postulada por Barth?<sup>609</sup>

De ahí la importancia de la noción bíblica de la Mujer, la Madre del Mesías, a cuya imagen, la Iglesia, Esposa del nuevo Adán, coopera -como nueva Eva- con el nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural perdida. Los tres "und" (et) que -al decir de K.Barth- separan de la dogmática católica a un reformado (al "Sola gratia" -gracia "y" cooperación humana-; al "sola fide" -fe "y" obras-; al "sola Scriptura" -Escritura "y" la cooperación eclesial, mediante la Tradición y el Magisterio-) <sup>610</sup> no son sino tres dimensiones de un mismo misterio de participación de la plenitud de mediación y de gracia de Cristo, el único Mediador.

Aquel "pleroma" (plenitud) de la Cabeza en su consumación Pascual "no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" como dice la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II (LG 62g), aludiendo a la mediación materna de María y la mediación sacerdotal de la Iglesia, común y ministerial, que difieren entre sí no sólo de modo gradual sino esencial. (Lutero sólo admitía el sacerdocio común de los fieles - que no es propiamente una mediación salvífica - y negaba el sacerdocio ministerial ).

Es -digámoslo una vez más- la ley de la alianza nupcial, que ha sido justamente calificada como síntesis de toda la Historia de la salvación, expresada en la aportación de la Esposa, mediadora participe de la plenitud de mediación del Esposo, en la

---

<sup>608</sup> Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. TRESMONTANT, *Essai de Metaphysique Biblique*, París 1974.

<sup>609</sup> A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich 1931.

<sup>610</sup> K.BARTH, *Kirch. Dogm.* I,I; Zürich 1964, 8ed, VIII-IX.

comunicación salvífica de la Historia de aquella plenitud de verdad y de vida que nos ha merecido en la Cruz. Una plenitud de mediación y de gracia de Cristo Cabeza, participada por María en el misterio de su mediación materna, y por la Iglesia en el misterio de su mediación sacerdotal en la cual se ejerce aquella materna mediación, cuya raíz última está en la solidaridad de Cristo, en virtud del fiat de la Encarnación, con todos los hombres llamados a ser hijos de Dios, partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, primogénito entre muchos hermanos (Rm 8,29), en el seno maternal de la nueva Eva.

Supuesta esta doctrina, puede responderse de modo convincente a la pregunta de por qué habríamos de recurrir a la mediación de María si no añade valor alguno nuevo a la de Cristo, la respuesta -afirmaba acertadamente C. Pozo- es clara: por respeto a la realidad tal y como la descubrimos en la revelación del plan salvífico de Dios, que ha querido contar con la cooperación de sus criaturas para que se realice la obra de la salvación. El hombre ha de llegarse a Cristo en y por la Iglesia, aunque ésta no representa valor alguno sobreañadido a Cristo; o más radicalmente, el hombre ha de contar con la creación, aunque ella no añade perfección alguna a la perfección infinita de Dios. Se trata de una cuestión de respeto a lo real. De la misma manera, por respeto a las realidades de la economía sobrenatural el hombre tiene que contar con María en su camino para la salvación. Tiene que contar con ella en su vida espiritual, como también tiene que contar con la Iglesia y la comunión de los santos que la realidad eclesial implica.

#### **4.2.3 Dimensión mariana del ecumenismo. “María centro maternal de la unidad” (Pablo VI).**

Ya no es ningún fenómeno raro que estudiosos protestantes escriban libros sobre la Virgen y expongan una doctrina que, si todavía dista notablemente de la que es común entre católicos, señala una orientación muy positiva y abierta, particularmente en lo que se refiere a las analogías entre la Virgen y el misterio de la Iglesia. El movimiento ecuménico "a la unidad por María" cuenta con la adhesión activa de numerosas comunidades religiosas anglicanas que se comprometen a pedir la unión entre todos los cristianos por la intercesión de la Virgen. También es significativa la fundación de Institutos religiosos consagrados a María, como el fundado por la protestante evangélica Basilea Ashlink.<sup>611</sup>

Es este uno de los casos más claros en que se manifiesta la "jerarquía de las verdades" (UR 11c), y cómo desde una primaria se pasa a otra que le está estrechamente unida. El diálogo con los protestantes en este punto debe dirigirse primariamente a facilitarles el descubrimiento del contenido pleno del misterio de Cristo. Aparece así -en su plenitud desbordante- el misterio de María, derivado e indisolublemente unido al misterio de la Iglesia en una unidad indivisible de participación en "la única mediación del Redentor que no excluye, sino suscita en sus criaturas -como la única bondad de Dios se difunde realmente en ellas de forma distinta -una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (Cf. LG 62 b).

---

<sup>61</sup> Puede verse sobre este aspecto mariológico del ecumenismo el interesante libro del P. Armando BANDERA, *La Virgen y los sacramentos*, Madrid, Rialp 1987, y J. FERRER ARELLANO, "La persona mística de la Iglesia, esposa del nuevo Adán", en *Scripta Theológica*, 1995 pp. 789-859. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ ha subrayado con energía esta dimensión mariana del ecumenismo en su predicación oral y escrita. He aquí una muestra: "María edifica continuamente la Iglesia, la aúna, la mantiene compacta. Es difícil tener una auténtica devoción a la Virgen, y no sentirse más vinculados a los demás miembros del Cuerpo Místico, más unidos también a su cabeza visible, el Papa. Por eso me gusta repetir: omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!, ¡todos, con Pedro, a Jesús por María! Y, al reconocernos parte de la Iglesia e invitados a sentirnos hermanos en la fe, descubrimos con mayor hondura la fraternidad que nos une a la humanidad entera: porque la Iglesia ha sido enviada por Cristo a todas las gentes y a todos los pueblos" (*Es Cristo que pasa* n.139).

Según Pablo VI (Cf. Encíclica "Marialis Cultus"), María es "el centro maternal de la unidad" y "madre de la unidad" que con sus plegarias alcanzará la plena integración de los hermanos separados "en la única Iglesia fundada y querida por Cristo". La unidad -que tiene su raíz en la misma fe y obra la caridad, infundidas en el bautismo- es fruto de la mediación materna de María, en y a través de la sacramentalidad maternal de la Iglesia, que comienza a ejercerse en la regeneración bautismal -vinculada a la acción de María- y culmina en el misterio eucarístico, raíz de la eficacia salvífica de toda su actividad (cf.SC 9).

Como escribe Juan Pablo II en la "Redemptoris Mater", "la Iglesia en la presente fase de su camino, trata de buscar la unión de quienes profesan su fe en Cristo para manifestar la obediencia a su Señor que, antes de su Pasión, ha rezado por esta unidad. La Virgen Madre está constantemente en este camino de fe del Pueblo de Dios hacia la luz. Lo demuestra de modo especial el canto del Magnificat que, salido de la fe profunda de María en la Visitación, no deja de vibrar en el corazón de la Iglesia a través de los siglos" (RM,35).

Ella no puede ser obstáculo para ninguna forma de ecumenismo sano y constructivo, sino su más sólida garantía de evitar equívocos y graves adulteraciones. María atrae a sus hijos y obtendrá de su Hijo "Primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8,16) su plena comunión "en un sólo rebaño bajo un sólo Pastor" (Jn 10,16).<sup>612</sup> Ella, como en Caná de Galilea, acelerará el cumplimiento de esa profecía que funda la esperanza ecuménica de la Iglesia. Todo lo que puede El en su omnipotencia, se ha dicho con frecuencia, lo puede su Madre, anticipándolo, con su intercesión. Ella se une a la oración sacerdotal de Jesús (Jn, 17), en la que pidió al Padre, que todos sus discípulos fuéramos "uno", como lo son Ellos en la unidad del Espíritu, en la íntima "comunión" de la indivisible Trinidad. La oración de Jesús -que es necesariamente oída por su Padre- será realizada cuando llegue la hora de Dios, preparada por María, que cuenta con la cooperación de sus hijos para que se abrevie el tiempo de la dura prueba -el escándalo- de la división de los cristianos, que tanto entorpece el plan salvífico de Dios. Será la hora de María, que siempre prepara, como aurora del Sol de Justicia, el advenimiento del reino mesiánico, desde los humildes comienzos de Nazaret, hasta la plenitud del Reino consumado a lo largo de la historia de la salvación.

#### **4.3.4 Doble fundamento de la mediación de María: inmediato en su maternidad divina integralmente considerada; y radical en la mediación capital de Cristo.**

Cristo hombre se constituye en Mediador en virtud de la unción del Espíritu Santo que obra la unión hipostática del Verbo con la humanidad de Cristo en el seno de María, en cuanto le capacita para ejercer su misión redentora como Sacerdote, Profeta y Rey, con la consiguiente plenitud de gracia creada que ella postula y de ella deriva. De manera análoga, María se constituye en mediadora nuestra por su asociación al orden hipostático en virtud de su maternidad divina adecuadamente considerada; es decir, en cuanto, teniendo en cuenta el fin salvífico de la Encarnación redentora, al que se adhirió María

---

<sup>612</sup> La carta "Communio innotio" de 1992. se refiere a la "herida" en las comunidades cristianas separadas de la Sede del sucesor de Pedro, que resulta de esta ausencia de comunión "que no es mero complemento externo, sino uno de los constitutivos internos de toda Iglesia particular". Esta herida "es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la eucaristía válida". Pero "esta situación supone, a su vez, una herida en la Iglesia católica, llamada a ser para todos un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10,16), en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia" (n.18).

con su libre consentimiento de Nazaret al Calvario, queda constituida en corredentora nuestra, con plenitud de gracia en orden a cooperar a la restauración de la vida sobrenatural: "Si ella fue la primera en experimentar en sí misma los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo" (evidente alusión a la redención preservativa por la que fue inmune al pecado original -ya en la Anunciación había sido saludada como "llena de Gracia"-613) "fue para disponerla a ser digna Madre de Dios Redentor en cuanto tal; es decir, "para cooperar con Cristo, único mediador de la salvación humana. Y tal cooperación es precisamente esta mediación subordinada a la mediación de Cristo" (RM,39). "Su plenitud de gracia"... la preparaba cada vez más a ser para los hombres "madre en el orden de la gracia". Esto indican, al menos de manera indirecta, algunos detalles anotados por los Sinópticos (cfr.Lc 11,28; 8,20-21; Mc 3,32-35; Mt 12,47-50) y más aún por el Evangelio de Juan (cfr 2,1-12; 19,25-27). (Cf. RM,39cd que he estudiado detenidamente en otro lugar).

A este respecto dice Santo Tomás que Dios da la gracia a cada uno según el fin para el cual lo escoge (S. Th q.27 a.5 ad 1 y passim). Y una gracia de la Corredentora sin esta ordenación divina al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado de los demás sería un verdadero contrasentido. Según el principio paulino (Cf.1 Cor.12,4) de que a cada función específica dentro del Cuerpo místico de Cristo corresponde una gracia también específica, en María -a semejanza de Cristo- había una gracia no sólo para su santificación propia, sino también para la santificación de todos los demás. Continuando la analogía con Cristo, si su gracia se denomina "gracia capital" -de una plenitud absoluta- (porque en virtud a su ordenación al mérito de la gracia para los redimidos y a la satisfacción por el pecado, trasmite la vida divina desde El, que es la Cabeza, a todos los miembros del Cuerpo Místico), la gracia específica de María ha sido acertadamente denominada "gracia maternal" -de una plenitud derivada y relativa-, que expresa con propiedad la misión singular de influjo en la regeneración de los hombres. Así como Cristo es en todos y para todos Mediador, Cabeza y origen vivificante de la humanidad, así María es en todo y para todo Madre en el orden de la gracia",614 Mediadora en el Mediador. Este es el origen y fundamento más radical de la maternidad de María respecto a la Iglesia está en la íntima solidaridad que el Hijo de Dios establece con toda la humanidad desde el mismo instante en que empieza a ser hombre en el seno de la Virgen la nueva Eva, como señalábamos antes. Por la solidaridad de toda la humanidad con Adán "entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte...incluso sobre aquellos que no pecaron con una transgresión

---

613 Según H. M. MANTEAU-BONAMY (o. c., 334) "lo mismo que la manifestación del Espíritu Santo sobre Jesús en su Bautismo implica su presencia y su obra íntima desde le instante de la Encarnación, de la misma forma la manifestación del Espíritu Santo por la sombra o shekinâh, en la Anunciación, impican su presencia y su obra íntima desde el instante en que la Virgen misma fue creada y concebida en plenitud de gracia.

"La Inmaculada Concepción de María -según el A.- no es solamente el efecto preventivo de la Redención realizada por Cristo su Hijo, el único Madiador. Es postivamente, aquello que constituye a la Virgen, gracias al Espíritu Santo, como la Mujer creada para ser la Madre de Cristo que vendrá en su carne en el momento de la Encarnación y que es ya en su espíritu su Hijo, como el Ungido del Padre, acogido en ella por el Espíritu Santo en persona, que la modela para este efecto, ya que la divina Persona de Cristo, preexiste en el tiempo y en el espacio, viene a ella y es recibido en su espíritu desde su concepción inmaculada. El eterno designio del Padre que ha decidido enviar a su Hijo, ungido y concebido por el Espíritu divino en la Mujer, para rehacer la Alianza con los hombres(cf. Gen 3. 15), empieza a realizarsedesde que la Virgen comienza a existir

614 De esta ordenación divina de la gracia de María a merecer la gracia y a satisfacer por el pecado de los demás, deduce el P. Cuervo, en sus actos corredentivos, un valor de verdadera condignidad, tanto en el mérito de la gracia como en la satisfacción por el pecado, inferior al de Jesucristo, que es de justicia estricta, pero superior al nuestro que, tratándose de los demás, sólo podemos merecer para ellos la gracias con un mérito congruo. La Virgen pertenece, en fecto, a un orden muy superior al nuestro, hipostático relativo, e inferior al de Jesucristo, que es el hipostático sustancial, (Cf. CUERVO, "Maternidad divina y corredentora mariana", Pamplona 1967; B.LLAMERA, "El mérito corredentivo de María", Est.Mar., 1955, p.83s). Cf. IBÁÑEZ-MENDOZA, *La Madre del Redentor*, Madrid 1984.

semejante a la de Adán" (Rom 5,12-14). De modo similar y con mayor fuerza, por la solidaridad con Cristo, el nuevo Adán, podrán los hombres "recibir en abundancia la gracia y el don de la justicia" (Rom 5,17). El "Hijo de Dios, como subraya el Concilio Vaticano II, mediante su Encarnación se ha unido en cierto modo a todo hombre" (GS,22). Pero como ha señalado Juan Pablo II no se trata de un hombre "abstracto", sino real, del hombre "concreto", "histórico". Se trata de "cada" hombre...en su única e irreplicable realidad humana<sup>615</sup>.

María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la libertad y generosidad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ése Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quién todo fue hecho que venía a recapitular en sí a todos los hombres a los que se unió en radical solidaridad, capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual.<sup>616</sup>

El "fiat" de la Encarnación es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que no puede distinguirse adecuadamente del concurso que prestará más tarde en le Calvario. En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el "ecce venio" (Heb. 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el "ecce ancilla" (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada.<sup>617</sup>

#### **4.3.5 Superación en la "Lumen Gentium" de la artificial y falsa contraposición del cristocentrismo y el eclesiotipismo mariológico.**

Se ha señalado a menudo<sup>618</sup>, que durante la celebración del Concilio Vaticano II la persona y la obra de María fue objeto de dos enfoques diversos que se habían mostrado ya en el Congreso Mariológico de Lourdes (1958), en el que fue prácticamente imposible superar la dualidad, o, más exactamente, el enfrentamiento. El Concilio Vaticano II, en cambio, llegó, seis años después, a una síntesis equilibrada.

El eclesiotipismo considera a María primariamente en función de la Iglesia: como su figura, su prototipo, como su Hija más excelsa, su encarnación más sublime. Según este enfoque eclesiotípico, la Virgen es totalmente inmanente a la Iglesia y de ninguna manera, sobresale por encima de esta Iglesia, considerada en cuanto comunidad compuesta de hombres. El eclesiotipismo admite sólo la cooperación de María en la Redención subjetiva -incluida la suya propia, que implica la recepción por María del

---

<sup>615</sup> "Redemptor hominis". AAS (1979) 283. Gracias a esta solidaridad se lleva a cabo entre Cristo y la humanidad el "admirabile commercium", por el cual Cristo carga sobre sí con todo el cúmulo de pecados de los hombres, satisfaciendo infinitamente por ellos ante el Padre, y los hombre podemos ser interiormente renovados por la gracia de Dios y ser "constituídos justos" (Rom 5,19), cuando se nos aplican los méritos de la vida, pasión y muerte del Señor (Conc. Trento, Denz.792a-800).

<sup>616</sup> Sería un error interpretar aquella "unión, en cierto modo, con todo hombre" -de todos- en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva por contagio, como ya advertíamos antes. No es ese tampoco el sentido de la conocida expresión de San Pío X ("Ad diem illud" Marin, n.487): "María al llevar en su seno al Salvador, pudo decir que llevaba a cuantos tienen la vida por el Salvador".

<sup>617</sup> Cf GARCÍA GARCÉS, "Asociación de María con Cristo" cit. p.471.

<sup>618</sup> Cf. p.ej. R. LAURENTÍN, *La question mariale*, París 1964. C. POZO, *María en la Escritura y la fde la Iglesia*, cit. e.I. A. BANDERA, *La Virgen María y los sacramentos*, Madrid 1978.

tesoro redentor para toda la Iglesia (Semelroth)- pero no en la redención adquisitiva, en contra de la tradición más antigua de la Nueva Eva, que es también, como asociada a Cristo, "Causa salutis" (S. Ireneo). La expresión comprendida en este enfoque eclesiotípico de la mariología es el concepto de María como hija de Sión, es decir, miembro de la comunidad de salvación y encarnación eminente de los privilegios otorgados a esta comunidad.

El cristotipismo, por el contrario, relaciona a María directamente con Cristo y con su misión; y, ya por principio, tiende a ver en María una participación de los privilegios y misterios de Cristo, en virtud de la cual actúa subordinadamente a Cristo sobre la Iglesia universal y sobre cada uno de los hombres que la componemos, con ejemplaridad e influjo maternal en la donación de la gracias que ha contribuido a adquirir asociada a la obra salvífica de su Hijo.

El Concilio Vaticano II se sirvió de las aportaciones de ambas tendencias en admirable equilibrio. El influjo principal del eclesiotipismo se manifiesta en su proclamación de María como "excelsa Hija de Sión" con la clara intención de destacar los vínculos que existen entre María y la comunidad de donde procede, la cual es designada con éste nombre simbólico de Sión. Sin embargo, la orientación fundamental del Concilio Vaticano II en el tema mariano es netamente cristotípica. Si la Virgen representa a la Iglesia, si es su modelo y su figura sí puede ser proclamada la Hija de Sión, y, es en virtud de su relación única con Cristo por su predestinación a ser la Madre del Redentor.

La íntima unión de María con Cristo, fundada en su divina maternidad, que la constituye en mediadora maternal "en el Mediador", es la razón de su presencia salvífica de ejemplaridad y de real influjo materno en la Iglesia -y a través de ella, que participa de su maternidad- en cada uno de los hombres a los que quiso Dios salvar no aisladamente, sino constituyendo un pueblo (Cf. LG,9; GS,25), respetando y asumiendo su constitutiva condición comunitaria: sólo se es "yo", en y desde el "nosotros"<sup>619</sup>.

Se ha dicho acertadamente que el Concilio Vaticano II ha sido el concilio de la Maternidad espiritual de María, como el de Efeso fue el de su divina maternidad, porque compendia en el concepto de influjo materno, todos los vínculos que unen a María con la Iglesia, íntimamente unida a su Hijo "en la restauración de la vida espiritual de las almas" (LG,61)

Esta insistencia del Concilio en la maternidad espiritual tuvo un intrínseco complemento en la proclamación de Pablo VI al final de la 3ª sesión del Concilio de María como Madre de la Iglesia, que expresa en síntesis maravillosa el singular puesto de la Virgen en ella. Se ponía así a plena luz la armoniosa integración de las dos tendencias mariológicas logradas en el C.VIII de la "Lumen Gentium", pero que precisaba de esta explicitación del título, que no fue recogido en el texto de la Constitución conciliar por reticencias minimistas debidas a prejuicios de escuela de la tendencia eclesiotípica.

Pero al gran avance en el fundamento mariano de la Iglesia está en las perspectivas abiertas por la Encíclica "Redemptoris Mater" de Juan Pablo II. El horizonte eclesial de la reflexión teológica de Juan Pablo II en la Encíclica RM está presente en toda ella, según anuncia su título; "María en la vida de la Iglesia peregrina": desde su I parte, que presenta la ejemplaridad de la peregrinación en la fe, del "fiat" a la Cruz, como razón

---

<sup>619</sup> Sobre este tema he escrito ampliamente en *Metafísica de la relación y de la alteridad. (Persona relación)* cit

formal de su cooperación a la obra salvífica de su Hijo -y de su presencia en el pueblo peregrino, tema de la II parte- hasta la reflexión final sobre su influjo maternal, ejemplar y efectivo, sobre la Iglesia, propio del ejercicio de la mediación materna, en la parte III. En ella el Papa expone su reflexión personal en plena continuidad con la doctrina del Vaticano II, pero explicitando muchas de sus virtualidades.

La relación de María hacia la Iglesia es de ejemplaridad o figura arquetípica (RM 41-44). Pero "María no es sólo modelo y figura de la Iglesia sino mucho más (RM,44): es Madre de la Iglesia y con la Iglesia", que recibe de ella una incesante cooperación maternal de intercesión y distribución de las gracias que ha contribuido a adquirir, en las que se hace concreta y vital su mediación materna. Este influjo materno alcanza a cada uno de los hombres llamados a la salvación, precisamente en cuanto es Madre de la Iglesia toda, como una mística persona que refleja su imagen.

#### 4.3.6 Dimensión personal de la Maternidad espiritual de María

La maternidad de María no es una realidad que se esfuma en el número incontable de hijos en un anonimato desvaído, porque es esencial a la maternidad la referencia a la persona (RM, 45) (a), en una reciprocidad de entrega (b), que adquiere un acento especial en el caso de la mujer (c).

Es conocido que el pensamiento<sup>620</sup> filosófico de Karol Wojtyła está fuertemente impregnado de un sano personalismo. Ello le hace no olvidar que el momento en que Jesús pronuncia estas palabras, no está simplemente muriendo por la salvación de la humanidad en abstracto, sino por la de cada persona en particular. "Me amó y se entregó por mí" (Gal. 2, 20). "La maternidad determina siempre una relación única e irrepetible entre dos personas: la de la madre con el hijo y la del hijo con la madre" (RM, 44). La irrepetibilidad de esta relación de María con cada uno de sus hijos, se subraya por el hecho de que la nueva maternidad de la Madre del Señor, haya sido expresada en singular, refiriéndose a un hombre: "ahí tienes a tu hijo". Es conocido el comentario de Orígenes: no dice he ahí otro hijo; es como si dijera ahí tienes a Jesús a quien tú has dado la vida. Cualquiera que se ha identificado con Cristo no vive más para sí, sino que Cristo vive en él (cfr. Gal 2, 20) y puesto que en él vive Cristo de él dice Jesús a María: "He ahí a tu hijo": a Cristo (Jn. 19, 26).

Esta afirmación de que María es dada particularmente a cada discípulo de luz sobre el sentido a la respuesta a este don que se exige en el v. 27 "desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas". S. Juan, que señala las diversas cualidades que ha de reunir el verdadero discípulo concluye, esta de tener a María como cosa suya. Ha de tener su vida una dimensión mariana que le haga acoger "lambanein" no significa "mirar", sino "tomar" o "acoger") a María como madre. La palabra "acoger" implica así una entrega filial por la que introduce en es espacio de su vida interior a la Madre de Cristo como propia madre (cf 45). Es empobrecedora la traducción oficial "la acogió en su casa"<sup>621</sup>.

---

620 Cfr. la conocida obra sobre su Filosofía de Rocco BUSTIGLIONE (ed. Encuentro) y J. L. LORDA, *Antropología del Vaticano II a Juan Pablo II*, Pamplona 1995 (p. ej.)

621 La Encíclica R M hace suya (nt.130) la reciente exégesis de I. de la POTTERIE, o.c. p.271. Cf. también *Reflexions methologiques sur l'interpretation de Jn 19,27 b*, en *Marianum*, 42 (1980) 84-25) que propone traducir: "desde aquella hora el discípulo la acogió en su intimidad", como ya había hecho la exégesis española del Renacimiento (TOLEDO, MALDONADO, LA PALMA, etc).

Esta afirmación de que María es dada particularmente a cada discípulo, da luz sobre el sentido de la respuesta a este don que exige en el v.27 "desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas". San Juan, que señala las diversas cualidades que ha de reunir el verdadero discípulo, incluye esta de tener a María como

"Unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva al eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor por todos los hijos de Adán... de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza, y consiguientemente, ya por ese título, Madre nuestra, fuera, por un nuevo título de dolor y gloria, Madre espiritual de todos sus miembros"<sup>622</sup>. Consumada la obra de la Redención en el Calvario, tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz: esa Iglesia que había sido concebida en la Encarnación y nacida "quasi in occulto", recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza.

La maternidad espiritual de María, constituida por su mediación materna participada de la de Cristo, "Unus Mediator" (1 Tim 2,5), y a ella indisolublemente unida, se ejerce, pues, del "fiat" al Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva (mediación dinámica "ascendente"); pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención (mediación dinámica "descendente"), por la cual continúa ejerciendo María desde el cielo su mediación materna de intercesión y dispensación a cada uno de los hombres de todas las gracias que ha contribuido a adquirir, (incluidos los dones jerárquicos y carismáticos que configuran a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada como veremos enseguida).

La dimensión mariana de la vida de los discípulos de Jesús consiste en definitiva, por fidelidad al testamento de Cristo, en una entrega recíproca, personal, irreplicable. De esta forma, prosigue el Papa, y como consecuencia de esta: "el cristiano trata de entrar en el radio de acción de aquella "caridad materna" con la que la Madre del Redentor "cuida de los hermanos de su Hijo", a cuya generación y educación coopera, según la medida del don propia de cada uno por la virtud del Espíritu de Cristo (RM, 45). La alusión del Papa a los dones peculiares de cada una (vocaciones particulares o carismas) y a la gracia del espíritu que cada cristiano recibe, ayuda a comprender que, si la Maternidad de María es una relación personal e irreplicable, se inserta en esencial vinculación al entero pueblo de Dios; una maternidad que se ejerce en, con y por la Iglesia y para la dilatación del Reino de Dios, respecto al cual la Iglesia es principio instrumental (LG, 5). María coopera maternalmente llevando a su esplendor el designio particular para cada uno, velando por la realización según Dios de su vocación y misión en la Iglesia (Cf. &3).

---

cosa suya. Ha de tener su vida una dimensión mariana que le haga acoger ("lambanein" no significa "mirar" sino "tomar" o "acoger") a María como madre. La palabra "acoger" implica así una entrega filial por la que introduce en el espacio de su vida interior a la Madre de Cristo como propia madre (cf RM.45). Es empobrecedora ta traducción oficial "la acogió en su casa"

"Te aconsejo que hagas, si no lo has hecho todavía, tu experiencia particular del amor materno de María. No basta saber que Ella es Madre... Es tu Madre y tu eres su hijo; te quiere como si fueras el hijo único en este mundo. Trátala en consecuencia: cuéntal\_ todo lo que te pase, hónrala, quiérela. Nadie lo hará por tí, tan bien como tú, si tú lo haces" (San JOSEMARÍA. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n.293).

622 PÍO XII, *Myst. Corp.* Marín 713). Fué en la Cruz cuando "emergió de la definitiva maduración del misterio pascual" (RM,23) aquella radical maternidad espiritual respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, en cuanto hombre, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia. Aunque formalmente constituida en el misterio pascual -en acto segundo- puede decirse que "la generación de Cristo es -en acto primero- el origen del pueblo de Dios, y el natalicio de la Cabeza, el natalicio del Cuerpo" (San León, Sermo de Nat. Dni.,PL 54,213). Son elementos constitutivos de ese "acto 1º", con la gracia de la humanidad de Cristo -que contiene de manera virtual toda la mediación sacerdotal y vida de la Iglesia, que es su "pleroma"-, los planes fundacionales- ideas, resoluciones, actuaciones presentes en la mente, voluntad y poder de Jesús -en virtud de los cuales se iría edificando la Iglesia nacida, en "acto 2º", del misterio Pascual. María, asociada a Cristo en todo el proceso salvífico, participó en todo él "con su fe obediente y su ardiente caridad" (LG 61) de corredentora, que es la razón formal de su maternidad, respecto al Cuerpo místico, Esposa de su Hijo primogénito.

He aquí, pues, una vigorosa llamada a una vocación mariana filial y confiada, condición indispensable para que llegue a la plenitud la personal vocación recibida por cada uno en la Iglesia. Se trata de una relación que nacida de Cristo, que dona a su Madre a los hombres, converge también hacia El: “esta relación filial, esta entrega de un hijo a la Madre, no solo tiene su comienzo en Cristo, sino que se puede decir que definitivamente se orienta hacia EL” (RM 46)623.

Por eso cuanto más se entra en el radio de acción de la madre, perseverando en esta actitud de entrega “tanto más María los acerca a la inescrutable riqueza de Cristo” Ef. 3, 8 (RK 46). La auténtica devoción mariana se abre a una universalidad de amor y de servicio. La Encíclica alude a algo que constituye uno de los puntos fuertes del Magisterio de Juan Pablo II: De Cristo se va siempre al hombre, se aprecia y defiende su dignidad. María conduce a Cristo y a los hermanos ayudando a comprender la dignidad de hijos de Dios Padre a que son todos llamados. (GS, 22).

#### **4.3.7 El título "María Madre de la Iglesia", expresión del aspecto social de su maternidad espiritual, inseparable de su dimensión personal.**

María es mucho más -decíamos- que tipo o modelo de la Iglesia: es Madre de los hombres, en y a través de la maternidad de la Iglesia, en la cual, "se derrama su maternidad", en virtud de su cooperación en la restauración de la vida sobrenatural (RM,24). Su fecundidad de esposa de Cristo brota de la fecundidad de María. Una sola fecundidad que se desarrolla a través de dos tálamos, el de María y el de la Iglesia. La maternidad de la Iglesia, pues, se lleva a cabo en continuidad y dependencia de la mediación materna de María; la cual se funda, a su vez, en la única fuente de mediación que es la plenitud de Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5).624

"La Madre del Redentor cuida de los hermanos de su Hijo, a cuya generación y educación coopera según la medida del don propia de cada uno por la virtud del Espíritu de Cristo" (RM,45). La alusión de Juan Pablo II a los dones peculiares de cada uno (vocaciones particulares o carismas) y a la gracia del espíritu que cada cristiano recibe, ayuda a comprender que, si la maternidad de María es una relación personal e irrepetible, se inserta en esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, una maternidad que se ejerce en la Iglesia, con y por la Iglesia, y para la dilatación del Reino de Dios, respecto al cual es signo e instrumento (LG,5). María coopera maternalmente llevando a su esplendor el designio particular para cada uno, velando por la realización según Dios de su vocación y misión en el "nosotros" de la Iglesia, constituyéndola -en su fase peregrina- como una sociedad sacerdotal "orgánicamente estructurada" (LG 11) en virtud de los dones "jerárquicos y carismáticos" (LG 4a) que brotan de su maternal mediación.

Si la gracia respeta la naturaleza, se comprende que Dios haya querido llamar al hombre a la salvación no aisladamente sino -siendo constitutivamente social- constituyendo un Pueblo (GS 32 LG.,11) en la convocación -Ecclesia- orgánicamente estructurada (LG,11) por los caracteres sacramentales y carismas (LG,12; RM,45c). El

---

623 El Santo Padre recordará más adelante la figura de San LUIS M<sup>a</sup> GRIGNION DE MONFORT, “el cual proponía a los cristianos la consagración a Cristo por manos de María, como medio eficaz para vivir fielmente el compromiso del bautismo”: R. M., n. 48, 104; cfr. J. IBAÑEZ, F. MENDOZA, “Consagración mariana y culto de esclavitud”, en *Scripta de María* 9, 1986, 27-37.

624 Cf. P. PARENTE, *María, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1987, que sostiene, con razón, que la materna mediación de María es vivida especialmente en la Santa Misa, como fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia. J.A.de ALDAMA, "Eucaristía y Maternidad divina" en *Scripta de María* 1978, 37-58.

universal influjo materno de María alcanza, pues, a cada hombre -en la relación irrepetible a cada persona que caracteriza la maternidad (RM,45 A)- pero no como un verso suelto, sino en constitutiva vinculación al único sacramento universal que es la Iglesia; en su incorporación -total o parcial-, o al menos ordenación, a la misma (LG,14-16). María es, pues, en cuanto prerredimida, inmanente a la Iglesia como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo mediador. Pero es un miembro singular y eminente en cuanto asociada a Cristo en la obra de la salvación como mediadora maternal e instrumento de donación del Espíritu a la Iglesia, no sólo de la vida sobrenatural, sino también de los diversos dones jerárquicos y carismáticos, al servicio de aquélla, que la constituyen como comunidad sacerdotal "Organice structa" (LG 11).

He aquí las razones por las que durante el Concilio proclamó solemnemente Pablo VI que "María es Madre de la Iglesia, es decir, Madre del Pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores" (RM,47) superando cierto ambiente promovido contra el título en parte por la oposición que la corriente eclesiotípica a la que antes nos referíamos.

¿Que significado entraña este título?. El mismo Papa, en el discurso que acompaña a la proclamación, resalta la identidad sustancial entre la doctrina enseñada en el Concilio acerca de la Maternidad espiritual de María y a la que él consagra y sanciona al reconocer solemnemente a María como Madre de la Iglesia.

"Lo que antes estaba contenido en el estilo de vida, comentaba -Pablo VI- ahora se expresa, en una doctrina clara; lo que hasta el presente estaba sujeto a reflexión, a discusión, y en parte, a controversia, ahora ha conseguido una serena formulación doctrinal". Puede decirse que antes el título se encontraba como fragmentado en múltiples partes integrantes; se hablaba de madre de los fieles en general y de cada una de las categorías o estados de fieles, como Madre de los que sufren necesidad etc. Cuando la reflexión teológica pasó de una concepción prevalentemente individual de la maternidad espiritual de María, a una concepción también comunitaria inspirada en la visión de la Iglesia misma como comunidad, brotó espontáneamente el título de Madre de la Iglesia. Difícilmente podría haber nacido y prosperado en otros tiempos, porque es un título esencialmente ligado al concepto de Iglesia. Es un hecho que la teología no reflexionó sistemáticamente sobre el misterio global de la Iglesia tanto como en nuestro tiempo: el esclarecimiento o formulaciones sobre este misterio son la obra primordial realizada por el Concilio Vaticano II<sup>625</sup>. Una vez más se comprueba que "todo genuino avance en la comprensión del misterio de la Iglesia va acompañado de un avance paralelo en la comprensión del misterio de María (RM, 47b).

Como observa C.Pozo, en esta declaración, Pablo VI va más allá de lo que el Concilio había afirmado explícitamente.<sup>626</sup> Ya es significativo que el Papa mismo considere su proclamación como añadir un remate (*fastigium*) a la Constitución misma. Por eso no puede ser una fórmula equivalente del título "Madre de los fieles". La frase que se encuentra en el n.53 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: a María "la

---

625 Cf A. BANDERA, *oc p.53s.*

626 C.POZO, *María en la obra de la Salvación*, cit, pag.328. La "Redemptoris Mater", sin embargo, justifica esa trascendencia de María sobre la Iglesia, si se considera esta no como el Cristo Total, Cabeza y miembros -pues toda la plenitud de gracia de María deriva de la de Cristo- sino como la Persona mística que es la Esposa que adquiere en la Cruz: "Si ella es la primera en experimentar en si misma, como "Llena de gracia" y "Concebida sin pecado", anticipadamente, los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo, fué para disponerla a cooperar con El en la obra de la salvación y tal cooperación es precisamente la mediación materna de María" (RM 39c), subordinada, pero íntimamente asociada a la de Cristo en la redención adquisitiva y en su aplicación a los demás miembros de la Iglesia.

Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, la venera como madre amantísima con afecto de piedad filial", no parece que deba interpretarse en el sentido técnico de "Madre de la iglesia"; es decir, como afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia -teniendo en cuenta el propósito de neutralidad del Concilio (Cf.LG.54)- negada por el eclesiotipismo; sino como Madre de los fieles en general.

En la fórmula de la proclamación "los pastores" son considerados no en cuanto "fieles", sino en cuanto sujetos de unos poderes sagrados, a través de los cuales se estructura toda la Iglesia: se proclama de ese modo la Maternidad de María con respecto a toda la realidad que hay en la Iglesia, o con respecto a toda la realidad que es la Iglesia; como dirá el Papa, muy poco después en su discurso, al fundamentar teológicamente el título, el término de la acción espiritualmente maternal de María es el Cuerpo místico en cuanto tal, es decir, un término que es exhaustivo con respecto a la realidad eclesial, también como "medium salutis", en su dimensión institucional "organice structa" en virtud de sus dones jerárquicos y carismáticos".(LG 14,4a)627

El título de María, Madre de la Iglesia, evoca, pues, la dimensión social de su Maternidad espiritual; más aún, no es concebible la Maternidad espiritual de María con respecto a los individuos, sino que en cuanto que existe con respecto a la Iglesia en cuanto tal. En otras palabras, la Maternidad espiritual de María se extiende y alcanza a los fieles concretos en cuanto que es Madre de la Iglesia toda628.

#### **4.3.8. María es el miembro más eminente del Cristo total, cuya cabeza es el nuevo Adán, pero trasciende a la Iglesia como Esposa de Cristo en el misterio de la nueva Eva, sacramento universal de salvación.**

“El Vaticano II afirma que María es el miembro más eminente de la Iglesia”, pero teniendo en cuenta que esa eminencia alcanza el orden hipostático en el ser y en el obrar. María es, en cuanto prerredimida, inmanente a la Iglesia como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo, “Unus Mediator”. Pero la plenitud de santidad inmaculada -efecto sobrenatural de la única mediación de Cristo- le fue otorgada para disponerla a ser digna Madre del Redentor, asociándola en la constitución de su ser teándrico -en cuya virtud es Mediador y Cabeza potencial de la Iglesia-, y en su obrar salvífico, hasta su consumación pascual. Como dice la Encíclica “Redemptoris Mater”: <<Si fue la primera en experimentar los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo, fue para disponerla a cooperar con Él (único mediador de la salvación humana). Y tal cooperación es precisamente esa mediación subordinada a la mediación de Cristo>> (n. 39). Es, pues, miembro tan singular y eminente que -en cuanto asociada a Cristo, por voluntad de Dios, en la obra de la salvación en el orden de la redención adquisitiva -es trascendente a la Iglesia, considerada no como el Cristo total -Cabeza y miembros- (pues toda la plenitud de gracia y mediación maternal de María deriva de la de Cristo), sino como la Esposa que,

---

627 Cf. Pedro RODRÍGUEZ, *El concepto de Estructura fundamental de la Iglesia*, en A. Ziegenaus (etc) *Veritati Cathilcae*, en honor de L. Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, pp.237-246. Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia, en *Romana* 4 (1987) pp 163-176. Muestra muy acertadamente el A. como en el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de la estructura histórica de la Iglesia (ministros, laicos, vida consagrada). Sobre la que es propia de los laicos, P. RODRÍGUEZ, “La identidad teológica del laico”, en *Scripta Theologica* 19 (1987) 280 ss. Una excelente exposición de conjunto de los estudios de P. Rodríguez sobre el tema puede verse en José R. VILLAR “Creo en la Iglesia Católica” (Estudios sobre el CEC), en *Scripta Theologica*, 25 (1993) pp.612-626. Sobre los religiosos, son muy dignas de tenerse en cuenta las observaciones críticas de A. BANDERA a los “Lineamenta” del Sínodo de 1994. Cf. *Sínodo-94. Entre Código y Cristología*, ed. San Esteban, Salamanca 1994.

628 P. GALOT, “Mère de l'Eglise”, *Nouvelle revue Theologique*, 86 (1964), p.180.ss.

como nuevo Adán, adquirió para sí en el sueño de la muerte de la Cruz, al precio de su Sangre, con la cooperación de María, su Madre, la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, título con el que es designada por Cristo en la Cruz.

He aquí por qué se puede y se debe decir, que la Iglesia nació, en tanto que Esposa, Persona mística distinta de la de Cristo, su Esposo y Cabeza -de su costado abierto “y” de la espada de dolor de la Mujer, (se trata de una “y” de participación trascendental que -a diferencia de la participación predicamental- nada añade a la plenitud de Mediación y gracia capitales de Cristo, pues de ella brota -por libre querer divino, cuya conveniencia suma es patente- y muestra su necesidad, haciendo más amable el camino de la vida cristiana -no otra es la razón de suma conveniencia- con el atractivo de la ternura de un corazón de madre, que refleja la misericordia del Padre que tanto amó al mundo que envía a su Hijo unigénito en el Espíritu (cfr. LG 62 G). (Huelga aclarar, después de lo dicho, que como todos los atributos son poseídos en común por las tres Personas divinas, si bien su fuente originaria está en el Padre).

Como muestra F. Ocariz en su estudio “La mediación materna de María en la R. M” la participación de orden trascendental en la mediación capital de Cristo, que a todos los miembros de la Iglesia afecta -al menos por el sacerdocio universal de los fieles-, en el caso de la mediación maternal de María -Mediadora en el Mediador- implica una plenitud de comunión-participación que en la consumación escatológica que sigue a su Asunción alcanza una tal intimidad e intensidad (“cor unum et anima una”), que forma con Cristo (huelga decir que siempre subordinadamente a Él) un sólo instrumento “dual” de la donación del Espíritu (en sentido propio, no meramente apropiado, como el Don increado por participación en el cual -la caridad- nos hace ser Cristos: hijos del Padre en el Unigénito) a la Iglesia. No es sólo Madre de la “divina gracia” que santifica a cada miembro de la misma individualmente considerado (puntualizan C. Pozo y P. Galot) sino de los “dones jerárquicos y carismáticos” (LG 4) propios de la vocación personal de cada uno de ellos en esencial vinculación al “nosotros” de la Iglesia, comunidad de salvación, que -en cuanto “mutuo se complent et ad invicem ordinantur- la constituyen en comunidad sacerdotal “organice structa” (LG 12) institución social al servicio de la comunión salvífica que la caridad opera; es decir de la Iglesia entera, cuya maternidad deriva de la de María. María es su Madre, y por eso la trasciende. Está tan íntimamente unida a la Cabeza, que las imágenes “cuello o arcaduz”, le parecen a F. Ocariz, con razón -como se comprende después de lo dicho- demasiado débiles<sup>629</sup>.

#### **4.3.9 La maternidad sacramental de la Iglesia, derivada de la maternidad espiritual de María.**

La Santísima Virgen Corredentora, es como un instrumento inefable de gracia, en la que se refleja la condición de la humanidad de Cristo, instrumento unido del Verbo y fruto de su divina Maternidad. El Verbo, Hijo de Dios, se sirve de su humanidad como instrumento unido, sostenido y dominado por el Verbo en el ser y en la actividad, y subordinadamente del influjo maternal de la Virgen Madre, íntima e indisolublemente unida a esa sagrada humanidad como "socia Christi" en el ser y en el obrar; y finalmente de las acciones sacramentales de la Iglesia. "Todo latido de la acción redentora surge del Verbo y pasa a través de María a los sacramentos para llegar a las almas".<sup>630</sup>

---

<sup>629</sup> Sobre este tema he escrito ampliamente en mi estudio *La doble misión*, cit..

<sup>630</sup> Cf. P.PARENTE, oc, p.135. S. Máximo puso en claro, en la controversia monotelita, que Cristo hombre está movido por el Verbo (theokinete) como principio hegemónico de su actividad. Es, en célebre

La Iglesia misma es "instrumento universal de salvación"; "como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del todo el género humano" (LG,1) que actúa en los sacramentos "raíz y culminación de toda la actividad salvífica de la Iglesia" (SC,10), con una maternidad derivada de la materna mediación de María.

Beneficiaria primera de la redención de manera plenaria y anticipada, María quedó -en su virtud- constituida en participante -mediación materna- de la mediación capital de Cristo en el orden de la redención "adquisitiva". En efecto, la fe y la caridad de María pueden ser instrumentos de gracia en virtud de su asociación a Cristo redentor, por la que cooperó a la restauración de la vida sobrenatural que anima a la Iglesia, y a sus miembros en ella, que deriva -de modo subordinado a Cristo- del comerecimiento y cosatisfacción de María. Por eso, la fecundidad de la Iglesia Esposa de Cristo brota, como decíamos, de la de María, y -a diferencia de ella- pertenece sólo al orden de la aplicación de la gracia<sup>631</sup>.

"He aquí mi madre y mis hermanos" (Math.XII,49). "¡Como seréis madre de Cristo... -se pregunta S.Agustín- ¡La Madre Iglesia!...semejante a María, esta madre santa y honrada, al mismo tiempo da a luz y es virgen". "También es Virgen y Madre fecunda al hacer por la palabra y el sacramento nuevos miembros, partes integrantes del Cristo total".<sup>632</sup>

"La Iglesia se hace también madre mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad" (LG 64). Igual que María creyó la primera, acogiendo la palabra de Dios que le

---

expresión de Damasceno, "órganon tes theitotos": instrumento de la divinidad (*De fide ort.* III,14). La doctrina de St. Tomás sobre este punto está inspirada en los Padres.

<sup>631</sup> Sabido es que el tema de la "nueva Eva" aparece en la Tradición unas veces referido a María, (desde el siglo III con S. Justino), y otras veces a la Iglesia (desde la segunda epístola de Clemente). Ambas referencias son prácticamente contemporáneas y coexisten incluso dentro de los escritos de un mismo autor, como es el caso de Tertuliano. C.Pozo <sup>631</sup> ve en este uso de un mismo título un índice claro del convencimiento de que ambas, María y la Iglesia, tienen una función de cooperación activa en la obra salvadora de Cristo -nuevo Adán- pero con diversa perspectiva. La Iglesia -como nueva Eva- se sitúa en la Tradición en la perspectiva en una colaboración de la Iglesia en la redención aplicativa, pues en cuanto esposa de Cristo y madre de los cristianos concurre instrumentalmente en la distribución de las gracias de la redención, En el caso de María, sin embargo, el acento se coloca en su colaboración a la obra misma por la que esas gracias se adquieren (redención adquisitiva), con el "fiat" de la Encarnación que continúa hasta "la hora" del Calvario, que no cesará ya hasta la consumación escatológica de la Obra de la Redención, cuando se complete el número de los elegidos.

Poco a poco el hecho de que un título común -la nueva Eva- se aplicara a dos figuras diversas, tenía que llevar a reflexionar sobre ambas, y a compararlas entre sí. A los dos paralelismos tradicionales Eva-María y Eva-Iglesia se va a añadir un tercero Eva-Iglesia. El resultado de esta reflexión comparativa fue de gran importancia: se toma conciencia de que María, paralelamente a la Iglesia, tiene también una función en la aplicación de las gracias. Esta toma de conciencia contribuyó decisivamente en la consolidación y desarrollo del culto a la Santísima virgen, iniciado antes de esta reflexión. El punto de partida de esta comparación explícita hay que colocarlo en San Ambrosio, y su desarrollo temático en San Agustín, que elaboró los elementos fundamentales que concluyeron al descubrimiento teológico de María como arquetipo perfecto y Madre de la Iglesia, que refleja su condición inmaculada y participa de su virginal fecundidad materna en el misterio de su sacramentalidad salvífica.

<sup>632</sup> Sermo 72. Es célebre el pasaje de Isaac de Stella, al que remite el Concilio (LG 64). "Lo que se dice de la Iglesia virgen-Madre en sentido universal, se ha de aplicar a María en sentido singular y especial... Además, toda alma creyente puede ser considerada, bajo un determinado aspecto, como esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo, hija y hermana suya, virgen y al mismo tiempo fecunda" (PL 194,1863 A-B).

En este mismo sentido, escribe también S. Agustín: "los miembros de Cristo dan a luz en la mente, como María alumbró a Cristo en su seno, permaneciendo virgen. De este modo seréis madres de Cristo. Ese parentesco no os debe estrañar ni repugnar: fuisteis hijos, sed también madres. Al ser bautizados, nacisteis como miembros de Cristo, fuisteis hijos de la madre. Traed ahora al lavatorio del bautismo a los que podáis; y así como fuisteis hijos por vuestro nacimiento, podréis ser madres de Cristo conduciendo a los que van a renacer".

fue revelada en la Anunciación, y permaneciendo fiel a ella en todas sus pruebas hasta la Cruz, así la Iglesia llega a ser Madre, cuando, acogiendo con fidelidad la palabra de Dios, por la predicación y el bautismo engendra para la vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios" (RM,43a).

Esta característica materna de la Iglesia ha sido expresada de modo particularmente vigoroso en un texto de S.Pablo que contiene un interesante indicio de la conciencia materna de la Iglesia primitiva, unida al servicio apostólico: "Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros (Gal 4,19)". cf. RM 43).

"La maternidad de la Iglesia" está unida esencialmente a su naturaleza sacramental... Si la Iglesia es "signo e instrumento de la unión íntima con Dios", lo es por su maternidad, porque, vivificada por el Espíritu, "engendra" hijos e hijas de la familia humana a una vida nueva en Cristo. Porque al igual que María está al servicio del misterio de la encarnación, así la Iglesia permanece al servicio del misterio de la adopción como hijos por medio de la gracia (RM,43b).

La noción tan repetida en los textos eclesiológicos del Concilio Vaticano II de "la Iglesia como un sacramento" es tradicional en la patrística, por su analogía con el Verbo encarnado: pues "así como la naturaleza humana asumida sirve al Verbo encarnado como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Eph.4,16)" (LG 8). Cristo instituyó al pueblo de Dios para ser "comunidad" de vida, de caridad y de verdad, y se sirve de él como instrumento de redención universal" (LG 9b). La Iglesia "institución" es "sacramento" -"medium salutis"- , porque es la prolongación de la Encarnación, principio de los sacramentos: que son tales, a título de acciones fundamentales de la autorrealización de la Iglesia como "fructus salutis": la progresiva instauración del Reino de Dios hasta su "consumación" escatológica. La palabra "docente" y "autoritativa", como toda la actividad de la Iglesia, a ellos se ordena y de ellos -y su raíz fontal que es el Santo Sacrificio de la Misa- deriva su eficacia salvífica (cf SC,10) (cf.RM 44 cd). Este tema fue ya desarrollado, en una perspectiva diferente. Omitimos, para evitar repeticiones, las reflexiones que seguían en este estudio publicado cinco años después en *Ephemerides Mariologicae*.

## **5. EL ROSTRO MARIANO DE LA IGLESIA ESPOSA DE CRISTO. MARÍA, ROSTRO MATERNO DE DIOS.**

En la permanente relación maternofilial con María -al influjo ejemplar e instrumental de su mediación materna en "sinergia" con el Espíritu Santo, del que es icono transparente y cauce de donación- se realiza esa misteriosa "comunidad-participación" de la Iglesia esposa de Cristo en la plenitud de Cristo su Cabeza por obra del Espíritu que conduce al Padre, de donde todo tuvo su origen, en la Trinidad inmanente y en su salvífica dispensación en la historia; y es, por ello, el fundamento inmediato de la misteriosa personalidad de la Iglesia<sup>633</sup> por la que es constituida como un todo universal

---

<sup>633</sup> En otros estudios teológicos, como "La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán", en *Scripta theologica*, 1995 (27) 789-860, he procurado mostrar que la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona, en sentido propio, no meramente metafórico -muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN, "Una Persona -la del Espíritu- en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles", que es puramente metafórico), en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, "la Madre de los

subsistente y autónomo, en cuya virtud refleja los rasgos de Cristo su Esposo y Cabeza en su más perfecta réplica de santidad -Maria "Speculum iustitiae"- según los rasgos propios del misterio de la Mujer. Ella es "socia et adiutrix" del varón, en reciprocidad ontológica y operativa, según la común dignidad y diversidad complementaria de ambos en el designio creador de Dios; pues creó al hombre a imagen de su misterio de Comunión trinitaria como varón y mujer<sup>634</sup>. María es, como nueva Eva, y en tanto que asociada con vínculo indisoluble al nuevo Adán, el objeto de todas las complacencias del Padre, pues es, en comunión con El, su imagen uni-dual perfecta, con vistas a la cuál creó y restauró el mundo -desfigurada la imagen de Dios en la pareja originaria tras la caída- por la doble misión siempre conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu, que culmina en el "octavo día" de la nueva creación en Jesucristo en la consumación del misterio Pascual, cuyo "pleroma" escatológico es el Cristo total que da a luz la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, del alfa y del omega, en un universo transfigurado. Y por eso a través de Ella y en Ella se complacía también en la Iglesia, porque ve en ella reflejada la imagen de la Mujer por excelencia de la que es Hija predilecta, Madre, y signo transparente y sagrario del Espíritu de Dios<sup>635</sup>, con los rasgos que le son propios de Esposa sin mancha ni arruga

---

vivientes" (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación -la "Catholica"- que atrae por obra del Espíritu a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer -profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión- que no es otra que "el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo" (cf. LG,9b).

Sobre la noción de persona -subsistente y relacional- en la que me apoyo-muy diversa de la de J. MARITAIN, Cfr. *L'Eglise sa personne et son personnel*, Paris 1970, que defiende con razón la la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo cfr. J. FERRER ARELLANO *Metafísica de la relación y de la alteridad*, y en "Fundamento ontológico de la persona", en *Anuario Filosófico*, 1994, 990 ss.

634 <<Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza>> (Gen 1,26). Antes de crear al hombre, parece como si el Creador entrara en sí mismo para buscar el modelo y la inspiración en el misterio de su Ser, que ya aquí se manifiesta de alguna manera como el <<Nosotros>> divino. De este misterio surge, por medio de la creación, el ser humano: <<Creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; varón y mujer los creó>> (Gen 1,27).

(...) La paternidad y maternidad humanas, aún siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una <<semejanza>> con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (communio personarum). (...) El <<Nosotros>> divino constituye el modelo eterno del <<nosotros>> humano; ante todo, de aquél <<nosotros>> que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. (...) De esta dualidad originaria derivan la <<masculinidad>> y la <<femineidad>> de cada individuo, y de ella cada comunidad asume su propia riqueza característica en el complemento recíproco de las personas. (...) El hombre y la mujer aportan su propia contribución, gracias a la cual se encuentran, en la raíz misma de la convivencia humana, el carácter de comunión y complementariedad. (Juan Pablo II, Carta a las familias, n.6).

635 La mariología ortodoxa se caracteriza por la perspectiva sofianica, que presenta a María como signo del Espíritu, que ven descrito en los libros como sabiduría de Dios, así como expresión de la presencia santificante del Espíritu. Evidentemente, ella es la madre de Jesús; pero no es eso lo que le define en su ser más radical como <<persona santa>>; lo que fundamenta su santidad su santidad es el hecho de que en ella se refleja plenamente el Espíritu divino. Por eso María es la <<pneumatófora>>. Frente al pesimismo protestante que identifica creatura humana con pecado hallamos aquí el más grande optimismo espiritual: una persona humana, pura creatura, puede convertirse y se convierte en signo transparente del poder de amor de Dios, del santo Pneuma.

En María se realiza la idea original de la creación. A través de ella se encuentran y se implica la Sabiduría de Dios que se autoofrece y la sabiduría del mundo que se realiza. El Hijo se encarna como persona, asumiendo una naturaleza humana. Para volver eso posible el Espíritu de Dios se hace presente en la carne (persona y vida) de María. De esa forma, ella se vuelve transparente: viene a estar transfigurada por la fuerza del Espíritu. <<María concibe al Hijo porque en ella y sobre ella reposa el Espíritu Santo>>.

Quien se encarna es el Hijo de Dios y lo hace en Jesús. Pero el que encarna (el que realiza la acción de encarnar) es el Espíritu que desciende de manera personal sobre María, convirtiéndola en lugar de cielo, cielo sobre el mundo. Ella recibe así la fuerza de la <<dei-maternidad>>. ¿Qué significa esa palabra? A través de la presencia del Espíritu, María se sofianiza, convirtiéndose en instrumento o lugar de la manifestación y fuerza de ese Espíritu. Para que Jesús pueda nacer como Hijo de Dios sobre la tierra es necesario que María tenga (y le transmita) una <<humanidad hipostática>>, esto es, una humanidad transfigurada desde dentro por la Sofía de Dios. Según eso, el icono o la presencia plena de Dios sobre la tierra no es el Cristo separado y solo. La imagen

del Hijo de su amor, de santidad inmaculada y de virginal maternidad, por la cual engendra hijos que viven de la plenitud de vida de su Unigénito, aportando "lo que falta a la Pasión de Cristo" en su tarea corredentora, como don de la Esposa. "Pues así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia" (S. Clemente de A., Pedagogo, 1, 6; CEC 760).

He aquí porqué la imagen bíblica más expresiva de la Iglesia, que de alguna manera compendia todas las otras, es la de la Mujer Esposa virginal y Madre, que refleja en su "rostro" la imagen de María, su arquetipo trascendente. Por serlo, constituye en un sólo Cuerpo con su Cabeza, formado por la estirpe espiritual de la Mujer (Gen 3,15): el Pueblo de Dios que vive, como templo del Espíritu, de la plenitud de gracia y de verdad de su Hijo primogénito, de la cuál nos hace partícipes en el misterio de su materna mediación. Tal es el "rostro mariano" de la Iglesia, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica-petrina, que "pertenece a la figura de este mundo que pasa" (LG 48 c).

En su virtud, la colectividad de la Estirpe espiritual de la Mujer -el Pueblo de Dios- refleja, en un todo uno y armónico, como una mística persona -radiante de belleza- el misterio de la nueva Eva, cuya imagen trascendente de santidad inmaculada -filiación divina por la gracia- y de fecunda virginidad -mediación sacramental y carismática- va progresivamente recibiendo como Esposa de Cristo, que coopera con su Esposo y Cabeza en la restauración sobrenatural de la humanidad caída, con vistas al Reino consumado de sus bodas escatológicas con el Cordero, "cuando entregue a Dios Padre el reino"... una vez puestos "todos sus enemigos debajo de los pies"... cuando le sean sometidas todas las cosas y sometido todo al Padre "a quien El todo se le sometió para que sea Dios en todas las cosas". (Cfr. 1 Cor 15, 24-28).

Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida trinitaria. Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (Cfr. CEC 71) comienza a realizarse el designio benevolente del Padre de reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11, 52). Como reacción al caos, que el pecado provocó -permitido porque tenía previsto el remedio-, envía al Hijo y al Espíritu (las "dos manos del Padre") para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado unificada por el Espíritu. (Cfr. CEC, 761) Es un proceso que abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo por la fuerza del Espíritu. Así, el que es Creador de todo se hace finalmente todo en todas las cosas, procurando a la vez Su gloria y nuestra felicidad>> (Ad gentes, 2), por aquella doble misión inseparable (tanto en el movimiento descendente del Verbo y del Espíritu (synkatabasis redentora), como en el retorno salvífico al Padre (Jn 11, 52), en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, por la gracia del Espíritu que brota de la cruz salvadora en el misterio de la Iglesia.

Es el Cristo total, la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega del Génesis y del Apocalipsis, que concluye -en la recapitulación final- a todos los elegidos desde el justo Abel, en comunión perfecta en Cristo Cabeza en un universo transfigurado por la fuerza del Espíritu con Dios Padre, de quien todo procede y a quien todo torna en el

---

más perfecta es la que forman la Madre con el Hijo. a) La madre, que es la Virgen María, es imagen del Espíritu, la pneumatófora por excelencia; no es una encarnación del Espíritu pero es su <<revelación hipostática>>, una hipóstasis o persona creada de este mundo que, sin dejar de ser creatura, se desvela como expresión y reflejo, transparencia y actuación del Espíritu divino. b) Por su parte, el Hijo es imagen del Logos, es Logos encarnado. Unidos ambos, la mujer y el niño, forman la revelación completa del misterio de Dios. S. BOULGAKOV, *L' Orthodoxie*, París 1932, 166-167.

misterio de la maternidad de María y de la Iglesia, que refleja la paternidad maternal del Padre. “Nadie tiene a Dios por Padre si no tiene a María, a la Iglesia (y a Sara) por Madre”. “Filli Dei sumus per fidem” (Gal 3, 26).

## 6. CONCLUSIONES.

Desde que en la Exhortación *Marialis Cultus* (2-II-74, n. 27), Pablo VI invitó a los teólogos a profundizar en la misteriosa relación existente entre el Espíritu Santo y la Virgen se ha evolucionado: desde considerar a la Virgen como <<Esposa de Dios Espíritu Santo>>, según la célebre fórmula popularizada por San Francisco de Asís, quien la invocaba así después de haberla llamado <<Hija de Dios Padre y Madre de Dios Hijo>>, a ver en ella una imagen, mejor, el icono del Espíritu Santo<sup>636</sup>.

Ocariz observa que: <<es evidente que estas tres expresiones clásicas se encuentran en niveles distintos, pues la primera -Hija de Dios Padre- no se deriva directamente de la Encarnación sino de la gracia de adopción, común a todos los elevados al orden sobrenatural, mientras que las otras dos hacen directa referencia a la Encarnación. Por otra parte, no es con igual propiedad como se profesa que María es Madre de Dios Hijo que como se dice que es Esposa de Dios Espíritu Santo. Ella ha dado a la segunda Persona de la Trinidad todo lo que una mujer da a su hijo (y por eso, es propia y veraderamente Madre del Verbo encarnado), mientras que la Virgen no ha recibido del Espíritu Santo lo que una mujer recibe de su esposo en la generación del Hijo>><sup>637</sup>.

Tampoco es muy acertado considerar a María como Esposa del Padre -salvo como analogía débil y poco fundada- como hace Fray Luis de León, Berulle, al final de su vida, su discípulo Olier<sup>638</sup> y más recientemente A. A. Ortega<sup>639</sup>.

Se funda en que el acto por el cual el Padre -desde su propia condición de Padre-coopera con las demás personas a la generación en el seno de María, es el mismo por el cual ha engendrado eternamente al Verbo. Pero toda autocomunicación del Padre se hace por la doble misión del Verbo y del Espíritu. El don del Espíritu que dispone a María haciendo de Ella su icono transparente para la asunción por el Verbo a la humanidad que Dios crea en su seno, es el mismo por el cual ha engendrado eternamente al Verbo.

---

<sup>636</sup> Cfr. B. CASTILLA, *El Espíritu Santo en la Trinidad y su imagen humana*, Madrid 1997, 26.

<sup>637</sup> F. OCARIZ, “María y la Trinidad”, en *Scripta Theologica* 20 (1988,775). En palabras de DURWELL <<En el relato de la Anunciación, el Espíritu Santo no desempeña la función de un hombre con María; es Dios (Padre) y no el Espíritu el Padre del Niño; el Espíritu es como el seno divino, que tiene en María su correspondencia humana. (...) Dios (Padre) ha engendrado a su Hijo en el mundo, a la vez en el Espíritu Santo y en el seno de una mujer. María, asumida en la acción del Espíritu Santo, es el doblaje humano, terreno, del misterio celestial. Jesús ha sido concebido a la vez de arriba y terrenalmente, del Espíritu de Dios y de una mujer. (...) María es la imagen a través de la cual se manifiesta el misterio del Espíritu Santo>>. El Espíritu del Padre y del Hijo, cit., 24 y 73.

<sup>638</sup> Cfr. H. M. MANTEAU-BONAMY, o. c. 322)

<sup>639</sup> <<El acto generador del Padre no es solamente un acto eficiente causal de la humana realidad que asume el Verbo, sino que, originariamente el mismo acto eternal de generación del mismo Verbo, que se prolonga ad extra, hasta producir la carne de Jesús -siquiera en la conyuntura haya de quebrarse y sufrir como una refracción en su “continuidad formal”, convirtiéndose en causalidad eficiente-, puede decirse, con entera razón, que el Padre, engendra a su Hijo, como hombre, en las entrañas purísimas de María. De este modo con mayor derecho que ninguna otra de las Personas, puede llamarse al Padre Esposo de María, y a Ella, correlativamente la Esposa del Padre. Así lo intuyó el gran poeta Fr. Luis de León, el cual, desde la desamparada soledad de su injusto encarcelamiento, en una oda inmortal, la invocaba: <<Virgen del Padre Esposa, dulce Madre del Hijo, Templo santo del inmortal amor>>. A. A. ORTEGA, o. c., 355 ss

<<Viene sobre ella el Espíritu y pone en ella su sello personal de Amor fecundante, permitiéndole acoger en toda ella, cuerpo y alma el Hijo mismo del Padre. Gracias al Espíritu Santo, María es gestante del Verbo, como Don hecho a los hombres por el Padre<sup>640</sup>.

He intentado en mi exposición integrar sin unilateralismos excluyentes, la triple perspectiva mariológica de que habla justamente X. Pikaza<sup>641</sup>, la protestante que contempla a María como modelo de fe, y la ortodoxa, que la contempla en perspectiva sofíánica, como icono del Espíritu, (la pneumatófora, en los antípodas del pesimismo protestante, que niega toda deificación en la naturaleza caída), enraizando una y otra -sin unilateralismos excluyentes-, en la perspectiva católica que subraya su esencial vinculación a Cristo, en su ser teándrico y en su obrar salvífico.

“La maternidad de María -escribe X. Pikaza con acierto- está relacionada con el mismo misterio trinitario. María no es un instrumento que la Trinidad busca fuera de sí misma a fin de reflejar su vida misteriosa hacia lo externo. Por decreto inefable del misterio de Dios, siendo creatura de esta tierra, María constituye un momento gratuitamente necesario del despliegue económico de Dios. Esto significa que Dios ha querido realizar su fecundidad paternal a través del gesto de acogida y entrega a María. María es ese campo en que se expresa hasta el final la fuerza del Espíritu, el hogar en donde surge el Hijo Jesucristo. Concretamos esta afirmación: sin ser divina, María -y con ella la historia humana- ha penetrado en el nudo misterioso de la fecundidad inmanente de Dios; por ella actúa el Padre, desde ella brota el Hijo, ella es hogar y transparencia del Espíritu divino (...) A través de una larga educación patriarcal, sancionada por la revelación israelita, habíamos concedido primacía teológica al símbolo paterno masculino. Esa situación debe cambiar. Sin prescindir de su carácter creador y masculino. Dios ofrece también rostro materno; es acogimiento o ternura femenina, ámbito de fecundidad donde la vida emerge desde dentro, es unidad de lo disperso, es el misterio de la misma donación silenciosamente eficaz de Dios que todo lo transforma. En este plano se sitúa y debe situarse el momento del Espíritu, vinculado internamente con María como Madre de la Iglesia en el misterio pascual”<sup>642</sup>.

---

U. Von BALTHASAR, afirma, a su vez, que el Esposo de María es siempre el Verbo. La condición de Esposa es propia de la Iglesia que, unida íntimamente con el Espíritu, <<aparece polarizada personalmente, por así decirlo, en la persona de María y ésta (=María), a su vez, cristaliza a su alrededor la totalidad de los fieles. Este es el rasgo primigenio de la revelación de Dios, interpretada como misterio de bodas. Al Esposo, que es el Verbo, responde la <<Sponsa Verbi>> como iglesia. Pero la iglesia en su conjunto ofrece rasgos de santa y pecadora, hermosa y maculada. (Discrepo de esa premisa: “La persona mística de la Iglesia” es “sancta ex peccatoribus”, pero no “sancta et peccatrix”. Y niego como consecuencia la conclusión que sigue). Por eso es necesario que en medio de ella surja un lugar de perfección y encuentro pleno; eso es lo propio de María. <<El Señor no quiere ver a su Iglesia contrapuesta a Él únicamente como un fracaso notorio sino como Esposa Bella, digna de Él. El principio mariano de la Iglesia interviene aquí necesariamente. María es aquella subjetividad capaz de corresponder plenamente, en su manera femenina y conceptiva, a la subjetividad masculina de Cristo, por la gracia de Dios y el cubrimiento del Espíritu divino (*Ensayos Teológicos. Sponsa Verbi*, Madrid 1965, 189). La Iglesia nace de Cristo, y Cristo encuentra en María su centro personal y realización plena de su idea eclesial>>.

640 H. M. MANTEAU\_BONAMY, “Et la Vierge conçut du Saint Esprit”, *Études Mariales* 27 (1970) 11.

641 De la POTTERIE-PICAZA-LOSADA, *Mariología fundamental*, Salamanca 1985, 124 ss.

642 X. PICAZA, *María y el Espíritu Santo*, en “*Mariología fundamental*” 124. Una visión mariológica a partir de su <<condición femenina>> es el libro de L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1980, con valiosas intuiciones, expresadas en un lenguaje ambiguo que puede inducir a un excesivo parcelismo de la unión de María con el Espíritu Santo, con la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con el Verbo; para una aproximación bibliográfica al tema A. RIVERA, *Bibliografía sobre María y la mujer*, Eph Mar 29 (1979) 53-63. Eph Mar ha dedicado a María y la mujer sus tres fascículos de 1979.

Creo que Picaza no acierta, sin embargo, en la interpretación del diagnóstico -por desgracia bastante exacto- de que si la corredención o mediación mariana ocupaban un lugar central en las mariologías preconciliares, “la situación ha cambiado del tal manera tras el Concilio que aun los autores que pasan por más tradicionales en este campo han prescindido, como vergonzosamente, de los títulos de la mediación universal y corredención de María. (Cf. C. POZO, *María en la Obra e la salvación*, Madrid 1974)”.

En el breve estudio sobre la mediación materna de María, publicado en el número anterior de esta revista (*Eph. Mar.*), comento el voto negativo del dictamen de la comisión nombrada para responder a la demanda de la definición dogmática, con ocasión del congreso mariano de Czestochowa de 24-VIII-1996. Se dice en él que los tres títulos propuestos -corredentora, mediadora y abogada- resultan ambiguos, añadiendo “que será preciso reflexionar el porqué de su escasa utilización por el Magisterio desde hace 50 años”. Digo ahí, que sea lo que fuere de esa última afirmación -que estimo exagerada-, es evidente que es una falsedad en lo que a Juan Pablo II se refiere, para quien la mediación materna de María (véase “*Redemptoris Mater*”, especialmente III parte), es la clave de su enseñanza mariológica.

Es evidente que no está maduro el ambiente teológico. Ahí está la raíz de la inoportunidad; en modo alguno en un deficit de fundamentación doctrinal en las fuentes teológicas -en el triple plano trinitario, eclesiológico y antropológico- que ofrece sobradamente, a mi juicio, el Magisterio de Juan Pablo II (según procuramos mostrar aquí en la riqueza de sus implicaciones); y menos todavía supuestas dificultades ecuménicas, que son más, en su raíz -como hemos mostrado más arriba- de preámbulos de fe, que de teología en sentido estricto. Llegará cuando llegue la hora de Dios

Creo haber mostrado en este estudio, siguiendo la luminosa pauta de la “*Redemptoris Mater*”, cómo cabe integrar armoniosamente las tres perspectivas, superando unilateralismos y estrecheces, también de la Mariología católica más clásica, por no sacar todas las consecuencias de una justa fundamentación cristológica, no suficientemente contemplada a la luz del misterio trinitario y de la doble misión desde el Padre, del Verbo, y del Espíritu. La fe de María, adecuadamente considerada -superando la perspectiva fiducial extrinsecista luterana- es el fundamento de su materna mediación como nueva Eva -Mediadora en el Mediador único- participada de la mediación capital del nuevo Adán y ordenada, “ad melius esse” a la restauración de la vida sobrenatural perdida como corredentora y abogada; y de su presencia en el misterio de Cristo y de su “pleroma”, la Iglesia -como icono del Espíritu que, indisolublemente unida a su Hijo, la vivifica en y a través del misterio de aquella “mediación unidual” de la que vive la Iglesia como instrumento del Reino hasta su consumación escatológica.

María es Madre del Cristo total (la descendencia de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis), con una maternidad que procede de la fuente originaria de la vida íntima divina y de todas sus obras ad extra; es decir, de la Paternidad subsistente del Padre, que ella refleja y participa en el Espíritu, y no tiene otra meta -y sentido- que facilitar el retorno al Padre de la humanidad dispersa por el pecado en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, del justo Abel al último de los elegidos. “Nadie tiene a Dios por Padre, si no tiene a María, y a la Iglesia, por madre”.

---

Una relación entre Espíritu y María es tema recurrente en la reflexión contemporánea. Para una presentación de las diversas perspectivas, con amplio material bibliográfico, cf. D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María*. Algunos ensayos modernos de explicación, *Eph* ;ar 28 (1978) 137-150; D. FERNÁNDEZ-A. RIVERA, *Boletín bibliográfico sobre el Espíritu y María*, *Ibid.* 265-273.

## EXCURSUS

### EL MISTERIO DE CRISTO EN KARL RAHNER Y SU PROSPECTIVA ESCATOLÓGICA.

#### INTRODUCCIÓN

La ponencia que me encomendaron los organizadores de este simposio<sup>643</sup> sobre la figura, la obra y la recepción de Karl Rahner -uno de los teólogos más influyentes, sin duda, de la segunda mitad del pasado siglo- debo presentarla, por ser la última, cuando ya hemos escuchado las de los diez ponentes que me han precedido en estas jornadas de estudio en el maravilloso marco de Florencia, en el “Cenacolo Ghirlandaio”, maestro de Leonardo da Vinci, junto a la preciosa Iglesia de “Ogni Santi”, donde está enterrado Sandro Botticelli. Son, pues, inevitables algunas alusiones a temas ya tratados en anteriores ponencias; pero confío en que no serán meras repeticiones, por referirme a ellos en otro contexto y en una perspectiva diferente.

La obra de K. Rahner ha sido objeto de controversia desde sus inicios. Sabido es que si durante un tiempo estuvo sometido a silencio, prohibiendo sus escritos, en los años 60 del pasado siglo gozó de reconocimiento jerárquico y sus opiniones tuvieron gran peso en el último Concilio. Algunos le consideran el teólogo más grande desde los días de Tomás de Aquino, mientras otros hacen importantes reservas críticas, o lo valoran muy negativamente. Parece llegado el momento –con la perspectiva que da el tiempo transcurrido– de hacer un balance crítico más objetivo –naturalmente desde la personal posición teológica de quien analiza su obra– de los aspectos positivos y negativos de su imponente legado, que abarca todos los temas fundamentales de la Filosofía, la Teología, la Pastoral y la Espiritualidad.

K. Rahner ha dejado como herencia una concepción unitaria de lo real y de la relación Dios–mundo–humanidad, de gran unidad e interna coherencia, que manifiesta un gran talento especulativo, en la que su “tout se tient”. Sus presuntas insuficiencias y errores, tienen su origen, a mi juicio –coincidente con el de no pocos analistas–, en el punto de partida inmanentista de la modernidad postcartesiana, que condiciona toda su antropología teológica: desde la inicial apertura dinámica trascendental del hombre al misterio de Dios, futuro absoluto del hombre, concebido como “espíritu en el mundo”, hasta la escatología.

Rahner asume “el rumbo subjetivo de comienzos de la edad moderna”, tratando de superar la metafísica objetiva, acrítica, de la escolástica –a la que descalifica con dureza–, inspirándose en algunos textos de Tomás de Aquino –mal interpretados– con la intención de hacer inteligible el mensaje cristiano al hombre de nuestros días asumiendo las

---

<sup>643</sup> Publicada en las Actas del simposio sobre K. Rahner celebrado en Florencia en 2008. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de Cristo en Karl Rahner y su prospectiva escatológica*. Actas del Simposio internacional de Florencia, en el Cenacolo D. Ghirlandaio della Chiesa di Ogni Santi, K. Rahner, *Un análisis crítico*. 2008, ed. Gastaldi, pp.170 ss.

categorías aprióricas de la filosofía trascendental kantiana, con notables influencias de Hegel y de Martín Heidegger.

Permítaseme una referencia personal. En la década de los sesenta, cuando era yo docente de Antropología teológica y Filosofía de la religión en la Universidad de Navarra, leí numerosos escritos suyos que – si bien no me satisfacían por una difusa inspiración de fondo que no sabía definir y me producía desasosiego–, me interesaron mucho, por la novedad de sus planteamientos en algunas “quaestiones disputatae”<sup>644</sup>, y por la profundidad y coherencia de su discurso teológico. Recuerdo el impacto que me produjo su ensayo teológico sobre la muerte, al que haré numerosas referencias en este escrito. Se lo recomendé a un alumno mío agnóstico, muy inteligente, desconsolado por el fallecimiento en trágico accidente de automóvil de su prometida, del mismo curso que él, a la que había atendido yo sacerdotalmente el día anterior a su muerte, al salir de clase. Agradecí al Señor aquella providencial coincidencia, y que aquel ensayo de Rahner me hubiera brindado la ocasión para un interesante y largo diálogo con aquel atribulado alumno que –así lo espero– le ayudó en su camino hacia la fe. No mucho después tuve algunas conversaciones personales con Cornelio Fabro que estaba aquellos días en Pamplona como profesor visitante en la Universidad de Navarra. En ellas me expuso las ideas del conocido estudio crítico que estaba escribiendo por entonces –en Perugia, donde residía como docente de aquella Universidad–, sobre Rahner, que me ayudaron a leer e interpretar su obra entera, desde el a priori del giro subjetivo (“la svolta antropocentrica”), típicamente kantiano, que el teólogo alemán creía conciliable con el realismo de Sto. Tomás, pero que en realidad –tuve que rendirme a la evidencia, que me resistía a aceptar– lo desvirtuaba por entero. Cuando en 1984 me enteré de su fallecimiento, le encomendé al Señor, nuestro único juez, y desde entonces lo hago con frecuencia, también por agradecimiento personal.

En esta introducción a mi estudio del tema propuesto, me ha parecido conveniente exponer tres características especialmente significativas de nuestro autor, condicionadas por sus presupuestos biográficos, que pueden ayudar a comprender su obra; al paso que justifican el método que he seguido para exponerlo de modo sistemático y coherente, en el contexto global de su pensamiento.

Según Vorgrimler la clave para la comprensión de Karl Rahner en la experiencia del encuentro inmediato con el misterio de Dios que se explicita por medio de la filosofía trascendental –en sentido kantiano, en la línea del trascendentalismo neoescolástico del P. Maréchal, lovaniense, que conoció muy joven– que condiciona toda su obra: el hombre está radicado en la experiencia del misterio en la medida en que experimenta lo fenoménico en la tendencia apriórica y trascendental de su conciencia al ser general, y, en último término, a Dios. En toda experiencia humana el hombre vive remitido a un Dios inabarcable –“el misterio”– por el que se siente arrebatado. Esta es la experiencia primaria y fundamental de Rahner.

Se ha dicho, no sin fundamento, a mi juicio, que pese a su alto nivel intelectual, la teología de Rahner es próxima de la mística –entendida en sentido amplio–<sup>645</sup>,

---

<sup>644</sup> Título de una conocida colección de ensayos teológicos publicados por Herder en varios idiomas, la mayor parte escritos por Rahner.

<sup>645</sup> Si bien sus raíces son ignacianas –la espiritualidad de los ejercicios espirituales –yo la veo más próxima a la mística apofática y dialéctica del protestante Jakob Böhme, que tanto influyó en el idealismo del romanticismo alemán (C. FABRO en su conocido libro sobre la filosofía de Hegel dice que su filosofía es

impregnada de espiritualidad. De hecho dedicó buena parte de su actividad –como es sabido– a escritos y a tareas pastorales de orientación espiritual. Algunos jesuitas alumnos suyos me dijeron –yo me eduqué con ellos y tengo amistad con no pocos de ellos rahnerianos–, que le habían oído afirmar que el jesuita y –en general– el cristiano del futuro “o sería místico o no sería”.

Pocos días antes de morir dijo: “¿Es consciente el cristiano y el teólogo de que todo nuestro saber sobre Dios está penetrado por un profundo no saber sobre Dios y que por eso nuestro hablar sobre Él debe estar acompañado o determinado por un fundamental escuchar y callar?”.

En el discurso que pronunció en Madrid en 1975, cuando le concedieron el doctorado honoris causa de la Universidad de Comillas, sobre el significado actual de Sto. Tomás de Aquino”, ante un gran número de profesores que habían sido alumnos suyos –también el rector, Mariano Madurga y el conocido rahneriano Alvarez Bolado, que fue el encargado de la “laudatio”–, dijo: “Santo Tomás es el místico de la adoración del misterio más allá de toda posibilidad de expresión. No se ocupa sino del infinito misterio de Dios y de la penetración salvadora de Jesús en el interior de ese misterio, y propiamente de nada más. Sabe que la mayor precisión y la lúcida objetividad de la verdadera teología solamente tienen un sentido: hacer salir al hombre de la abarcable claridad de su existencia para introducirlo en el misterio de Dios, donde ya no comprende, sino que es captado, donde ya no discursa, sino que adora, donde ya no domina, sino que él mismo es subyugado. Solamente cuando la teología de los conceptos que comprenden se autosuprime, haciéndose teología de la incomprendibilidad que capta, será verdaderamente teología”.

Y añadió –en perspectiva escatológica que aquí investigamos temáticamente en su pensamiento–: “Porque ello es así, y no sólo ahora, sino eternamente; porque incluso allí donde conocemos como somos conocidos y contemplamos rostro a rostro lo contemplado, amado y alabado, es y seguirá siendo el eterno misterio que como tal se entrega al corazón y con ello no se empequeñece, sino que se hace más incomprendible y devorador; por todo ello, la *theologia viatorum* tiene que llegar a ser necesariamente una iniciación a la experiencia del misterio por antonomasia, aunque desde luego el misterio que se ha hecho próximo.”<sup>646</sup>

2. La teología de Rahner, filósofo antes que teólogo, se distingue, además, por ser eminentemente especulativa; que es –debe ser– inseparable de la histórico–positiva como su base irrenunciable. J. Ratzinger ha acusado a Rahner de haber realizado una teología

---

Spinoza más J. Böhme). que a la de San Juan de la Cruz, que nada tiene que ver con el subjetivismo apriórico “transcendental”, pues está siempre mediada por el mensaje “categorial” de la revelación histórico–positiva (“toda ciencia trascendiendo”).

646 “El perezoso, el carente de espíritu y de corazón, el cómodo, no debe decir que todo cuanto se afirma en la teología es paja, como dijo Tomás. Pero si el hombre con espíritu y corazón, con diligencia y santa curiosidad no hubiera experimentado como Tomás el mortal y vivificante dolor de que todo cuanto se dice en la teología es paja, entonces es que no ha practicado la teología siguiendo las huellas de Tomás; su teología sería quizá inteligente y crítica, lo que, por supuesto, debe ser también, pero no sería pneumática, no sería cristiana; no sería tomásica.

Tomás pasa de ser el maestro que habla inmediatamente en la escuela a ser el Padre de la Iglesia, cuya sabia palabra tiene ante todo que ser traducida a nuestro propio lenguaje. Pero aunque este destino sea inevitable y deje abiertas nuevas posibilidades a la teología de hoy, no tiene por ello Tomás que hacerse lejano y extraño. También hoy tiene él algo que decirnos. Tenemos que escucharlo, para escapar de esa manera al peligro de sucumbir a las motivaciones a corto plazo y a la trivialidad de nuestro tiempo. Tomás tiene todavía algo que decirnos. Por ello le dedicamos nuestro homenaje en este año y en esta hora” (era el Centenario del Doctor Angélico).

especulativa en la que la Escritura y los Padres no desempeñan una función importante. No quiere esto decir que no parta del dato de la fe, con el que siempre cuenta; pero sí que viene, en muchas ocasiones, reducido a un mínimo. Basta, por ejemplo, leer un libro de 527 densas páginas como es el Curso fundamental de la fe (aquí citado CFF) para constatar que las citas bíblicas no pasan de media docena. Sus defensores dicen que tenía la Escritura perfectamente asimilada y está latente en todo su discurso teológico. Pero, en todo caso, según una lectura de la Biblia, reductiva y desmitologizante (una de las obsesiones rahnerianas)<sup>647</sup>.

Sobre la controversia de la desmitologización “la teología protestante –escribió en su estudio sobre la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas de la Escritura– ha planteado aquí un problema al que la teología católica no se ha dedicado todavía de modo medianamente suficiente”. Es un hecho que rehúye siempre el problema de la historicidad de los Evangelios. Afirma que no es posible escribir una “historia del Jesús prepascual”. que el Jesús histórico dudaba y rectificaba errores, que serían inevitables en un verdadero hombre; olvidando que Jesús, según la tradición de origen apostólico, es *verus homo, sed non purus homo, simul viator et comprehensor*. Es significativo que Rahner trate de la historia de Jesús después de haber hecho su especulación –apriórico–trascendental– en torno a la encarnación. Cuando desciende al terreno de la historia, defiende que no cabe un conocimiento racional (neutro) de la misma, de modo que el acceso al Jesús histórico sólo se puede hacer desde la fe.<sup>648</sup>

Se ha criticado con frecuencia este fideísmo de Rahner, en cuanto que supone una fe que no permite un acceso racional a los hechos históricos de Jesús propio de la Teología fundamental. No respeta la autonomía cognoscitiva de la razón que va con la fe. Pero este fideísmo es consecuencia de la previa deshistorización que ha hecho del cristianismo en clave desmitologizante. La fe es un don sobrenatural de Dios que nos concede con su gracia, pero la Tradición católica no ha despreciado nunca la fundamentación racional de la fe por medio de las pruebas de razón o el estudio crítico de los evangelios; como es, por ejemplo, el caso de los milagros. Rahner suele soslayar todo esto recurriendo a la significación global que el cristianismo presenta frente a la búsqueda de sentido y plenitud que el hombre tiene en su apertura trascendental. Todo sucede en el a priori trascendental de la mente humana agraciada por Dios de una forma apriórica, injustificada e indemostrada.<sup>649</sup>.

---

<sup>647</sup> Sus opciones exegéticas, aparecen claramente en el curso expuesto en Munster en colaboración con el escriturista W. THÜSING, Cristo. *Estudio teológico y exegético*, muy bien traducido por Gesteira, Madrid 1973. Es una exégesis reductiva condicionada también –a mi parecer– por su horizonte a priori en la esperanza trascendental de Salvador absoluto. Véanse, como ejemplo significativo, las observaciones que hace sobre la autoconciencia fundamental del Jesús prepascual, 33 ss. Ese mismo reduccionismo continúa en su CFF de 1975.

<sup>648</sup> Si viviera hoy quizá habría recibido “el Jesús de Nazaret” de Benedicto XVI en el tono displicente –“no es exégesis científica, sino búsqueda piadosa personal del rostro de Cristo”– de tantos escrituristas católicos que abusan de los métodos histórico–críticos. O, como otros tantos, con un clamoroso silencio. (Así lo ha testimoniado el conocido escriturista de la Universidad de Navarra Francisco Varo, que ha estudiado su recepción en conferencias y escritos.

<sup>649</sup> Rahner establece como mínimo histórico de los evangelios lo siguiente: 1. Jesús no se tuvo por uno de los muchos profetas, los cuales, en principio, constituyen una serie inconclusa que está siempre abierta hacia delante, sino que él se entendió a sí mismo como el profeta escatológico, como el salvador absoluto y definitivo, si bien requiere reflexiones ulteriores la pregunta más exacta de qué significamos o dejamos de significar con un salvador absoluto. 2. Esta pretensión de Jesús es creíble para nosotros si, desde la experiencia trascendental gratuita de la autocomunicación absoluta de Dios santo, miramos con fe al suceso que descubre al salvador en su realidad entera, a saber: la resurrección de Jesús. Si a continuación logramos consolidar estas dos tesis como fidedignas, entonces se ha alcanzado todo lo que primeramente debe lograrse en el plano de la

La escatología cristiana –entrando ya en la temática de mi ponencia– no es para Rahner sino la recapitulación, a modo de plenitud consumativa, de toda su antropología teológica, en tanto el hombre es espíritu libre, creado y agraciado por la comunicación de Dios mismo, cuya cumbre escatológica e irreversiblemente victoriosa se llama Cristo. El hombre no puede entender su presente –escribe– sino como el nacimiento, el devenir y la dinámica hacia un futuro. Él entiende su presente en tanto lo comprende como arranque, como apertura de un futuro. “Propiamente la escatología no es algo adicional a la antropología y la cristología, sino que muestra al hombre tal como lo entiende el cristianismo: como el que alejándose de su presente actual existe hacia su futuro, lo que él quiere libremente y espera que puede llegar a ser lo que espera como enviado a él y aceptado por su libertad. Por tanto, en virtud de la esencia del hombre, la antropología cristiana es futurología cristiana, escatología cristiana.”<sup>650</sup>

La tesis fundamental de la escatología rahneriana afirma que el futuro auténtico (aún no realizado) del hombre en su proyecto prospectivo para la verdadera intelección de nuestro propio presente (desde el futuro) es conocido desde dentro de la experiencia presente de salvación, que es la fe en la encarnación del Logos, en la muerte y resurrección de Cristo como sucesos históricos que son permanentes y definitivos, porque en ellos Dios mismo se ha comunicado plenamente y, por ello, de forma no superable, al mundo.

Cristo mismo es, pues, el principio hermeneútico de todas las afirmaciones escatológicas, que son las mismas afirmaciones de su antropología y cristología dogmáticas, transportadas sólo al modo de plenitud de lo que afirman; bien entendido que los conocemos sólo –con un claro reduccionismo, a mi parecer (así lo mostraremos este estudio)– en cuanto anticipadas salvíficamente en el presente pues el futuro no lo podemos conocer, en nuestra existencia creyente de viadores, en sí mismo, a modo de reportaje anticipador de lo acontecido en el futuro escatológico. Sería él, tomado en sí mismo, representación simbólico–mítica, que califica utopía apocalíptica, sin posibilidad de influir existencialmente en el presente salvífico, e irrelevante, sin peso existencial en nuestra vida de fe, a la espera escatológica del Salvador absoluto.

---

teología fundamental. Todas las demás afirmaciones sobre Jesús como el Cristo pueden confiarse a la fe misma como su contenido.

En cuanto a los milagros de Cristo, supone Rahner que el núcleo histórico de los mismos ha sido magnificado, se dan curaciones que no podrían ser interpretadas como milagros de Dios y, sobre todo, afirma que, para nosotros, hoy en día no tiene sentido hablar de ello como pruebas de la pretensión de Jesús. El hombre de hoy no puede aceptar una concepción mítica de un Dios que interviene en la historia cambiando las leyes naturales. Además, en la Escritura los milagros no aparecen dotados de una dimensión apologética. Sólo la resurrección fundamenta la fe apostólica y no puede enmarcarse entre los milagros restantes. Más adelante expondremos críticamente como la entiende.

Los milagros no aparecen, pues, en el Nuevo Testamento como demostración de las palabras de Jesús, sino como signo salvífico y llamada a la conversión. “Se da milagro solamente allí donde una mirada espiritual percibe en un suceso concreto y natural y de manera instintiva la autocomunicación de Dios.

A la resurrección de Cristo, trascendente de suyo, llegan los apóstoles mediante la constatación de las huellas históricas dejadas por Cristo.: sepulcro vacío y apariciones. No se trata de una fe fideísta, sino de una fe apoyada en una constatación. No es este el momento de probar la historicidad de estos relatos mediante un estudio histórico–crítico. La resurrección de Cristo implica la asunción de su cadáver sepultado. Cfr. la excelente exposición de J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, Madrid 2005.

650 Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Madrid 1975, 495 ss (aquí cit CFF).

Llama la atención –en este sentido– que no considere la Ascensión y el estado intermedio hasta la Parusía, ni esta misma, como eventos salvíficos distintos del misterio pascual de la muerte y resurrección, que –por supuesto–, se fundan en él<sup>651</sup>.

Todo lo que nosotros podemos decir objetivamente y también lo que únicamente decimos en la escatología de una dogmática católica deriva de la experiencia de Cristo como centro de la historia salvífica; que el tiempo tendrá un fin, que el antagonismo entre Cristo y el mundo se agudiza hacia el fin, que la historia en su totalidad concluye con la victoria definitiva de Dios en su gracia, que esta conclusión del mundo, en tanto que obra incalculable del Dios libre, se llama juicio de Dios, en tanto plenitud de la realidad salvífica devenida ya definitivamente vencedora con Cristo, nueva venida y juicio de Cristo, en tanto plenitud del hombre singular, que no termina en su función de ser elemento del mundo, juicio particular, y en tanto el mundo no es simplemente la mera suma de los individuos particulares, juicio universal, en tanto la conclusión del mundo es la plenitud de la resurrección de Cristo, se llama resurrección de la carne y glorificación del mundo”<sup>652</sup>.

Para entender en profundidad estas afirmaciones es preciso tener presente el entero pensamiento del A., que él mismo resume al final de su obra de síntesis de 1975 “Curso fundamental sobre la fe”, en las siguientes dos fórmulas breves –de las tres que propone a modo de “breviloquium” al final del tratado– cuya glosa me propongo hacer en mi estudio:

“El hacia dónde inabarcable de la trascendencia humana, que se realiza existencial y originariamente, no sólo en forma teorética o conceptual, se llama Dios; este Dios se comunica existencial e históricamente al hombre como su propia consumación en el amor indulgente. La cumbre escatológica de la comunicación histórica de Dios mismo, cima en la que ésta queda revelada como irreversiblemente victoriosa, se llama Jesucristo”.

“El cristianismo es un mantener abierta la pregunta por el futuro absoluto, que como tal quiere entregarse en una comunicación de sí mismo. Este futuro absoluto que se llama Dios, ha fijado escatológicamente en Jesucristo de manera irreversible esa voluntad suya”.

Este doble denso resumen de su entera teología gravita latente en cada afirmación de Rahner. De ahí la amplitud y dificultad de comprensión de muchos largos párrafos en los que se esfuerza frecuentemente en hacer ver su implicación con la unidad sistemática que atraviesa toda su obra. Algunos se lo le han reprochado; pero parecen inevitables –a mi juicio– dada la “forma mentis” totalizante de un talento especulativo extraordinario como el suyo, preocupado continuamente por mostrar a cada paso las implicaciones de cada afirmación en el contexto del entero sistema “more hegeliano”.

Mi exposición tendrá –siendo la escatología para nuestro A., la antropología trascendental que culmina en Cristología, proyectadas ambas, “a modo de plenitud”, de lo que ellas afirman desde el presente salvífico– tres partes: 1/ Punto de partida y

---

<sup>651</sup> Cfr. *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, “Escritos Teológicos” (aquí citados ET), v. IV, 411. ss. Rahner parece olvidar la invitación del Señor a “escrutar los signos de los tiempos”, de los apocalipsis sinópticos, que son eventos históricos, que sucederán en el tiempo que sólo Dios conoce, y por tanto –de algún modo– reportajes anticipados de acontecimientos futuros que preceden a la Parusía, anunciados con mayor o menor revestimiento formal simbólico, para que estemos vigilantes..

<sup>652</sup> Escritos de Teología, t. IV, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas* cit., 421.

antropología trascendental 2/ El misterio de Cristo como futuro absoluto del hombre agraciado por la autocomunicación de Dios en la historia. 3/ Escatología cristiana, personal y colectiva.

Al final de este estudio –intencionalmente sistemático, teniendo siempre en cuenta el contexto global de su pensamiento, para evitar una interpretación inexacta del sentido de las afirmaciones del A. si se leyeren aisladamente–, hago una recapitulación y valoración crítica del tema propuesto, naturalmente, huelga decirlo, en la perspectiva global del conjunto de su dilatada obra –naturalmente desde mi concepción de la Filosofía y del quehacer teológico (de más de cincuenta años)–, tanto a nivel histórico–positivo, como especulativo, que no deben separarse, sino caminar juntos, en la “circularidad virtuosa” que recomienda la “Fides et Ratio” de Juan Pablo II.

## CAPÍTULO I.

### ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL EN K. RAHNER.

Dicen sus biógrafos,<sup>653</sup> que la lectura de Meréchal fascinó al joven Rahner – quizá por su profunda vivencia del misterio–, y la vivió como un gran descubrimiento, viendo en ella la posibilidad de orientar la filosofía escolástica en una dirección adaptada a los tiempos actuales. No olvidemos que Meréchal en su obra *Le point de départ de la métaphisique*, pretendía buscar un intermedio entre Kant y S. Tomás. En Rahner predomina la preocupación filosófica de hacer significativo el mensaje cristiano al hombre de hoy. Su teología es un diálogo constante con la actualidad, que identifica acriticamente con el pensamiento de la modernidad postcartesiana, cuando presentaba ya síntomas de encontrarse en trance agónico de extinción.

Vio en el Concilio –en el que tan activamente intervino como perito y en el que tanto eco tuvieron sus opiniones– el comienzo de un comienzo, el inicio de un espíritu y una dinámica que habría que desarrollar en la teología para mostrar que el cristianismo ofrece una respuesta nueva a los problemas de hoy. Pero lo hace asumiendo una filosofía trascendental de inspiración kantiana incapaz de eliminar el subjetivismo epistemológico, en las antípodas del pensamiento, realista y objetivo, de Santo Tomás. Y un error en el punto de partida es siempre determinante. Su rechazo a la metafísica objetiva precrítica, quizá explica porqué ha criticado la doctrina de la *Humanae Vitae*, la negación del sacerdocio de la mujer y la imposición del celibato sacerdotal, quejándose frecuentemente de las, según él, injustas intervenciones del Magisterio que ha pretendido imponer doctrinas insostenibles, o su apoyo a la teología de la liberación.<sup>654</sup>

---

<sup>653</sup> Antonio VARGAS-MACHUCA, ed., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* (UPC, Madrid 1975); H. VORGRIMLER, *Vida y obra de Karl Rahner* (Madrid 1965); D.L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Rahner* (Sal Terrae, Santander 1967).

<sup>654</sup> Los teólogos de la liberación se formaron en Centroeuropa y recibieron el influjo de Rahner, Metz, etc.... En España, que fue la base mediática, desde donde se difundió la teología liberacionista latinoamericana, ha sido grande su influjo. En 1975 cuando recibió en la Universidad de Comillas en Madrid el doctorado “honoris causa” le fue dedicado un libro homenaje con ocasión de su 70 aniversario editado por el P. Vargas Machuca.

Ante la crítica razonada que recibió de Von Balthasar, su discípulo Vorgrimler respondió con argumentos “ad hominem” diciendo, que “a la conciencia elitista de Von Balthasar pertenecía el hecho de que buscara un contacto directo con el “cielo” y quisiera conseguir mensajes divinos a través de personas que actuaran como médiums. Primero a través de A. VON SPEYR y luego a través de E. HOLZACH”. Cfr. el excelente estudio de J. A. SAYÉS, *Sobre la esencia del Cristianismo. Diálogo con Karl Rahner y Hans Urs Von Balthasar*, Madrid, Cristiandad, 2005, cap.1. (Aquí cit EC).

Dada la primacía que da a su orientación antropológica, al privilegiar la experiencia trascendental de la fe y de la gracia, hace que el lector se pregunte si no termina por distorsionar el cristianismo. Hay en él –como decíamos– una constante preocupación desmitologizante, preguntándose frecuentemente si ciertas intervenciones de Dios en la historia, tal como aparecen en los evangelios, no responden a una concepción mítica. Aunque no fue un escritorista, es proclive a dar su asentimiento a hermeneútics reductivas reducen al mínimo –como hemos hecho notar– los datos históricos del Jesús prepascual.

### 1.1 Teoría del conocimiento como método antropocéntrico de repensar la fe.

La teoría del conocimiento apriórico–trascendental de K. Rahner es el punto central de todo su pensamiento y la clave de toda su teología –en Escatología, junto con la desmitologización bíblica, es el primer principio hermeneútico para interpretar las afirmaciones escatológicas de la Escritura, en su conocido ensayo sobre el tema–655 como punto de partida y método de repensar toda la fe para hacerla comprensible al hombre de hoy, no es otra –decíamos– que la de Meréchal, que intentó sintetizar a Kant con santo Tomás con el añadido de algunas intuiciones de Heidegger y, sobre todo, de Hegel. Para Rahner –aquí resumo el contenido de mis conversaciones con C. Fabro en el hotel Maisonave de Pamplona, que me abrieron los ojos, en un “kairós” personal, crucial e imborrable en mi recuerdo– el conocimiento no es un encuentro intencional con la realidad objetiva que está frente a mí, sino la apertura apriórica de mi conciencia al ser en general que nace en la inmanencia del yo que piensa. Es esta apertura apriórica al ser en general la que ilumina y da a luz al mero influjo sensible que recibo desde fuera.

En el “a priori” de la conciencia coinciden –como en Hegel– ser y conocer.<sup>656</sup> El hombre sólo está consigo en la medida en que se extiende a algo otro que se deja encontrar. Y esto es posible porque, en virtud de la unidad primordial de ser y conocer, el ser del cognoscente debe ser precisamente el ser de lo “otro”, no ya intencionalmente por el conocimiento, sino entitativamente.

El hombre como “posesión de ser” está en lo otro ontológicamente como el ser de una potencia de ser vacía, indeterminada, subjetiva, distinta realmente de él. A esta potencia se la llama materia en metafísica tomista. El ser del hombre es la “forma” (actual) que para llegar a ser se introduce en esa indeterminada potencia real a la que se le llama materia y por tanto en el mundo, como actualidad de lo otro –de la materia–, como esencialmente subsistente en otro. Ahora bien, un conocimiento de un sujeto material, es esencialmente un conocimiento sensible, receptivo.

El espíritu receptivo propio del hombre tiene necesidad de una facultad sensible como medio necesario en el que se abre al ser general. La del hombre es una espiritualidad eminentemente sensible, en el sentido de que la sensibilidad no es otra facultad que obra por su cuenta, sino una facultad del espíritu mismo –que brota de él– para la realización de su propia esencia.

---

655 ET, *Principios hermeneúuticos*, cit., 414

656 Su Antropología filosófica se expone en *Espíritu en el mundo*, desarrollada después como Filosofía de la religión en *El oyente de la Palabra*, traducidas por Álvarez Bolado en Herder. Barcelona. Cf. también *Curso fundamental sobre la fe*, Madrid 1975. (Aquí resumimos las pp. 31–44 de esta obra de síntesis de su pensamiento filosófico y teológico). Véase también la exposición de J. A. SAYÉS, que aquí tengo en cuenta para mi exposición, en *La esencia del cristianismo, Diálogo con K. Rahner y H. U. Von Balthasar*, Madrid 2005, 27–65 (aquí citado EC.).

Partiendo de la materia como principio de individuación, se deduce que la materia da al ente, del que es elemento esencial, una espiritualidad y temporalidad intrínsecas, lo que, aplicado al hombre, quiere decir que éste está esencialmente estructurado en las coordenadas del tiempo y del espacio. De este modo, el hombre es un ser histórico no sólo porque posee libertad, sino porque ejercita la misma libertad que él es, como espíritu en el mundo, en las coordenadas del tiempo –que no es el de las cosas infrahumanas– y del espacio. Vive el presente –por su espiritualidad encarnada– desde la “anamnesis” del pasado hacia la “prognosis” del futuro. Por eso la antropología es esencialmente futurología, escatología.

Con estos datos Rahner sintetiza la estructura del conocimiento en estos puntos: a) por la sensibilidad receptiva se le manifiestan al hombre las cosas de este mundo. Es la conversio ad phantasmata. b) por la anticipación del ser, el hombre está abierto atemáticamente e ilimitadamente al horizonte del “ser en general”, que posibilita la captación del fenómeno, de cuya síntesis emerge la quiddidad.

El conocimiento es una especie de síntesis entre el material informe de la sensibilidad y la anticipación del ser que tiene lugar en la conciencia del hombre por su apertura ilimitada a él. El fenómeno es informado, diríamos, por la apertura ilimitada al ser. La anticipación del ser (Vorgriff) viene a ser la forma del fenómeno. Es, pues, esta síntesis en el “juicio” la que permite concebir al ser del hombre como apertura al ser en medio de la sensibilidad, como espíritu histórico o espíritu en el mundo.

La materia en el juicio se pone como sujeto al que se refiere una *quiddidad*, aprehendida conceptualmente. Es “vacua potencia indeterminada”, mero principio receptivo, principio de hecicidad de quiddidades y, por tanto, principio de individuación de lo mismo.

C. Fabro ha expuesto lúcidamente una crítica a la interpretación rahneriana de la metafísica del conocimiento en santo Tomás en *La svolta antropológica di Karl Rahner* (que conocí en las largas conversaciones con él en Pamplona a las que antes aludí, y que me dieron la clave de la hermeneútica de su pensamiento, cerradamente inmanentista, típico del trascendentalismo alemán). Fabro impugna a Rahner la adulteración del actus esendi tomista en la hermeneútica trascendental del ser, propia de Heidegger. El nudo de la falsa interpretación de Rahner estriba, precisamente, en el establecimiento de la <<unidad original>> entre el ser y el conocer, al modo de Hegel, que él atribuye falsamente a Sto Tomás. Mientras en Heidegger el ser no se da sin referencia al <<Dasein>> y a su pensar en una racionalidad fenomenológica que impide llegar a una trascendencia auténtica del objeto respecto al sujeto, en santo Tomás el conocer es una relación posterior al establecimiento real del sujeto cognoscente y del objeto (op. cit., 50).

El error de Rahner está en absorber el ser de la realidad en el ser del juicio como síntesis del a priori trascendental y lo categorial fenoménico, sin abstracción del universal a partir de la res sensibilis visibilis percibida por los sentidos (como buen nominalista). Para Rahner no el ens es el fundamento del verum, sino el verum el fundamento del ens. Nadie niega, dice Fabro, que la cognoscibilidad del ser del ente forma parte de la constitución íntima del ente. Lo que no cabe es invertir la situación, poniendo el conocer como fundamento del ser (Op, cit., 140–141). Nuevamente el error de Rahner es pensar que el esse in actu es idéntico con el esse in actu cognoscendi et cogniti, identificando el ser real con el intencional. Para Rahner el esse no es primordialmente el esse de la actuación originaria del ente, previo al actuarse del conocer, sino el ser que se identifica con la actividad sintética del juicio (op, cit., 143–147).

Si con la sensibilidad sólo captamos lo fenoménico, la manifestación de las cosas, pero no el “en sí” de las mismas, caemos de nuevo en el idealismo. Si el ser lo infunde apriorísticamente el sujeto sobre los fantasmas que vienen de fuera, no conocemos ya la realidad objetiva, el en sí que está fuera de mí.

Rahner sigue utilizando los conceptos tomistas de diferencia ontológica entre esse y ente; dependencia del conocimiento intelectual del sensitivo; primado del ser sobre el conocer, etc. Sin embargo, hay una diferencia sustancial: que en santo Tomás el esse es participado por todo ente de manera objetiva y no habla nunca del conocimiento apriórico del ser, pues la aprehensión del ens (como unidad del esse y essentia) refleja lo que el ente es objetivamente: la diferencia que va entre el realismo y el idealismo. Ahora bien: la salvación cristiana no nace de un a priori trascendental, sino de un hecho objetivo, la encarnación del Hijo de Dios, que es accesible objetivamente al conocimiento de todo hombre.

Partiendo del ser del percibir no se tendrá jamás otro ser que el de percibir. Partiendo del pensamiento no hay medio posible para demostrar desde él que existe el objeto extramental. Todos los intentos de conciliar el realismo tomista y la crítica del conocimiento han sido vanos. Aristóteles partía del ser; Descartes, del conocer. Y estos dos puntos de vista determinan dos cursos de pensamiento que jamás se encontrarán. Si el punto de partida no es otro que la realidad pensada y en cuanto pensada, no se llegará nunca a una realidad extramental objetiva como pretende el realismo crítico. Si se pierde la evidencia de que las cosas existen, nunca se llegará a ella por demostración a partir de nuestro conocer. Si al conocer se le priva de su objeto, de lo real, ya no podrá salir de sí mismo. Y una vez que se pierde la evidencia de la realidad, se cae en el vacío del entendimiento.<sup>657</sup>

La teoría del conocimiento no muestra el hecho de que conocemos lo real, sino cómo lo conocemos y en concreto, cómo nuestros conceptos, que son abstractos, representan realidades que de suyo son concretas y singulares. Éste fue el problema de nominalismo que no atribuía realidad a los conceptos universales. Y éste fue el problema de Kant, que se encontró con la dificultad de tener que conciliar los datos empíricos y singulares de la sensibilidad y la necesidad y universalidad que de ellos no puede provenir, de modo que tiene que recurrir a alojar la universalidad en las formas a priori.<sup>658</sup>

## **1.2. Teología negativa del acceso a Dios. Desvirtuación, de raíz nominalista, de la “analogía entis” de Tomás de Aquino y San Buenaventura (y de toda la tradición del pensamiento católico).**

La reflexión temática sobre Dios no es para Rahner el resultado de un conocimiento transobjetivo de Dios inferido directamente del conocimiento objetivo de la realidad, “via causalitatis”, sino la transposición conceptual de un conocimiento apriórico de Dios que, de forma anónima y atemática, se da en nuestra subjetividad. Pero esta perspectiva del subjetivismo no nos permite alcanzar a Dios con certeza apodíctica. Es fideísmo teológico.

---

<sup>657</sup> Sobre este tema es ya clásica la argumentación de E. GILSON, *El realismo metódico*, Madrid 1952.

<sup>658</sup> Ibid. Cfr. J. A. SAYÉS, ES, 27 ss; y mi obra: *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998.

Según Rahner la analogía no nos permite tomar conceptos de este mundo para, una vez depurados, aplicarlos –“formaliter” o “virtualiter eminenter”– a Dios, sino que se trata de un modo deficiente de designar el horizonte trascendental al que tiende nuestro conocimiento. El concepto humano que empleamos para hablar de Dios es un mero reflejo de la incomprendibilidad del misterio sagrado al que tendemos. Estamos en la línea kantiana de agnosticismo esencial de Dios. Dios es el innominado, dice Rahner, y se llega a Él no “vía causalitatis”, sino “vía de la teología negativa o apofática”: el “hacia donde” inabarcable de nuestro conocimiento –del Dios Amor– que sigue progresivamente impenetrable en la “visio beata” (qué poco atractivo es el cielo en la esperanza trascendental apriórica de Rahner).

Para una mente imbuida de noética nominalista (Lutero –discípulo de Gabriel Brel– afirmaba de sí “ego sum factionis occamianae”)<sup>659</sup> –ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción– el ser no es advertido como análogo, porque es imposible acceder –por falta de flexibilidad mental– en esa errada perspectiva, a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la “analogía entis”,<sup>660</sup> larva diabólica del Anticristo, único obstáculo serio que impediría a un reformado hacerse católico. (Quizá esté aquí la raíz de su obstinada repulsa a la Mediación materna de María).<sup>661</sup>

La subjetividad se convierte así en el punto de partida para interpretar toda la Revelación cristiana. El giro hacia la subjetividad del pensamiento postcartesiano de la edad Moderna –caracterizado por la primacía de la conciencia de la subjetividad respecto al ser objetivo negando su trascendencia (principio de inmanencia), característica de pensamiento de estos últimos siglos –de la llamada “modernidad”, cuya agonía ha dado lugar a la superficialidad del “pensiero devole” de la así llamada “postmodernidad” (mejor deberíamos denominarla “tardomodernidad”, porque no supera su subjetivismo relativista que ha conducido, con una lógica inmanente a sus presupuestos iniciales, al actual nihilismo antimetafísico, que margina la cuestión del sentido de la vida humana)– encuentra en Lutero uno de sus más radicales inspiradores. De hecho Kant, que era pietista luterano, Hegel, y el mismo Marx, recibieron de él un hondo influjo sobre todo por su subjetivismo como criterio interpretativo de la verdad.

---

<sup>659</sup> Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, Zürich 1964, 8ª ed. pp.Viii–IX. Cf. para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. González Montes, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol.2, Salamanca 1993, Introducción general, XXXIV ss. El pastor de la iglesia reformada suiza H. CHAVANNES en “La mediation de Marie et la doctrine de la participation”, *Ephemerides Mariologicae* 24 (1974) 29–38, denuncia el nominalismo como culpable de las dificultades para afirmar un papel positivo en la obra de la salvación, en sentido analógico, que niega Rahner. Por eso se ha opuesto siempre a la mediación espiritual de María en la obra de la salvación.

Una voz no católica a favor del título de Corredentora es la del anglicano John MACQUARRIE, *Mary for all Christians*, Grand Rapids (Michigan) 1991, que no ve dificultad en admitir sobre la base del descubrimiento de la participación y la analogía en ella fundada.

<sup>660</sup> La analogía entis debe ser entendida como la única forma de conciliación, en el sentido de una proximidad por semejanza (“similitudo dissimilis”, fundada en la causalidad creadora de Dios, que refleja su perfección en la obra de sus manos) entre finito e infinito, en vez de una insalvable diferencia. Tiene en cuenta la afirmación del Concilio Lateranense IV (1215): “Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (Denz., n. 432). Esto implica que el conocimiento de Dios desde abajo es indirecto, rodeado de misterio (in aenigmate), definitivamente incompleto e incapaz de captar su esencia. Sobre estos elementos se establece una continuidad desde San Agustín hasta San Anselmo, desde San Buenaventura hasta Santo Tomás, hasta alcanzar el pensamiento moderno del creyente que se salva del olvido del ser, que comenzó en la decadencia de la escolástica con el nominalismo que tanto influyó en Lutero.

<sup>661</sup> Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La Mediación materna de María, esperanza ecuménica de la Iglesia. (Hacia el quinto dogma mariano)*. Madrid 2006, p. I, c. I. Sobre este tema véase la ponencia, en este simposio, sobre K. Rahner del Padre Alessandro Maria Apollonio.

Pero, la metafísica bíblica 662, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia analógica del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser.

La única forma de llegar a un conocimiento cierto de Dios es la utilización del principio de causalidad partiendo del hecho de que la realidad de este mundo no se explica por sí misma, por la crítica de la finitud del orden de participación en el ser que conduce al Ser imparticipado e irrestricto: “Aquél que es por sí mismo”.

C. Fabro ha denunciado la “cadencia atea” del “cogito” cartesiano que implica la primacía de la verdad respecto al ser.<sup>663</sup> Su fermento patógeno habría conducido, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano (la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que “yo pongo verdad” o inteligibilidad (Ich denke überhaupt), y éste al “yo pongo realidad” (Ich tun) de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta Hegel, y desde él –a través de Feuerbach– a su versión materialista marxiana. La culminación de esa nueva vía de la inmanencia en la que lo primero conocido no es lo que es por el acto de ser (olvido del ser del ente), es, de acuerdo con Heidegger, la filosofía nihilista de Nietzsche.

Aquí –para justificar la opción por uno u otro arranque originario –inmanencia o trascendencia– y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente “visión del mundo”)– no caben pruebas directas<sup>664</sup>. Sólo cabe “consentir” –ahí está el papel de la libre voluntad– a una evidencia “que se me impone” como condición de posibilidad de cualquier afirmación: “yo sé que algo es”: el ser me trasciende, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. “El principio de la demostración –ya lo dijo Aristóteles– no se demuestra”.

En el contraste entre lo trascendental y lo categorial –no en sentido kantiano, sino realista: entre el ser del ente y los entes distintos, opuestos y complementarios, según relaciones de alteridad (en un orden finito de participación en el valor absoluto y trascendental del ser) –emerge el principio metafísico de causalidad metafísica que nos remite al Absoluto ser trascendente que va más allá de todas las cadenas de causalidad creada del mundo categorial que aparecen a los ojos del metafísico como una participación de la causalidad trascendente del Creador. <sup>665</sup>

---

662 Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. TRESMONTANT, *Essai de Métaphysique Biblique*, París 1974. y J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona (Eunsa) 1998.

663 Cfr. B. ROSENMOLLER, *Religion philosophie*, 1932, 88 ss. C. FABRO, *Introduzione al ateismo moderno*, 2 vols. Roma 1969; *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1969. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, París 1958, 6 ed.; trad. esp., Buenos Aires 1955.

664 Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo.

665 cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit, c.1, *Metafísica de la creación y ciencias de la evolución*, Pamplona 2001, parte 1. *El conocimiento indeterminado de Dios en Tomás de Aquino, como horizonte trascendental que posibilita y suscita la inferencia demostrativa. Actas del Congreso tomista internacional*, Roma 2003 .

Ese descubrimiento –inexpreso quizá– de la causalidad –expongo en esos escritos míos filosóficos–, es el que conduce a la inferencia espontánea de Dios: la propia del hombre en tanto que naturalmente religioso. (El ateísmo, si es auténtico, es antinatural) Se trata de un conocimiento originario formalmente metafísico, pero precientífico, cuasi intuitivo; que capta por connaturalidad los argumentos de metafísica científica (la Teodicea), propia del uso espontáneo del entendimiento –de cualquier espíritu humano que haya tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos éticos y sociológicos (de origen o afectivo, personal, extra-

### **1.3 La muerte como acción y pasión del espíritu encarnado que alcanza al término de su existencia histórica su “autocompleción personal”.**

Dentro de la antropología cristiana dedica Rahner un pequeño libro a la teología de la muerte<sup>666</sup> de la que se propone una interpretación teológica que es el fundamento de su soteriología –la muerte de Cristo como acción que recapitula su vida entera (en ella consumada y presente en todo su decurso), aceptada por el Padre en la Resurrección, a la que se une la acción de morir del hombre–, y de la negación práctica aunque no la niegue expresamente, de la escatología intermedia.

En este sugerente ensayo se propone sobre todo de superar la representación de la muerte como un mero exitus biológico. En correspondencia con la unidad del hombre, la muerte es un acontecimiento originario del hombre entero, la acción absoluta en el absoluto sufrimiento, cuya unidad, extendida a través de toda la vida en la que se muere, está sustraída a ese mismo hombre.

Con esta interpretación ontológico–existencial de la muerte, de inspiración heideggeriana, en cuanto toma activa de posición respecto a la existencia del hombre –en tanto es ésta un suceso–, le es a Rahner posible comprender la muerte, bien como acción extrema de desesperación, como pecado mortal por antonomasia, bien como punto culminante de la existencia creyente, como morir en y por Cristo.

Rahner intenta, en ese contexto, poner al descubierto las deficiencias de la descripción habitual de la muerte como una “separación del cuerpo y del alma”. El concepto de “separación” es oscuro y difícilmente conciliable con la doctrina católica de que el principio espiritual de la vida en el hombre (llamado “alma”) forma con el cuerpo una unidad sustancial.

Puesto que el alma tiene por medio del cuerpo una relación para con la unidad material del mundo, no podrá su “separación” del cuerpo significar sin más la supresión de esa relación, de tal modo que entonces fuese el alma sólo ultramundana. Rahner muestra cómo el alma humana llega en la muerte a una mayor cercanía y habitud interior para con el fundamento material de la unidad del mundo, resultándole así posible repensar de nuevo la determinación histórica del mundo por medio de los “muertos” (santos, purgatorio, etc.).

La muerte humana, argumenta Rahner, como término de un ser personal y libre, no puede ser entendida únicamente como término destructor que viene de fuera, pasivamente sufrido, sino que implica una actitud humana interior, es una acción del hombre desde dentro.

---

intelectual, o quizá de endurecidos hábitos mentales inducidos por deformación científicista o por cualquier género de contagio del ambiente cultural –los ídolos de la tribu, ahora, desde la modernidad postcartesiana, de modo creciente, cerradamente imanentista de un subjetivismo relativista–, apoyado en el principio de causalidad; es decir, en el carácter relativo y participado, del ser finito, que no podrá ser explicitado su valor apodíctico mientras no se acuda a una inferencia o demostración racional; a una justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea. He aquí una primera función que está llamada a cumplir. Servir a aquella explicitación racional de modo argumentativo, justificar la validez racional incontrovertible de aquella inferencia precientífica –rigurosamente metafísica–, aunque ignorándose a sí misma como tal– en tanto que precientífica– que las planteó como problema filosófico.

<sup>666</sup> *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Col. “quaestiones disputatae”, Herder, 2ª ed. 1969.

Una ontología del término de una persona espiritual, muestra la muerte como el término consumidor que se opera y realiza por la acción total de la vida misma. En este sentido, la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida humana. El hombre opera su muerte como consumación por la acción de su vida, y así la muerte está presente en esa acción libre en que el hombre dispone de la totalidad de su persona.<sup>667</sup>

El tiempo humano no es mera sucesión de momentos, en la que cada uno devora al anterior para ser, a su vez, devorado por el siguiente: sería confundirlo con el tiempo físico. Este es el “consuelo del tiempo”: “No perdemos nada; más bien ganamos continuamente”. La vida se concentra paso a paso, a medida que vamos dejando (aparentemente) el pretérito a nuestras espaldas. El tiempo así entendido, no como sucesión amorfa e invertebrada de instantes indiferentes, sino eje de la acción libre del espíritu, es historia. Que el hombre sea un ser histórico significa para Rahner que es capaz de trascender la temporalidad propia de la física: que cada uno de sus instantes puede y debe mirar al pretérito y al futuro, al comienzo y al fin de su temporalidad. Puede y, sobre todo, debe. Pues sin la “anamnesis” (mirada regresiva) y la “prognosis” (mirada prospectiva), el hombre no se tendría a sí mismo, no dispondría de sí; en una palabra: no sería persona.

De modo particular hay que insistir en la importancia del futuro para cada momento de un presente auténticamente humano. El hombre experimenta en su ser una tensión entre lo que es previamente a su acción (como naturaleza dada) y lo que quiere devenir personalmente por libre decisión autorrealizadora.

El hombre tiene que saber sobre su futuro, porque es en devenir hacia él, y ese saber anticipador ha de ser un elemento del saber acerca de su presente. O dicho de otro modo: “El porvenir tiene que ser—ahí (dasein) verdaderamente”.

Apelando a Santo Tomás, nuestro autor sostiene que la muerte, “en cuanto acción espiritual—personal del hombre”, concluye por sí misma (y no por un decreto divino convencional) el status viae. Ella no es sólo un accidente pasivamente soportado (aunque también sea esto), un suceso biológico frente al que el hombre como persona se halla inerte y alienado; hay que comprenderla “como acción del hombre desde dentro”.

Ha sido frecuente en la teología clásica la tendencia a ver en la muerte algo que acontece al cuerpo, pero que deja intacta el alma. Algunos autores del pasado siglo (los defensores de la teoría de la muerte como acción) fueron más lejos: la muerte es el naufragio exclusivo del cuerpo, y ese naufragio pone a flote el alma y posibilita la plenaria emergencia de la persona en la opción final del alma, en el instante que sigue a su separación del cuerpo.

La antropología de la muerte de Rahner (la muerte como autocompleción personal) nada tiene que ver, aunque algunos AA. como C. Pozo<sup>668</sup> la asimilen, con la

---

<sup>667</sup> “El hombre puede hacer pecado mortal el hecho de su muerte ... es decir; con espíritu de pecado. Y eso, nótese bien, en su vida entera, y no al final de ella. Es más, en todo pecado mortal va también implícita e inexpressada una inteligencia falsa y pecadora de la muerte. El pecado mortal consiste en querer la autonomía de la muerte. El hombre no acepta ya la abertura de la muerte hacia Dios que radica en su carácter oculto, y no se entrega ya, por esa aceptación, a disposición de Dios, ligada de hecho con la gracia y el elemento existencial sobrenatural. En definitiva, no se acepta la muerte como castigo del pecado original ni como participación en la muerte redentora de Cristo. Esa interpretación autónoma de la muerte niega la oscuridad de la misma, interpretándola positivamente (...) el hombre se liberaría de la materialidad y corporeidad que la constriñen” (la vida corporal sería la verdadera muerte)”. Ibid.

<sup>668</sup> cfr. su *Escatología*, traducida a varias lenguas.

teoría de la opción final de estos teólogos (Glorieux, Troisfontaines, Boros), según la cual la muerte es, exclusivamente y unilateralmente, acción del alma separada en el instante que sigue a la separación del cuerpo; más aún, la acción por antonomasia, el clímax de la actividad específicamente humana (y ello pese a que su actor es el alma separada, no la persona en su totalidad corpóreo anímica). Para Rahner, por el contrario, ella es pasión y acción a la vez; lo que es posible –e inevitable– porque el morir tiene como sujeto al hombre entero, materia animada, espíritu incorporado y, por tanto, ser histórico.

Para aquellos autores el acto decisivo, definitivo y resolutorio del hombre es la opción final del alma en el instante de la separación del cuerpo. Los actos de la existencia encarnada pasan a ser mera propedéutica, hasta tal punto que la persona <<nace>> en la muerte (Troisfontaines), y sólo en ésta se opera <<el primer acto enteramente personal del hombre>>. El período de encarnación no tiene por protagonista al hombre, sino a un ente en cuyo seno se gesta la personalidad: “el devenir –afirma textualmente Troisfontaines– ha de cesar para dar paso al ser”. El hombre es el espíritu, el alma separada. Según Rahner, en cambio, en el hombre el devenir no es incompatible con el ser. El hombre es en devenir; su peculiar modo de existencia consiste en ser ya mientras trata todavía de llegar a ser plenamente.<sup>669</sup>

A mi modo de ver, la muerte como acción –en una u otra inflexión, que corresponde a dos antropologías diversas de las que disiento–, no se puede aceptar.

La muerte –acontecimiento natural, de suyo; pero, después de la caída es *stipendium peccati*, salario del pecado de los orígenes, consecuencia penal de la privación del estado gratuito y sobrenatural de la justicia original– es cesación de la vida, privación, defecto, mal. En cuanto tal, ni es “res aliqua”, ni “habet virtutem aliquam agendi”. Al hablar de ella en sentido positivo, como otorgando plenitud al ser, al concebirla como acción llena de sentido, se corre el peligro de olvidar que es “non ens” por ser mal, y que no posee ni causa formal, ni causa final, ni causa eficiente, sino meramente deficiente, es decir, “inquantum agens est deficientis virtutis”.

J. Pieper ha descrito con sagacidad la rebelión oculta en el pensamiento de Heidegger –en el que se inspiran estos teólogos– contra el carácter penal de la muerte: “Se ha llegado a decir, escribe, que la única actitud que propiamente le cuadra al hombre es aquella firme decisión de hacerse libre para la muerte que le ha sido dada como heredad,

---

<sup>669</sup> La opinión de GLORIEUX, inspirada en Cayetano, de que el alma, en el mismo instante indivisible de la muerte, pero ya separada del cuerpo, realiza un acto libre del que depende su suerte eterna, no parece que pueda admitirse, porque, como este instante sea indivisible y el alma realice aquel acto al modo de los espíritus separados, equivaldría a una decisión final puesta después de la muerte o del estado de vía; condición esencial para el mérito. Por lo demás, no puede probarse en modo alguno que se de lugar y libertad a cada uno de los hombres en su último momento que precede a la muerte para elegir entre Dios y las criaturas; aunque se dé, sin duda alguna, a veces o con mucha frecuencia. BOROS considera este estudio como un hito. Tras Glorieux, la hipótesis por el propuesta ha sido corregida y aumentada con nuevos elementos tomados principalmente por profesores de Teología a la filosofía existencial, sobre todo a M. HEIDEGGER. Así, la muerte no sólo es presentada como un acto plenamente consciente y de categoría distinta a todos los actos realizados durante la vida, sino que en sí misma es realización del hombre. En estas hipótesis, “la muerte aparece definida como “el lugar ónticamente privilegiado de concienciación y libertad” “abriendo al hombre la posibilidad del primer acto plenamente personal” (Boros). Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *La muerte como acción en Rahner*, en VV.AA, editado por A. Vargas Machuca, cit. 546–564.

Santo TOMÁS afirma (C. Gent. IV, C. 95) que todo hombre juzga prácticamente según su tendencia. Ahora bien, nuestra inclinación hacia el último fin libremente elegido puede cambiar mientras el alma está unida al cuerpo (que le ha sido dada para que tienda a su propio fin); pero esta inclinación no cambia ya después de la separación del cuerpo, ya que el alma juzga entonces de modo inmutable, según aquella misma inclinación irrevocablemente fijada en su elección. El último acto libre previo a la muerte (la “última batalla” del estado de viador) decide, pues, una eternidad feliz o desdichada. Por eso no puede atribuirse al alma separada, como hacen aquellos AA. tal decisión resolutoria de la suerte eterna personal.

pero también como una posibilidad libremente elegida, por medio de la cual la existencia, libre para la muerte, se asegura el supremo poderío de su libertad finita, de esa libertad cierta y temerosa para morir. En esta fórmula modelo está contenido el toque de sublevación general contra la interpretación tradicional de la tragedia de la muerte, por la que se pretende quitar a ese tener que morir todo carácter de algo dispuesto por otro, de forma que el hombre mismo, adelantándose, sea quien elige en uso de su libertad autónoma... Al silenciar y escamotear a ese dolor la naturaleza de verdadero castigo que le es propia, es cuando verdaderamente se convierte la totalidad del fenómeno en un abismo de tinieblas imposible de iluminar”.<sup>670</sup> No podemos menos de recordar al niño castigado a no jugar que, sorbiéndose las lágrimas, dice que no le importa, porque no quiere jugar.

La muerte como pena del pecado es –en este contexto– una verdad oscurecida en estas publicaciones teológicas influenciadas por la filosofía de M. Heidegger (Rahner, Boros, el último Schmaus) etc; verdad, por otra parte, imprescindible para entender en su integridad el concepto de pena, ya que, como hace notar Santo Tomás, “sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum contrarium voluntati. Malum autem et privatio boni” (C., G. II, 141). La muerte es privación de bien, y ciertamente, del bien que “máxime amatur”. Por ello, la muerte es “poenosa et maxima poenarum, inquantum subtrahist primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur” (S. Th., Suppl., q. 86, a. 2, ad. 3). Por ello, en la muerte de Cristo se revela hasta el máximo su infinita caridad, que es “el alma” de la Redención (“ex obedientia et charitate”), que tiene su origen en el Amor misericordioso del Padre que envía a su Hijo, que –solidario con la humanidad caída– satisface a la Justicia divina –“cooperante Spiritu Sancto”– por la tremenda realidad del pecado como ofensa al “Deus tremendae maiestatis”.

## **CAPÍTULO II.**

### **EL MISTERIO DE CRISTO COMO FUTURO ABSOLUTO DEL HOMBRE AGRACIADO Y VÉRTICE IRREBASABLE, ESCATOLÓGICO, DE LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS TRINO EN LA HISTORIA.**

Rahner en el Curso fundamental de la fe (146 ss) comienza hablando de la creación, la gracia y la revelación, antes de hablar de Cristo. Ello responde a su lógica, si tenemos en cuenta que hace la teología en clave antropológica. La experiencia transcendental del hombre es el lugar originario de la experiencia de su condición de criatura; es decir: de la dependencia radical respecto a Dios en tanto que funda, por causalidad eficiente, su propia subsistencia (Cfr. CFF, 100 ss).

#### **2.1 Creación. La gracia como autocomunicación del misterio de Dios de modo inmediato.**

La gracia, la encarnación y la Trinidad no pueden desvincularse de la antropología y, en concreto, del a priori transcendental del hombre creado en estado de justicia original, de la que fue privado por la caída de los orígenes. El pecado original originado lo interpreta en clave sociológica e histórica, como una situación que afecta la decisión humana. La libertad del hombre está codeterminada por objeciones de la libre historia de

---

<sup>670</sup> J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*. 121–122.

todos los demás que constituyen el ambiente humano propio de cada individuo, que la solicitan a modo de tentación y hacen penosa la decisión libre.

La situación de todo hombre, codeterminada por la culpa de otros, es una situación universal, permanente y por lo tanto originaria ya desde la culpa original. Así pues, la culpa inicial no se transmite biológicamente, sino que nos vemos obligados a actuar subjetivamente nuestra libertad en una situación codeterminada por las objeciones de culpa de otros.

No es que se nos traspase el pecado del primer hombre, sino que lo que en realidad ha ocurrido es que, dada la unidad de la humanidad, el pecado del primer hombre es un <<no>> dicho a la autocomunicación de Dios al hombre, de modo que la situación en la que ahora nos encontramos es una mediación no de gracia, sino de desgracia.

La autocomunicación de Dios como gracia no llega a los hombres en virtud del primer hombre al que se le ofreció, sino en virtud del hombre-Dios que es Jesucristo. El encuentro del hombre en su libertad con el ambiente natural y humano que lo determina habría sido bien distinto si no estuviese determinado por la culpa. En concreto, la muerte no se experimentaría trágicamente como la experimentamos ahora.

Pero –habría que responder– el pecado de los otros me puede condicionar influyéndome negativamente, pero no me determina ni me constituye en pecador. Y es que el pecado original actúa en una dimensión que supera lo estrictamente sociológico. Según Rom 5, 12–21 y toda la tradición de la Iglesia el pecado original viene referido a uno solo, Adán (Rom 5, 12.17.18.19), en contraposición a Cristo, que nos ha dado la justificación.<sup>671</sup>

El concepto de autocomunicación de Dios como gracia increada –de la gracia de la justificación consumada en la gloria– que culmina en la unión hipostática de Cristo, es un concepto central de la teología de Rahner. Dios ha creado al hombre porque quiere comunicarse con él. La creación viene por causalidad eficiente, la gracia pertenece al orden de autocomunicación por causalidad quasi-formal (la idea es De la Taille: “actuación creada del Acto increado”) de las tres Personas de la Trinidad, de modo no apropiado, sino propio, de cada una de ellas, que culmina en Cristo. La apertura trascendental del espíritu humano a Dios se ve así como potencia obediencial de la gracia.

En la experiencia trascendental, el hombre tiende a Dios, en tanto que creatura como a un ser lejano, asintóticamente. Por la gracia, Dios mismo se acerca al hombre por su intimidad. Dios se da así al hombre a modo de cercanía. <<Esa inmediatez de Dios en su propia comunicación es precisamente el desocultamiento de Dios como el permanente misterio absoluto>>. Se entrega por sí mismo a la criatura, la cual puede aceptar o rechazar la comunicación de Dios. Se trata, pues, de una causalidad de tipo formal. <<Mediante este concepto podemos decir entonces que en la propia comunicación de Dios, Dios en su ser absoluto se comporta “a manera” de causalidad formal con el ente

---

671 J. A. SAYÉS, ES, pp., 65 ss. Sobre éste tema puede verse el estudio J. FERRER ARELLANO, Misterio de iniquidad y misterio de piedad. Dos sofismas actuales del dogma de la Redención: misericordia sin justicia e Inmaculada Concepción sin pecado de los orígenes en las cristologías evolutivas, en Actas del Simposio de Fátima 2007. (En traducción inglesa. J. FERRER ARELLANO, *The Mystery of Iniquity and Mystery of Godliness. Two Modern Sophisms: Redemption Without Justice, and the Immaculate Conception Without Referente to original Sin. En the Foot of the Cross –VIII.. “Acts of the eight International Symposium on Marian Corredemption”*. Fatima, July 17–19. Academy of the Immaculate, New Bedford. Ma, USA. 2007, 285–350.

creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura>>. (Algunos ven aquí una afirmación panteísta, pero, al menos en la intención de Rahner, no lo es; pues afirma que la gracia increada que tiene efectos creados, si bien niega toda mediación ontológica).

Se ha extendido bastante en la teología contemporánea, por influjo de Rahner, este modo de explicar la Encarnación, la inhabitación y la visión beatífica por causalidad cuasi formal: actuación creada por el Acto increado de modo propio –no apropiado– por cada Persona. A mi me parece que se trata más bien de una presencia fundante de participación Koinonia, a la que hace referencia –sin fundamentarla metafísicamente– Scheeben, que expone muy convincentemente en numerosos escritos F. Ocariz.672

Rahner trata de superar, con razón, la perspectiva “cosista” de la gracia creada, pero lo hace de forma desafortunada. La gracia no es, en efecto, un “objeto” que puede pasar de mano en mano: es un modo de ser sobrenatural, producido por Dios, que se hace presente por inhabitación de la Trinidad (gracia increada) en lo más íntimo del espíritu creado –a manera de impronta creada de la Gracia increada, como la iluminación de algo lo es de la luz que ilumina, según la metáfora clásica (no es ninguna novedad)–, que diviniza o deifica la persona, y es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, mediante las cuales es espíritu finito, como dice Santo Tomás, *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*.673

La teoría del existencial sobrenatural fue propuesta por Rahner –según propia confesión– para solucionar el problema del natural–sobrenatural en contra de la línea mantenida por De Lubac. Para salvar la gratitud del orden sobrenatural, comprometida por la línea de De Lubac (que no admitía la hipótesis de la naturaleza pura), Rahner propuso la idea de que entre la potencia obediencial (el deseo natural de Dios) y la gracia, existe un existencial crístico en todo hombre en virtud de la autocomunicación del misterio de Dios trino orientado a la gracia salvífica, que alcanza su culmen irrevocable en la unión hipostática: la Encarnación del Logos. Ese existencial, que no coincide con la gracia y que es previo a ella, permitiría entender el deseo mismo de la gracia como algo también sobrenatural, con lo que no quedaría comprometida su gratitud. El mismo orden sobrenatural crea en el hombre una ordenación, también gratuita, que viene a ser una especie de conformación ontológica en Cristo, una especie de carácter (el término lo usa Rahner), previo a la gracia y orientado a ella.674

---

672 Sobre este tema, cfr. J. FERRER ARELLANO, “La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como *incarnatio in fieri*”, *Eph. Mar.* 1998, 405–497.

673 S. Th. I, 8, 1. Sto. TOMÁS habla del Espíritu como “causa formalis inhaerens de nuestra filiación divina”: III Sent., d. 10, q. 2, a. 1; evidentemente, en sentido analógico; pues apunta más al acto de ser –actualizante– que a sus determinaciones formales (categoriales). Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de Metafísica tomista*, Pamplona 1996, 37). Pertenece a uno de los casos –y analogado supremo– de participación de estructura trascendental.

674 De LUBAC respondía: <<A decir verdad, en la medida en que este existencial se concibe como una especie de “médium” o de “una realidad de unión”, se podría objetar que es un supuesto más bien inútil porque el problema de la relación entre la naturaleza y el sobrenatural no queda así resuelto sino más bien desplazado>>. Si la potencia obediencial no es meramente pasiva e indiferente a la gracia, sino una apertura a la misma, no hace falta que se apele a otra realidad que haga tal función. Basta con que, después, se salve bien la gratitud del orden sobrenatural manteniendo su absoluto carácter indebido. Von Balthasar observa, con razón, que la teoría de Rahner disminuye la importancia del pecado y la necesidad de redención, y que relega la doctrina del pecado original. “Que la gracia actúe en los no cristianos, que un pagano pueda vivir en gracia de Dios, es una cosa; pero no tenemos formalmente un cristiano hasta que no se profesa la fe en Cristo y se incorpora a Él por el bautismo. Un cristiano se encuentra así ligado a la fuente de la gracia y de cuya abundancia y claridad carece el pagano”.

“La predicación despierta explícitamente lo que ya estaba en la profundidad de la esencia humana, no por naturaleza, sino por gracia. Pero como una gracia que rodea al hombre (también al pecador o incrédulo) siempre como ámbito ineludible de su existencia”.<sup>675</sup>

Esta nueva orientación trascendental y gratuita al Dios de la visión no supone que el hombre pueda tener de ella un conocimiento reflejo y temático, sino que Dios mismo entra atemáticamente como un nuevo objeto formal en el horizonte de su conciencia. Y así toda la vida espiritual del hombre está elevada por la gracia. La predicación y de los sacramentos de la Iglesia, serían, pues, el complemento categorial de una salvación ya dada, en forma anónima, en el interior del que vive su religiosidad en cualquier tradición religiosa o del ateo que sigue su conciencia con autenticidad. Reduce, así, la función de la Iglesia a mera explicitación de lo ya dado, perdiendo su carácter de mediación causal de la gracia. La predicación de la Iglesia y sus sacramentos quedan así desdibujados. <<El deber de la Iglesia de ser para los hombres y no para sí misma no se refiere tan sólo a la cristianización de los hombres, de forma que se hagan cristianos de Iglesia. Una tarea así entendida sólo sería legítima si se tratase de ganar a hombres que quieren compartir la misión de la Iglesia de ser para todos. Si la Iglesia es el sacramento de salvación para un mundo que, de hecho, en su mayor parte es salvado por la gracia fuera de toda institucionalidad eclesial (por muy legítima y querida por Dios que sea esta); si la Iglesia, pese a estar enviada a todos, no puede decir que fuera de su forma visible no hay salvación ni paulatina curación del mundo, entonces la consecución de nuevos cristianos eclesiales no es tanto ni ante todo la salvación de los que, en caso contrario, estarían perdidos, sino la consecución de testigos que como signo para todos pongan de manifiesto la gracia de Dios que actúa en todas partes del mundo. Por tanto, el querer la eclesialidad de los hombres ha de significar en la Iglesia un querer que esos cristianos eclesiales sirvan a todos. (...) Incluso a los pobres, los ancianos, los enfermos, los desclasados socialmente, los marginados de la sociedad, a todos los que no tienen poder y no pueden aportar de por sí aumento de poder a la Iglesia. La Iglesia ha de luchar por la justicia y la libertad, por la dignidad humana, incluso cuando más bien se perjudica a sí misma, cuando una alianza con los poderes dominantes, aunque fuese oculta a primera vista más le favorecía>>.

Estas ideas influyeron en no pocos representantes de la Teología de la liberación, especialmente la de habla castellana (no sólo latinoamericana, pues abundaban AA. españoles que trabajaban en América como Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (Rector de la

---

Otra objeción que se puede hacer a la teoría de Rahner es que, como bien recuerda Latourelle, no podemos hacer coincidir salvación con revelación. Cfr. <<Revelación>> en DTF, 1279–1280. Objeta que “Rahner confunde salvación con revelación”. Es un absurdo a nivel teológico, confundir simplemente historia de la salvación, gracia de la salvación e historia de la revelación, de modo que la revelación cristiana no vendría sino a aportar mayor intensidad en la revelación universal; sería una especie de revelación filial de la revelación trascendental”. La revelación sobrenatural auténtica no es anónima, es la que se realiza en Cristo. Invertir las perspectivas es oscurecer la luz, prolongar una confusión que no encuentra ningún apoyo ni en la Escritura ni en el Magisterio, para los cuales la revelación se presenta como una irrupción histórica de Dios entre nosotros. Confundir esta irrupción puntual con la gracia salvífica, anónima y universal que invade al hombre sin saberlo, es aumentar el número demasiado elevado de las ambigüedades que estorban a la teología. Sobre este tema, cfr. la declaración “Dominus Iesus” del año 2001, que aclara estos términos; cerrando el paso a una Revelación trascendental atemática de la que la historia salvífica que culmina en Cristo, sería mera tematización, una más – la mejor a lo sumo – entre la de tantas tradiciones religiosas. No cabe separar ambos niveles, el trascendental del categorial, aunque sea este último cada vez menos inadecuado en la evolución dogmática unitaria homogénea, siempre “eodem sensu, eademque sententia”..

<sup>675</sup> *Naturaleza y gracia*, Escr. Teol. 4, Madrid 1961, 234. Los cristianos anónimos, o. c., 535–544; véase también *El cristianismo y las religiones no cristianas*, o. c., 135–156; *Ist Christentum eine absolute religion?*, *Orientierung* 29 (1965) 176–178; *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, *Orientierung* 32 (1968) 155–1.

UCA nicaragüense, etc...), que se formaron teológicamente en la escuela rahneriana y la teología política de J. B. Metz.

## **2.2 Cristología como culminación de la antropología. Cristo, cumbre escatológica, e irreversiblemente victoriosa, de la comunicación histórica e inmediata de Dios al espíritu del hombre.**

El existencial sobrenatural es la condición a priori de la encarnación del Verbo, que es la cumbre escatológica en la actualización de la potencia obediencial del dinamismo del espíritu hacia el misterio de Dios Trino. La cristología culmina aquí la antropología, pues Jesucristo es la actuación absoluta de la unión de Dios (del Logos, en el Espíritu), y del hombre; y por ello es el salvador absoluto de la humanidad. la Encarnación es ciertamente gratuita, pero en ella nuestra apertura sobrenatural a Dios culmina de la forma más plena.

Para estudiar el misterio de Cristo, Rahner no parte de la historia para realizar después la especulación, sino de la especulación para descender después a la historia, de modo que su especulación condicionará –como ya apuntábamos– no pocos datos históricos y escatológicos sobre Jesús. El criterio para Rahner está en partir de una cristología –que concibe, según acabamos de ver, como culminación de la antropología– que cuadre con la experiencia trascendental que tiene el hombre ((2.2.1) y con el moderno concepto de evolución cósmica que se consume en la escatología. (2.2.2); tanto en su interpretación de Dios hombre como en su “obrar salvífico” (2.2.3).

### **2.2.1 Cristología desde abajo y concencial.**

Una cristología desde arriba –la de Calcedonia, inspirada en la escuela de Alejandría– tendría para Rahner un sabor mítico que el hombre de hoy no podría aceptar. Es la suya una cristología ascendente evolutiva desde el átomo hasta el Cristo total, nuevos cielos y nueva tierra (de la que no excluye otros posibles mundos habitados) como punto omega, que recuerda la postura de Teilhard de Chardin, aunque cuidando de no deducir la doctrina cristiana de la encarnación como consecuencia necesaria de la evolución. Ello le llevará también a explicar cómo el espíritu humano procede evolutivamente de la materia mediante la potenciación que Dios hace de ella. Materia y espíritu no pueden ser dos magnitudes yuxtapuestas, sino que la dimensión espiritual nace y surge de la materia. “La materia desde su esencia interna se desarrolla hacia el espíritu”.

#### **a) Cristologías no calcedonianas, de abajo arriba.**

Existen –como es sabido–, dos acercamientos al misterio de Cristo, que tienen su punto de partida en polos opuestos, según las dos clásicas orientaciones –desde abajo o desde arriba– para acercarse al misterio de la encarnación; propios, respectivamente, de las escuelas de Antioquía y de Alejandría<sup>676</sup>. Esta última, que hizo suya el Concilio de

---

676 Cf. B. XIBERTA, *El yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*, Barcelona, 1954. Partiendo de la cristología del "homo assumptus", de la escuela antioquena, los teólogos escotistas DÉODAT DE BASLY y L. SEILLER, han afirmado que la "unión hipostática" no afecta a la psicología humana de Jesús. El "hombre asumido" actúa como si fuese una persona humana; es el sujeto humano, plenamente autónomo en el que el Verbo de Dios no ejerce la más mínima influencia.

Aun siguiendo el planteamiento antioqueno de la Cristología del "homo assumptus", la posición del P. GALTIER, también de escuela escotista, (*L'unité du Christ*, París 1939) es mucho más cauta y matizada.

En dirección opuesta está el acercamiento alejandrino a la unidad psicológica de Jesucristo, representado, entre otros, por P. PARENTE (*L'io di Cristo*, Brescia 1955). En Jesús no hay un ego humano

Calcedonia, ha sido abandonada por las llamadas cristologías no calcedonianas, ascendentes y evolutivas de tendencia adopcionista, ampliamente difundidas entre los actuales cultivadores de la Cristología de este período postconciliar.

Ambas perspectivas, la ascendente y la descendente, deben combinarse en una teología de la psicología humana de Jesús que quiera hacer justicia al mismo tiempo tanto a la realidad de su condición humana e histórica como a su identidad personal de Hijo de Dios. Pero como dice Pío XII en la encíclica *Sempiternus rex*: con tal de no perder de vista que es imprescindible una prioridad de la perspectiva ascendente (alejandrino) sobre la descendente (entioquena).

Aquí es esencial recordar la llave –como observa justamente el Card. Ch. Journet– que abre todas las cerraduras y sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano: cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición e la gracia santificante y del primer Adán, lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo; y después, solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados, o prepara, bajo la influencia de una moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa<sup>677</sup>. Tal es el principio, considerado por Santo Tomás en su aplicación última, le permitirá ilustrar, bajo sus diversos aspectos, el mismo misterio de la aparición del <<segundo Adán>>. El Cuerpo de Cristo –escribe él– fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: No hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; téngase ante todo cuidado con el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta>>, Cristo poseyó la gracia santificante inmediatamente, no progresivamente: <<En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios>><sup>678</sup>.

Con ocasión del centenario del Concilio de Calcedonia comenzaron a proponerse cristologías inspiradas en el pensamiento de la modernidad postcartesiana. Para hacer inteligible el dogma deberían reinterpretarse aquellas clásicas fórmulas, según esa nueva forma mentis acorde con la “así llamada” mentalidad moderna (ya, dicho sea de paso, en trance agónico de extinción).

Estos teólogos no calcedonianos abandonan completamente la perspectiva descendente de la tradición Alejandrina (que hizo suya Sto. Tomás de Aquino, sin abandonar la otra, subordinando ésta a aquélla con equilibrio y profundidad, según la cual la persona ontológica del Hijo de Dios comunica con la humanidad de Jesús y, en consecuencia, existe –creada en el mismo acto de asumirla– en el “acto de ser” poseído

---

psicológico; la naturaleza humana es totalmente "heterónoma"; Cristo tiene una conciencia directa y subjetiva de ser el Unigénito del Padre a la luz de la visión beatífica.

Con ocasión del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia, el papa PÍO XII publicó la carta encíclica *Sempiternus Rex* (1951) DS, 3905 en la que se afirmaban los principios básicos para una comprensión correcta de la unidad psicológica de Jesús (Cf. DS 3.905). El significado del documento es el siguiente: es legítimo hablar de un ego psicológico humano en Jesús con tal que se mantenga la unidad ontológica de la persona. En consecuencia, no es lícito suponer en él dos individuos ni concebir un homo assumptus dotado de plena autonomía, puesto, por así decirlo, al lado del Verbo. La posición de SEILLER debe, pues, ser excluida.

<sup>677</sup> S. Th. III, qu. 33, a, ad 3. Cf. CH. JOURNET, *Introducción a la teología*, Bilbao 1967, 138.

<sup>678</sup> S. Th. III, qu. 34 a. 1, ad 1.

incomunicablemente por el Hijo). La rechazan porque –afirman sin fundamento– haría impersonal su humanidad, “mítica” (la “librea”, dice Rahner, de un actuar del Verbo en la tierra), e irreal, en último análisis, una existencia humana. ¿Es concebible –se objeta– el “éxtasis de ser” (H.M. Diepen) del hombre Jesús en el Hijo de Dios sin perder su propia condición plenamente humana?<sup>679</sup>

Se ha acusado a los Concilios (Nicea, Efeso, Calcedonia, etc.) de haber hecho una adaptación de la doctrina bíblica a la filosofía griega, mediante el uso de las <<nociones filosóficas griegas de persona y de naturaleza>>: habría sido una helenización del cristianismo<sup>680</sup>. En realidad, no es así, precisamente porque las palabras naturaleza y persona, en las fórmulas de los Concilios, significan simplemente las nociones comunes a cualquier verdadero conocimiento humano. Es más, en la formulación de la fe sobre el misterio de Cristo, los Concilios tuvieron que dejar a parte la filosofía griega, ya que esta no podía aceptar una naturaleza humana que no constituyera una correspondiente persona humana. Fue el nestorianismo el que permaneció anclado en aquella filosofía, ya que afirmó que la naturaleza humana de Jesucristo constituía también una persona humana. También los monofisitas intentaron helenizar el cristianismo, en cuanto que también estuvieran anclados en la falsamente necesaria correspondencia <<una naturaleza=una persona>>. Por el contrario, la <<fatigosa elaboración del dogma cristológico realizada por los Padres y los Concilios, nos reconduce siempre al misterio del único Cristo, Verbo encarnado para nuestra salvación, tal como nos es dado a conocer por la Revelación>>.<sup>681</sup>

### **b) Cristología concencial.**

Rahner define la persona como autoconciencia. Según él, se debía evitar hablar en términos ónticos de naturaleza e hypóstasis, porque hace pensar en la encarnación como un descenso del Verbo preexistente que se reviste de la condición humana como una librea en la que Dios se manifiesta, sería mito rechazable por el hombre moderno. No se puede entender tranquilamente el verbo ser como cópula entre el hombre Jesús y Dios (<<el hombre Jesús es Dios>>), porque Jesús, en cuanto hombre y en virtud de su humanidad, no es Dios. Tampoco Dios, en cuanto Dios y en virtud de su divinidad, es

---

<sup>679</sup> Precisamente por esa razón, según P. SCHOONENBERG –y no pocos contemporáneos– Jesús no sería una persona divina que asume la naturaleza humana, sino una persona humana en la que Dios está plenamente presente y operante en su Verbo. Nada tendría, pues, su psicología humana que trascendiera la del común de los mortales, salvo su perfección única e insuperable.

En 1972 la Congregación para la Doctrina de Fe salió al paso de las cuestiones planteadas, sobre todo, por los llamados teólogos anticalcedonianos, insistiendo en que son errores contra la Doctrina de Fe aquellas <<opiniones según las cuales la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como persona humana, y por tanto, el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose en manera suma, estaría presente en la persona humana de Jesús. Para Schillebeeckx, por ejemplo, Jesús sería persona humana, una persona humana tan de Dios que podríamos hablar de que en Él se da una identificación hipostática. En la única persona de Jesús tiene lugar la suprema revelación de la divinidad y la máxima apertura de la humano a lo divino. Pero esto es decir sólo que Jesús es especialmente santo, pero no que sea Dios, el Unigénito del Padre, preexistente desde toda la eternidad. Cfr. E. SCHILLEBEECK, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 615. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1983, 174–175. Sobre las explicaciones de SCHILLEBEECK a la Congregación para la Doctrina de la Fe, cfr. Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe al P.E.Schillebeeck, 20.XI.1980, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Documenta inedita Concilio Vaticano secundo expleto edita (1966–1985). Lib. Edit. Vaticana 1985, 194–202, y nota anexa Card. SEPER. Cf. OCARIZ, MATEO SECO, RUESTRA, o.c. 188.

<sup>680</sup> OCARIZ, MATEO SECO, RUESTRA, *Ibid.* Además de A. VON HARNACK (Cfr. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5ª ed, Tubinga, 1931, 20), también han defendido las tesis algunos autores modernos que se han separado de la verdadera fe de la Iglesia (vid. una crítica a estos autores en J. GALOT, *Cristo contestato*, cit., 75 ss. Cf. OCARIZ, MATEO SECO, RUESTRA, cit., 163.

<sup>681</sup> Cfr. la exposición que hace J. A. SAYÉS, ES, pp 97–105.

hombre en el sentido de una identificación de realidades distintas entre las que, sin embargo, se da una distancia infinita. Hemos de pensar en el hombre Jesús como el hombre que, en el ejercicio de su intelecto, se caracteriza por su tendencia al infinito; es la apertura apriórica de la conciencia humana que tiende al infinito. Esta conciencia del hombre Jesús se abre, al mismo tiempo, a la libre autodonación del Padre, de modo que Jesús es la presencia histórica de la palabra última e insuperable, de la autocomunicación de Dios, y en este sentido es el mediador absoluto de la salvación.

K. Rahner se pregunta de qué modo el hombre Jesús es subjetivamente consciente de su propia divinidad. Responde que esa autoconciencia no es una nueva realidad añadida a la unión hipostática, sino que represente el aspecto subjetivo de la misma. La unión hipostática no podría existir sin esa conciencia, ya que es la prolongación natural de la unión hipostática misma en la esfera del entendimiento humano. Por eso, el ego de los dichos evangélicos de Jesús se refiere a la persona del Verbo, en cuanto humanamente consciente de sí mismo.<sup>682</sup>

El ego humano psicológico de Jesús es, la prolongación, en la conciencia humana, del ego de la persona del Verbo. El uno no se opone al otro, sino que se relaciona esencialmente con él. Sin un centro humano semejante de referencia, el Verbo no podría ser consciente de forma humana de las propias experiencias humanas como suyas.

Aunque estas afirmaciones de Rahner tienen un cierto parecido con las de la teología clásica de inspiración tomista (por ejemplo, P. Parente, *El Yo de Cristo*, cit.), son, sin embargo, de muy diversa significación. Nada tienen que ver con la necesidad, postulada por la teología clásica, de un esclarecimiento de saber beatífico y sobrenatural infuso para la autoconciencia humana del Verbo. La divinidad del Unigénito del Padre trasciende la capacidad del entendimiento creado, no es elevado por la luz de la gloria, (que en Cristo, brota connaturalmente de la unión hipostática). Pero Rahner confunde la apertura o trascendencia intelectual al ser en general –mejor diríamos al ser del ente trascendental omniabarcante en sentido clásico captado conceptivamente en la unidad de orden de participación categorial en el ser trascendental, pues el ser en general no existe– con la inmediata apertura atemática a Dios, el Absoluto Ser Trascendente.<sup>683</sup>

---

<sup>682</sup> K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología*, t. II, Madrid 1964, 221–246

<sup>683</sup> Hoy son muchos, por desgracia, los que opinan que es imposible admitir la visión beatífica, intuición directa e inmediata de su divinidad que san Juan parece atribuir a Cristo durante su estancia en la tierra. Los menos negativos se contentan, como Rahner, con hablar de una <<conciencia existencial>> que Cristo habría tenido de la unión hipostática (que no es posible sin la “lumen gloriae” por la trascendencia de lo Infinito divino respecto a lo creatural finito (la humanidad de Jesús). Esa experiencia –dice Rahner– sólo se clarificaría mediante una revelación progresiva en la que se formularía conceptual e inadecuadamente lo experimentado de forma existencial.

Otros autores sustituirán el término <<existencial>> por el de <<mística>> (P. Galot) o conocimiento por connaturalidad por el que percibe de modo atemático su inmediatez con Dios (González Gil). Por consiguiente, será preciso hablar de una <<fe>> propiamente dicha en Cristo. Pero fe acompañada de experiencia.

Es unánime el acuerdo de la Teología clásica –hasta la crisis modernista– acerca de la afirmación de la clara conciencia humana desde el “ecce venio” (Heb 2,10) de la Encarnación de su condición personal de Unigénito del Padre, que se hace Hijo del hombre, como nuevo Adán, solidario de la estirpe de Adán, para restaurar en ella de modo admirable (“mirabilis quam condidisti”) la condición de Hijos de Dios de que el pecado les había privado desde los orígenes (a los hombres que libremente aceptaran el don salvífico por la fe y los sacramentos de la fe, en el misterio de la Iglesia).

Si es verdad que podemos distinguir ciencia de visión, ciencia infusa y ciencia adquirida, con todo, no podemos separarlas: “Por el hecho de no existir más que una sola facultad de conocer, esas tres ciencias no forman más que un único conocimiento total, de la misma manera que dicho conocimiento humano total se une al conocimiento divino en la unidad de un solo agente conocedor que es el Verbo encarnado”. Como hiciera ya

Según Rahner la cristología clásica sólo ha considerado los textos bíblicos que eran fácilmente traducibles en las categorías metafísicas clásicas, perdiendo de vista casi por completo la psicología de Cristo, que “deduce trascendentalmente” a partir de una hermenéutica desmitologizante del Jesús prepascual: un hombre excepcional, sí, pero que duda, rectifica errores, etc., (como el Superstar de la conocida –y lamentable– comedia musical), del que casi nada sabemos con certeza; sin tener en cuenta que era, sí, verdadero, pero no mero hombre.

Aboga Rahner por la construcción de la <<cristología concencial>>, distinguiendo entre lo que llama afirmaciones ónticas y afirmaciones metafísico–gnoseológicas (que llama también onto–lógicas o filosófico–existenciales).

Rahner aplica “a priori” a la cristología sus principios metafísico–gnoseológicos (los que desarrolla en *Hörer des Wortes*, que antes resumíamos (§1). Toda afirmación óntica –sostiene– debe traducirse en una afirmación onto–lógica (o concencial). Según el principio <<ens et verum convertuntur>><sup>684</sup>, la unión substancial de la humanidad con el Logos, siendo como es una determinación de la naturaleza humana misma, no puede ser inconsciente, pues es la máxima actuación óntica que cabe en una criatura. La Encarnación sería algo así como la cumbre de la Creación. En este sentido escribe K. Rahner: cuanto más unida está una persona a Dios, por su ser y por su existir de criatura, tanto más intensa y profundamente alcanza el estado de autorrealización.

“La proximidad y la lejanía; el estar a disposición y la autonomía de la criatura crecen en la misma medida y no en medida inversa. Por eso Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más autónoma, la más libre, no a pesar de, sino porque es la humanidad aceptada y puesta como automanifestación de Dios”<sup>685</sup>.

Aquí late la idea de que la humanidad, llevada a su perfección última, se identifica con Dios, en cuanto –afirma Rahner– Dios sale de su propia subjetividad. (Obsérvese el eco de la “mediación” hegeliana, en su dialéctica infinito–finito, que está en la antípoda

---

en el s. XVII el gran Doctor de Alcalá JUAN DE STO. TOMÁS, la teología francesa de entreguerras estudió de manera convincente la necesaria conexión entre los tres tipos de conciencia como funciones vitales complementarias para hacer posible el ejercicio de su misión reveladora, parte esencial de su tarea salvífica. Las dificultades de conciliación provienen de una concepción unívoca y falsa de los diversos modos de conocimiento de que gozaba Cristo. Si se imagina, en efecto, que cada uno de ellos aseguraba a su pensamiento una aportación idéntica, como una palabra directamente oída o leída nos llegaría también por la radio y por el periódico, o como un escrito puede ser accesible en diversas versiones a un políglota, llegamos a un doblaje o a una triplicación poco inteligible. El “principio de perfección” invocado por la teología para justificar la “triple conciencia” humana de Cristo no sirve más que para fundamentar una especie de lujo. “Si la teología... postula diversas especies de ciencia en Nuestro Señor, las postula como funciones vitales, no como adornos de una naturaleza infinitamente privilegiada” –escribe, por ejemplo, A. VONIER, *La personnalité du Christ*, trad. del inglés. Dourengs, 1951, pág. 88.

He examinado críticamente la opinión de RAHNER, DUCQOC, algunos teólogos liberacionistas, Von BALTHASAR, HENÁNDEZ GIL y otros autores, incluidos los más recientes “postmodernos” (que profesando un total relativismo, rechazan toda pretensión absoluta de un único Mesías, el Unigénito del Padre encarnado en el seno de María “propter nostram salutem”): Cfr. J. FERRER ARELLANO., *Sobre el saber humano de Cristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*. Actas del Simposio int. de Teol. de la Universidad de Navarra 1997. Expongo también en esa monografía las interesantes propuestas de J. MARITAIN (*De la grâce et l’Humanité de Jesuchrist*, París 1969), y de otros AA. que, en continuidad con la tradición patristica y teológica, tienen más en cuenta la condición histórica de la humanidad de Cristo.

684 RAHNER reinterpreta la fórmula de la metafísica clásica –la inteligibilidad o verdad trascendental, que mide y “se impone” a mi inteligencia– en el sentido de la modernidad postcartesiana, que, partiendo de la immanencia del yo –del yo trascendental, a partir de KANT–, afirma que es el “yo” autoconsciente quién pone inteligibilidad o verdad. La autoconciencia sería en RAHNER, previa a la heteroconciencia –al conocimiento objetivo– y su condición de posibilidad.

685 K. RAHNER, “Teología de la encarnación”, en *Escritos de Teología* III, Madrid 1963, 139–158.

de Tomás de Aquino. Sólo forzando el sentido de los textos se puede pretender –como hace Rahner– la convergencia de estos principios con los del Santo Doctor).

De que la Humanidad de Cristo sea perfecta (*perfectus Homo*) y por tanto sea ejemplar supremo para todos los hombres, no puede en absoluto deducirse que la perfección de la naturaleza humana en cuanto tal consista en ser naturaleza de una Persona divina, es decir, como reclamando de algún modo la unión hipostática (que según Rahner es la actuación absoluta de la potencia obediencial del hombre agraciado con el existencial sobrenatural).

Se tiene la impresión de que Rahner afirma de Cristo una verdadera personalidad ontológica humana, distinta de la del Verbo. “Con respecto al Padre –escribe Rahner– el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina a priori, y en una obediencia de la que deriva toda su realidad humana. Jesús, es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia”.

J. A. Sayes dice justamente que “con este planteamiento de los dos sujetos, Rahner sólo puede conseguir la unidad en el plano de la acción. Cuando se pone uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ambos será simplemente la unión de acción, de relación de amor, no pudiéndose decir, entonces, que Jesús es Dios”<sup>686</sup>.

Según Rahner la clásica afirmación de una Persona en dos naturalezas de la fórmula de Calcedonia no puede ser falsa. Sin embargo, visto que esa <<metafísica óptica>> no da razón del carácter mediador de Cristo, ni de su real autonomía humana, se empeña en reinterpretarla elaborando una nueva fórmula cristológica, en términos más <<existenciales>>: ontológicos, es decir, desde los presupuestos propios de su antropología trascendental de raíz kantiana, con connotaciones hegelianas e inspiración herdegergeriana en su ser y su obrar salvífico que pasa precisamente por la muerte como autocompleción de la vida entera y presente en todo su decurso.

Una clara muestra del influjo hegeliano en el trascendentalismo de Rahner es su afirmación de la “coimplicación” de la finitud en lo Infinito, en una suerte de dialéctica del Absoluto.

“Se dice que el Verbo no cambia al crear el mundo ni al asumir la naturaleza humana, sino que el cambio sólo existe en el término de la naturaleza humana asumida; pero esa afirmación debe repensarse. Si el Verbo ha sufrido y muerto sólo en la carne, pero en sí mismo permanece siempre bienaventurado e inmutable como siempre fue y será, ¿dónde estaría la Kenosis del Verbo? Si la solución fuese la comunicación de idiomas –prosigue Rahner–, ¿qué significaría esa comunicación de idiomas, si la verdadera realidad humana, predicada del Logos en cuanto Persona, no lo cambia y por tanto no lo hace nada que El no sería ya sin esa humanidad?”

Según Rahner lo que hace existir la naturaleza humana como diferente de Dios y aquello que la une al Logos se identifican. La diversidad de naturalezas no es, pues, atributo externo y contrario a la unidad, sino un momento interior de la constitución de

---

<sup>686</sup> J. A. SAYÉS, *Jesucristo, ser y persona*, Burgos 1984, 87. Surge siempre el mismo problema: ¿que es lo que constituye a la persona humana en persona? ¿Sus actos, o su ser que le viene dado juntamente con su naturaleza? En el caso de la unión hipostática es el Verbo el que asume la naturaleza humana. No puede, pues, decirse, que sea la obediencia humana aquello de lo que deriva toda la realidad humana de Jesús.

esa unidad, en la cual, unidad y diferencia se condicionan y se refuerzan sin hacerse competencia.

Si la Encarnación es la cumbre específica de la Creación, es posible una investigación a priori sobre Cristo (deducción “trascendental”), partiendo del hombre, para ver qué nos dice sobre el mismo Cristo el hecho de que el hombre sea capaz de conocer este misterio. Tal deducción a priori –partiendo del hombre– no podrá llevar por sí sola al conocimiento de Cristo, por no ser necesaria la Encarnación, pero sí a su posibilidad. El mensaje cristiano evangelizador no tendría otro cometido que la toma de conciencia temática de lo ya conocido atemáticamente en el a priori crístico presente en cada hombre (el “existencial sobrenatural”). Sin un tal a priori trascendental presente en la subjetividad humana, el mensaje histórico de Jesús correría el peligro de ser rechazado como mitológico.

En Cristo podríamos hablar así de dos sujetos. La naturaleza humana de Jesús es una realidad creada, consciente y libre, a la que atribuye una subjetividad creatural distinta de la subjetividad del Logos y situada libremente ante Dios (en obediencia, adoración, etc.) con la distancia propia de la criatura. Y de este modo puede decir Rahner: “Con respecto al Padre, el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina a priori y totalmente su ser entero y en una obediencia de la cual deriva toda su realidad humana. Jesús es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia. En esta entrega, él puede realizar desde Dios aquello que nosotros no podemos en absoluto. Jesús es aquel cuya “situación fundamental” (unidad original de ser y conciencia) coincide con su procedencia plena y radical de Dios y con su entrega a él>>.”

Según eso, Rahner solo parece conseguir, dentro del planteamiento de dos sujetos, una unidad de acción. Cuando se ponen uno contra otro a dos sujetos, la unión entre ellos será simplemente la unión de acción, de relación de amor –de cadencia adopcionista–, no pudiéndose decir entonces que Jesús es Dios. El Concilio de Calcedonia, en cambio, dice taxativamente que uno y el mismo es a la vez Dios y hombre. Hay una diferencia cualitativa entre decir que Dios está unido al hombre Jesús, que actúa en él, y decir que Jesús es Dios. Aunque se diga que esta unión del hombre Jesús con la autocomunicación de Dios es única e irreversible, será siempre una unión de acción, cuando la fe nos exige decir sin ambages que Jesús es Dios.

El concilio de Calcedonia afirma, en efecto, que en Cristo hay un solo sujeto (monosubjetivismo). Rahner defiende, por el contrario, dos centros de actividad en Cristo. Vuelve con ello al planteamiento nestoriano, que fue reprobado por Calcedonia. En Calcedonia no se plantea la unión de un hombre con Dios como dos sujetos de actividad. Cuando dice que el uno y el mismo, el Señor Jesucristo, es a un tiempo Dios y hombre, no entiende que <<un hombre>> sea Dios. No parte de <<un hombre>> como sujeto para referirlo a Dios como sujeto diferente, sino de un único sujeto que tiene una doble condición: divina y humana. Por ello, el concilio afirma rotundamente –a diferencia de Rahner– el es, es decir, que este único sujeto es consustancial a Dios en la divinidad y consustancial al hombre en la humanidad. Es el planteamiento del monosubjetivismo, de un solo sujeto que es, al mismo tiempo, hombre y Dios. Rahner, en cambio, habla de dos sujetos, que el planteamiento propio del nestorianismo.

Teniendo esto en cuenta, cabe –según Rahner– una doble perspectiva en Cristo. Está la perspectiva que parte del Verbo, viendo en el hombre Jesús la autoexpresión del mismo, en cuyo caso la naturaleza humana de Cristo sería el símbolo expresivo –de modo

necesario, “more hegeliano”– del Verbo; no simplemente una librea que el Verbo habría tomado de fuera –idea de sabor mítico, según Rahner–, y la otra perspectiva, que pone el acento en la apertura existencial trascendental que el hombre tiene hacia el infinito, y, en este sentido, Cristo en su humanidad es el hombre que experimenta su propio ser como corroborado realmente por Dios en virtud de su atocomunicación. En esta atocomunicación de Dios al hombre Jesús por la encarnación se decide la salvación del hombre.

El enorme peligro que encierra definir la persona como conciencia es afirmar que, puesto que Cristo tiene conciencia humana, es persona humana.<sup>687</sup> Y, una vez hecha esta afirmación, se concibe la persona humana de Cristo como llena de Dios, de la atocomunicación de Dios. Pero en tal caso ya no se podrá decir que Cristo es Dios, sino que Dios actúa en Cristo, si queremos, de forma definitiva. Este es el caso de Schoonenberg y de Schillebeeckx<sup>688</sup>, que van más lejos que Rahner en la terminología, pero en sustancia dicen lo mismo todos ellos.

En 1972 la Congregación para la Doctrina de Fe salió al paso de las cuestiones planteadas, sobre todo, por los llamados teólogos anticalcedonianos, insistiendo en que son errores contra la Doctrina de Fe aquellas <<opiniones según las cuales la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como persona humana, y por tanto, el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose en manera suma, estaría presente en la persona humana de Jesús. Para Schillebeeckx, por ejemplo, Jesús sería persona humana, una persona humana tan de Dios que podríamos hablar de que en Él se da una identificación hipostática. En la única persona de Jesús tiene lugar la suprema revelación de la divinidad y la máxima apertura de la humano a lo divino. Pero esto es decir sólo que Jesús es especialmente santo, pero no que sea Dios, el Unigénito del Padre, preexistente desde toda la eternidad<sup>689</sup>.

## 2.2.2 La Cristología en el marco de una concepción evolutiva del mundo.

---

<sup>687</sup> Por eso, para evitar el triteísmo, evita hablar de tres sujetos en el misterio trinitario. Rahner identifica sin más a la Trinidad inmanente con su revelación salvífica en la “historia salutis” (Trinidad económica). Aparte de que, dada la absoluta graduidad de ésta última no se puede identificar con aquélla, pues introduciría necesidad en la atocomunicación de Dios, al modo hegeliano, dice que ésta tiene lugar en “tres modos distintos de subsistencia, en los que se da a Sí mismo el Dios único e idéntico”. (*Mysterium Salutis* II, 327. Pero ¿cómo evitar entonces caer en error de signo contrario, el modalismo?. Cfr. la profunda conferencia del Padre P. D. FELHNER sobre *el misterio trinitario en K. Rahner*, en este mismo simposio de Florencia).

<sup>688</sup> Schoonenberg, que reclama para Jesús un centro humano de conciencia y, por lo tanto, una persona humana (o. c., 84–85). Cristo tiene conciencia humana, luego es persona humana (identifica conciencia con persona). Y una vez que se mantiene que Cristo es persona humana, en todo caso se dirá que esta persona está llena de Dios (en el sentido adoptivo) o que Dios obra definitivamente en ella. Por ello termina hablando Schoonenberg de la presencia de Dios en la persona humana de Cristo (o. c., 105).

Digamos también que en la cristología de Schillebeeckx, se habla, por motivos análogos, de una persona humana. Toda persona humana está enraizada en su fondo en Dios creador. Cristo es una persona humana que se sabe especialmente fundada en su misma humanidad como Hijo por el acto creador de Dios Padre. Si toda persona humana se sabe fundada por un acto creador de Dios, la persona humana de Jesús se identifica como Hijo en su misma humanidad por el acto creador de Dios Padre (J. A. SAYÉS, o. c., 106 ss). En términos análogos ha vuelto a escribir su última obra: *L’umanità. Storia de Dio* (Brescia 1992).

Se trata, pues, de una persona humana, creada por Dios, que en su ser creado se sabe fundada como Hijo. Estamos ante una nueva forma de adopcionismo.

<sup>689</sup> E. SCHILLEBEECK, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 615. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1983, 174–175. Sobre las explicaciones de SCHILLEBEECK a la Congregación para la Doctrina de la Fe, cfr. Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe al P.E. Schillebeeck, 20.XI.1980, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita* (1966–1985). Lib. Edit. Vaticana 1985, 194–202, y nota anexa Card. SEPER. Cf. OCARIZ, MATEO SECO, Riestra, o.c. 188.

Dios, actuando desde el principio en la evolución del cosmos, decíamos, ha potenciado la materia, para que desde ella y en ella surgiera el espíritu del hombre. Ya en su obra *El problema de la humanización*, exponía K. Rahner su teoría de la evolución humana.

Dios actúa en el mundo –explica nuestro A.–, como fundamento –causa– trascendental de la evolución, actuando y potenciando las causas segundas intramundanas de orden categorial, impulsando así la creación, desde dentro, para autotranscenderse. De este modo la criatura puede rebasar su propio límite y genera algo distinto y superior como es el hombre. Dios potencia y dinamiza así la creación para que se autotranscenda activamente.

De esta forma Dios crea al hombre entero, y no sólo el alma, desde los prehomínidos, que ven así cómo su causalidad propia queda superada desde dentro por la acción creadora de Dios. Ellos se sitúan en el nivel de la causalidad categorial, mientras que Dios lo hace desde la causalidad trascendental. Así el hombre se eleva por encima de la causalidad biológica de la reproducción, de modo que cuando surge la persona surge algo nuevo, singular e irreplicable. No es preciso, por tanto, recurrir a la causalidad inmediata de Dios para crear el alma, como dice *Humani Generis*, lo cual supondría –afirma falsamente– caer en un dualismo hoy en día inaceptable. Rahner explica de esta forma la hominización (aparición del primer hombre) y la generación de todo hombre por parte de sus padres. Esta posición abre el camino a la práctica negación de la escatología intermedia.<sup>690</sup>

Estas mismas ideas aparecen también expuestas en su obra *Curso fundamental de la fe*, en la que viene a decir lo que no hemos de entender la materia y el espíritu humanos como dos elementos yuxtapuestos, sino que el hombre es una unidad primordial que precede a la distinción de sus elementos. El hombre es espíritu en cuanto está referido al ser en general, y su fundamento uno, llamado Dios. Por ello, el hombre se siente introducido en el misterio absoluto. Pero ese encuentro del hombre consigo mismo en el espíritu se desarrolla inseparablemente en conexión con la materia y lo particular, de modo que el hombre es, en sí mismo, alteridad extendida temporalmente en el proceso evolutivo, entendido de modo parecido a Teilhard de Chardin.

Ahora bien, el magisterio no ha hablado nunca de una creación mediata del alma, sino de creación inmediata. Es metafísicamente imposible que de algo material (que posee partes extensas en el espacio) surja algo espiritual o simple como es el alma. Habría que hablar, más bien, de una discontinuidad, ya que aparece algo nuevo y trascendente, como es el alma, que es simple y que carece de partes extensas. (La GS del Concilio Vaticano II afirma que el alma es irreductible a la materia (GS 18)).

Sto. Tomás advertía que el alma no se puede generar a partir de los padres, porque no se puede dividir y lo explicaba sólo como una creación directa de Dios. Pero, por ello, ni Dios mismo puede sacar el alma de la materia, porque sería negar a ésta y sustituirla por el alma.

La aparición del hombre supone un salto cualitativo en la evolución, hay epigénesis “*novitas essendi*”, aparece el hombre, aparece algo decisivamente nuevo: aparece la inteligencia y la libertad. Tenemos siempre la tentación de pensar que el primer

---

<sup>690</sup> Cfr. J. A. SAYÉS, ES, 168 ss.

hombre fuera medio primate. Pero no es así. Si es hombre, tiene inteligencia. Y no podemos confundir inteligencia con técnica.<sup>691</sup>

No se puede aceptar tampoco que, para salvar la continuidad del proceso evolutivo, se afirme que la materia, en un determinado momento de la evolución, exige la creación del alma. No se puede decir que la creación y la encarnación sean dos momentos de un único proceso, pues con ello se compromete la gratuidad del orden sobrenatural.

De hecho, la creación ha sido realizada en Cristo y para Cristo (Ef 1,1–10; Col 1,19–20) pero la creación tiene lugar por una causalidad eficiente que tiene a Dios como sujeto único (Dz 800) y la encarnación (o la gracia) supone ya, como afirma Rahner, la entrada diferenciada de las Personas divinas en la historia (que él califica como causalidad quasi-formal).

K. Rahner quiere salvar la gratuidad de Cristo, pero al ponerlo como meta y fin de la realidad mundana en cuanto momento interno y necesario de agradecimiento de Dios al mundo, no es posible ya distinguir entre lo natural y lo sobrenatural. Todo es gracia; y, si todo es gracia, nada es gracia.

### 2.2.3. Soteriología rahneriana.

Por la encarnación en el seno de la Virgen y, por ende, la ascensión de la naturaleza humana, el Verbo de Dios se hizo del todo semejante a nosotros, como dice la carta a los Hebreos, menos en el pecado –escribe Rahner en su “Sentido teológico de la muerte– también en la muerte y precisamente en ella. La fe neotestamentaria en la muerte de Cristo es realmente una fe en la semejanza esencial de la muerte del Señor con la nuestra. Pero nuestra muerte es –recordémoslo (1,3)– un proceso que ofrece muchos estratos: acción y pasión, abandono de la forma corporal y apertura a una nueva relación del espíritu con el cosmos, término de una vida biológica y consumación de la vida personal desde dentro, autocompleción personal del entero arco de la vida.

En la doctrina clásica sobre la redención –dice Rahner (ibid)– se hace hincapié exclusivamente en el aspecto de satisfacción de los actos libres de la voluntad humana de Cristo, que si bien son finitos como acciones de la naturaleza humana, espiritual y libre, por razón de la persona divina, cuya dignidad es infinita, tienen valor infinito.

Como el pecado de la criatura libre significa una ofensa infinita de la majestad de Dios, no puede ser reparada por la satisfacción de una pura criatura. Únicamente el Verbo hecho hombre puede, en su naturaleza humana y por razón de la dignidad de su Persona divina, prestar por nosotros esa plena satisfacción. Por eso cualquier acción del Logos encarnado tiene un valor infinitamente satisfactorio.

Ahora bien –objeta nuestro A.–, lo que la Escritura nos dice de la muerte de Cristo no puede ser explicado remitiéndonos a un decreto divino que escogiera la muerte de Cristo entre otros mil actos – por sí exactamente idóneos – por muchas que fueran las razones de conveniencia de la libre decisión de Dios de decretar el holocausto del Calvario – de las que tan ampliamente escribe Sto. Tomás y toda la tradición teológica–,

---

<sup>691</sup> Sobre este tema he escrito ampliamente en *Metafísica de creación y ciencias de la evolución*, Pamplona 2001; *El misterio de los orígenes*, Pamplona (Eunsa) 2001, III parte, y más recientemente en mi otro libro –de inminente aparición– que es más crítico que los anteriores respecto al evolucionismo moderado creacionista *Evolución y creación*, Eunsa, Pamplona, 2012.

para satisfacer, por su valor infinito, a la ofensa infinita del pecado a la majestad de Dios. (Infinita, se entiende, no en sentido subjetivo, como culpa personal, sino objetivo).

Cristo, verdadero hombre, va muriendo su muerte, en cuanto es acción personal suya, a lo largo de su vida. Siendo esto así, se comprende mejor cómo la vida y la muerte de Cristo, aún en su sentido redentor, constituyen una unidad. La vida de Cristo nos redime en cuanto su muerte está axiológicamente presente en toda ella. Por otra parte, toda acción moral del hombre, como disposición de la totalidad de la persona, sólo en la muerte llega definitivamente a su fin interno, que es justamente esa disposición. De ahí se comprende también que, supuesta la ascunción de la carne del pecado y, consiguientemente, de la muerte –“*stipendium peccati*”–, nunca se podrá decir definitivamente que Cristo nos hubiera podido también redimir por otra cualquier acción moral que Dios hubiera aceptado como rescate nuestro. La soteriología clásica aduce sólo razones de suma conveniencia. Rahner, sin embargo, habla de necesidad.

“De ahí que se puede decir con la misma verdad que la obediencia de Cristo es nuestra redención porque es muerte, y que su muerte obra nuestra salud porque es obediencia”. El acontecimiento de la Encarnación, desde su primer origen, debe ser concebido, en efecto, –dice Rahner– no como la ascunción de una realidad cósmica de tipo estático, sino como la ascunción por el Logos de un tiempo, de una historia, en la que la libertad lleva la propia esencia a su perfección hasta su término consumidor: su muerte vivificadora. Es decir, por la esencia misma intrínseca de la Encarnación, acontecimiento ya de por sí formalmente soteriológico, es intentado y asumido aquel único e invisible acontecimiento de muerte y su cumplimiento, la resurrección, que sigue a la aceptación de aquélla por el Padre. La vida del Señor resucitado y exaltado no es remuneración privada por algo que Él hizo en su vida terrena y que sólo tendría <<consecuencias>> que siguen permaneciendo de por sí después de desaparecida la causa, sino la realidad, asumida y aceptada por Dios y liberada y eficaz en su efectividad salvífica respecto a cada uno de los hombres. La significación soteriológica de su vida temporal, asumida por la Encarnación del Logos, alcanza en la muerte su plenitud como compleción definitiva y definitoria. Por eso la muerte del Salvador tiene que desempeñar una verdadera función salvífica permanente en la historia entera de la salvación.<sup>692</sup>

En “Sentido teológico de la muerte”, cit, escribe: “Los que mueren en la fe no son sólo muertos en Cristo porque vivieron en Cristo, sino también porque su morir mismo fue en Cristo. Más aún, podemos decir que la muerte es la culminación de la recepción y operación de la salvación. Basta recordar que la muerte como acción del hombre es el acontecimiento que concentra en la consumación única toda la libre acción personal de la entera vida del hombre”.

---

<sup>692</sup> <<La muerte se hizo vida. Más aún, en ella la condenación visible por los hombres se hizo comienzo visible –en la oscuridad de la fe– del Reino de Dios. Y todo esto, no sólo en el sentido de que la muerte de Cristo operaba estas cosas y eran objetivamente causa de ellas con causalidad moral. La muerte no puede pasarse o experimentarse, de suyo, más que como la visibilidad del vacío y de lo irremediable del pecado, como la oscuridad de la tinieblas eternas, justamente porque el orden sobrenatural en el orden real y en él no tenía que darse la muerte. Cristo mismo, de suyo, tampoco podría pasar por la muerte sino como abandono de Dios. Ahora bien, esa muerte entra en la aceptación obediente del Hijo, y, sin quitarle el terror del abandono divino, se transforma en algo completamente distinto: en la llegada de Dios en medio de este vacío y abandono. (...) Por haber muerto Cristo, y haber penetrado así en lo más íntimo del mundo, esa gracia se ha hecho nuestra. La espantosa caída en la manos de Dios que parece ser siempre la muerte como aparición del pecado, es en realidad el grito del Señor mismo: “En tu manos encomiendo mi espíritu”>>. Sentido teológico de la muerte, cit.

En la muerte acontece pragmáticamente, como decía Eutiquio en 582, lo que místicamente había acontecido en el bautismo y la Eucaristía, puntos culminantes sacramentales de la existencia cristiana: la aplicación justamente de la muerte del Señor. Lo que aquí acontece sacramentalmente se cumple realmente en la propia muerte: la participación en la muerte del Señor... Toda celebración eucarística es esencialmente celebración pascual, no sólo en tanto relación regresiva a un acaecer <<pasado>>, sino como presencia de lo llegado a ser en la Pascua para ser definitivamente en tanto vigencia del acontecimiento mismo. Y en esa perspectiva la fiesta de la Pascua sería solamente una mayor explicación de lo que en el sacrificio eucarístico se celebra en verdadera anamnesis; el acontecimiento único de la muerte y resurrección de Cristo que el mundo físico tuvo naturalmente, un carácter transitorio –cfr. Rm 6, 9; Denz 2297–, que justamente tuvo que pasar verdaderamente para que lo definitivo pudiera venir y quedar; pero que en su realidad auténtica y propia <<queda>> y por eso puede ser <<celebrado>>.693

La soteriología ranheriana –notémoslo bien– nada tiene que ver –pese a algunas coincidencias formales– con la clásica de Sto. Tomás, que sintetiza armoniosa y admirablemente los datos esenciales de la tradición (no sin fundamento ha sido calificado como genio del orden); que, a mi juicio, no ha sido superada. Veámoslo.

El Aquinatense –que supera las evidentes insuficiencias de la doctrina de de San Anselmo sobre la satisfacción (cuya intuición teológica era sustancialmente correcta) – concibe la Redención:

1) como expiación satisfactoria de nuestro Salvador –solidario de la descendencia del viejo Adán con la que forma como “una persona mystica”–, que compensa o repara superabundantemente, con su amor obediente (“ex charitate et obedientia”), a lo largo de toda su vida de entrega redentora –desde el “ecce venio” de la Encarnación hasta el “consumatum est” de su pasión y muerte–, la desobediencia y el desamor del pecado, en tanto que ofensa al “Dios de tremenda majestad” (“aversio a Deo”); y el consiguiente reato de pena (consecuencia de la desordenada “conversio ad criaturas”). Y

2) como meritoria de la gracia salvífica que nos reconcilia con Dios, si la aceptamos como don que puede ser libremente acogido o rehusado. Como nuevo Adán, Jesucristo “recapitula”, como nueva cabeza de su cuerpo místico, a aquellos descendientes del viejo Adán que aceptan libremente, por la fe viva, la obra salvífica del Redentor del hombre en el misterio de la Iglesia, su Esposa –nacida de su corazón traspasado–, llamada a cooperar activamente con su Esposo en la redención del mundo – en su fase aplicativa–, como instrumento universal de salvación.

Ranher, sin embargo, concibe la Redención, en virtud del giro subjetivista y “apriórico” del horizonte trascendental kantiano de su punto de partida –que condiciona su entera teología–, como plenificación de la libertad. El don salvífico irrevocable de la muerte de Cristo, en tanto que libre acción personal de Cristo que recapitula su entera existencia humana, al ser aceptada por el Padre en la Resurrección, queda constituido en aquel Salvador absoluto que espera atemáticamente el hombre caído en el a priori subjetivo de su trascendentalidad ilimitada –o constitutiva libertad trascendental, en sentido heideggeriano– fundamento de su “esperanza trascendental”.

---

693 Cfr. *Escritos*, IV, “Para la Teología de la Encarnación”, 170 ss. Cfr. CFF (último capítulo).

Cristo es el portador absoluto de la salvación que espera y busca el hombre con esperanza apriórica transcendental; pero en sí mismo no es –afirma Rahner– la salvación: tomado sólo como puro hombre particular, él no es en sí mismo la salvación; porque, a causa de la trascendencia ilimitada del hombre, que desborda toda concreción particular y partiendo de la radicalización de esa trascendencia a través de aquello que nosotros llamamos gracia; sólo Dios puede ser nuestra salvación, y esa salvación sólo puede ser constituida a través de la autocomunicación inmediata y definitiva de ese Dios. Pero ese hombre que buscamos es el portador absoluto de la salvación (Cristo), en la medida en que, solidario con nosotros en virtud de la encarnación, a través de su muerte, –aceptada por el Padre en la Resurrección, con lo que forma un mismo misterio pascual, en la plenitud consumativa que acontece por obra del poder de Dios–, él es para nosotros el don salvífico irrevocable por el que Dios ha querido afirmarse a sí mismo como plenitud de nuestra salvación.<sup>694</sup>

Esta soteriología nada tiene que ver con la del Doctor común de la Iglesia que acabamos de resumir. Nuestro A. afirma que en la muerte de Cristo –en tanto que autocompleción de la libertad en la que esencialmente consiste toda existencia humana; también, obviamente, la suya, desde la encarnación – se cumple de modo irreversiblemente victorioso la autocomunicación inmediata de Dios a los hombres. En virtud de la encarnación redentora –consumada en la cruz–, “queda” de algún modo divinizada (como “por contagio”) la entera descendencia de Adán –que sería un nombre colectivo– en el “a priori” subjetivo y atemático de su apertura –libertad– y esperanza transcendental, constitutiva del hombre: tal es el denominado por Rahner “existencial sobrenatural”, con el consiguiente corolario del “cristianismo anónimo”, del que antes tratábamos. La predicación y los sacramentos de la Iglesia, serían, según nuestro A., el complemento categorial de una salvación ya dada, en forma anónima, en el interior del que vive su religiosidad en cualquier tradición religiosa o del ateo que sigue su conciencia con autenticidad. Reduce, así, la función de la Iglesia a mera explicitación de lo ya dado, perdiendo su carácter de mediación causal de la gracia. La predicación de la Iglesia y sus sacramentos quedan así desdibujados.

Ahora bien: la encarnación que culmina en la muerte de cruz es sólo presupuesto de la redención, que realiza Cristo por vía de satisfacción por el pecado y de mérito de la gracia salvífica, a lo largo de todo el arco de su vida redentora, consumada en la muerte de Cruz –desde el “ecce venio” de su ingreso en este mundo hasta el “consumatum est”– que nos reconcilia, si la aceptamos libremente, con Dios. La salvación no se hace efectiva automáticamente “a todos los hombres”, sino “a muchos”; como ha recordado Benedicto VII a propósito de algunas traducciones incorrectas –sin fundamento bíblico ni de tradición– de las palabras consecratorias del Cáliz eucarístico. Es precisa, para su efectiva aplicación inmediatamente salvífica a cada uno de los hombres –potencialmente redimidos– la libre aceptación, mediante la fe con obras, a cooperar a la propia salvación y a la de los demás –lejos de todo individualismo–, en el misterio de la Iglesia. La encarnación redentora misma no es –ni en todo ni en parte– inmediatamente salvífica. (Algunos interpretan la soteriología rahneriana como autorredención)

### CAPÍTULO III.

---

<sup>694</sup> Cfr. CFF, Ibid. J.A. SAYÉS, EC, pp 96–97.

## **LA ESCATOLOGÍA REDUCTIVA RAHNERIANA, ES CONSECUENCIA LÓGICA DE SU PUNTO DE PARTIDA ANTROPOCÉNTRICO.**

La fe en el más allá que propone Rahner no se basa en ninguna certeza de tipo racional (inmortalidad del alma, apariciones de Cristo resucitado alcanzadas por un encuentro sensible con Él...). Se trata de una esperanza que nace más bien –nos dice el “fideísta” Rahner– de la experiencia vivida del anhelo de la definitividad del hombre entero que incluye la resurrección.

Respecto a la Resurrección de Cristo, fundamento de nuestra fe en la vida eterna, escribe Rahner<sup>695</sup>:

“Al hablar de resurrección hemos de eliminar la representación que se suele hacer como revivificación de un cuerpo material y físico. La constatación del sepulcro vacío como tal no atestigua el sentido de la resurrección. No se puede hablar de apariciones como una experiencia sensible, pues el resucitado no pertenece al ámbito de una experiencia sensible profana normal. La resurrección es otra cosa: es la permanente validez real de la historia humana concreta por parte de Dios y ante Dios. El hombre sabe que va a morir, y busca tras la muerte una consumación; una existencia que, tras la muerte, no sea una perduración de anhelo que caracteriza la vida humana en un tiempo nuevo que nunca acaba y que sería un curso vacío, sino un entrar en lo definitivo. Es una esperanza de la definitividad del hombre entero, que incluye la resurrección. Este es el horizonte trascendental que nos permite comprender la resurrección de Cristo. Pues bien, lo que nosotros escuchamos a los discípulos de Cristo es la experiencia trascendental de la resurrección de Cristo. Los detalles que describen esa resurrección (sepulcro vacío, apariciones) son detalles plásticos de la experiencia de que Jesús vive. Experimentan que Jesús en su pretensión de salvador absoluto, ha sido aceptado por Dios, quedando confirmado como el profeta escatológico. Es la pretensión de que hay en él una nueva cercanía de Dios y de que en él está la última palabra de Dios”.

Cristo ha logrado, tras la muerte, “la ratificación por Dios de su vida como permanentemente válida y como pretensión de ser el Salvador absoluto, y a ese acontecimiento acceden los discípulos por la fe” sin fundamento en acontecimientos históricos. (Ibid). Esto “suena” a fideísmo típicamente modernista.

### **3.1 Hermenéutica de las declaraciones escatológicas.**

El Antiguo y el Nuevo Testamento, así como la doctrina eclesial –escribe nuestro A.–, “dicen muchas cosas acerca del futuro, acerca de lo que una vez llegará a ser, sobre la muerte, sobre el Purgatorio, sobre el Cielo, sobre el Infierno, sobre la Parusía de Cristo, sobre un nuevo cielo y una nueva tierra, sobre los últimos días, sobre los signos por los que se reconocerá la venida y el retorno de Cristo. La escatología cristiana habla de un futuro del hombre en cuanto hace afirmaciones sobre la futuricidad y el futuro del hombre en relación con todas sus dimensiones”.

“Hay, en efecto, una escatología que hace afirmaciones sobre el hombre en tanto él es persona libre, en tanto es la esencia concreta, espacio-temporal y corporal, en tanto

---

<sup>695</sup> Valga como ejemplo significativo, CFF 313 ss.

es siempre el individuo, el singular, el inconfundible; y hay una escatología que hace afirmaciones sobre el futuro de la humanidad, del mundo en general, en tanto este mundo para el cristiano es concebido de antemano como el entorno de un espíritu trascendental, cuyo mundo circundante coincide con la realidad en general”<sup>696</sup>.

La escatología cristiana no es para Rahner sino –como ya expusimos en la Introducción de éste estudio– recapitulación y cumplimiento definitivo –y definitorio– de toda su Antropología teológica que culmina en la Cristología, en tanto el hombre es espíritu libre, creado y agraciado por la comunicación de Dios mismo como futuro absoluto del hombre. Propiamente la escatología no es, por lo tanto, algo adicional a ambas disciplinas teológicas, sino su trasposición a modo de plenitud, de lo que es el hombre tal como lo entiende el cristianismo: como el que alejándose de su presente actual existe hacia su futuro.

A partir de aquí se desprenden ya algunos principios hermenéuticos<sup>697</sup> teológicos (1) y bíblicos (éstos últimos no los desarrolla el autor, sólo los insinúa) (2), para entender rectamente la escatología cristiana.

1. El principio “teológico” fundamental hermenéutico para una recta comprensión teológica de las afirmaciones escatológicas es –según nuestro A.– que “son la traducción al futuro de lo que el hombre como cristiano experimenta en la gracia como su presente. En efecto, el hombre no puede entender su presente sino como el nacimiento, el devenir y la dinámica de un futuro”.<sup>698</sup> Él entiende su presente en tanto lo comprende como arranque, como apertura de un futuro. Si queremos leer rectamente las afirmaciones escatológicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, hemos de advertir que, por la esencia del hombre, éstas son consecuencias necesarias de la experiencia del presente cristiano. No es que proyectemos algo en el presente desde un futuro, sino que proyectamos hacia su futuro nuestro presente cristiano en la experiencia del hombre consigo y con Dios, en la gracia y en Cristo.

La protología, es decir, la doctrina del comienzo del mundo y del hombre, habla de acontecimientos históricos, pero no es –según Rahner– un reportaje de lo sucedido anteriormente ante testigos oculares, sino una declaración “etiología” sobre el comienzo como necesario fundamento de esa realidad que se experimenta en el presente en cuanto la propia situación de salvación o perdición. Por eso dicha protología se hace más rica y se esclarece más a medida que avanza la historia de la salvación. Lo mismo debe decirse de la escatología, esto es, la doctrina teológica de las postrimerías. La escatología cristiana no es un reportaje anticipado sobre los fenómenos de los acontecimientos futuros. Más bien es la proyección de la cosmología cristiana, de la antropología y la Cristología, que constituyen e interpretan nuestro presente en la historia de la salvación, hacia el estado de consumación del hombre.

El hombre en tanto cristiano sabe de su futuro lo que sabe de sí mismo y de su redención en Cristo por la revelación de Dios (un ya, pero no más allá del presente). Su saber de los éjata no es una comunicación adicional a la antropología dogmática y a la cristología, sino exactamente su trasposición al modo de la plenitud.

No debemos leer, por consiguiente, estas afirmaciones escatológicas como reportajes anticipativos de un futuro que está por venir. Con ello se enreda casi a la fuerza

---

<sup>696</sup> *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas* ET, IV, 696.

<sup>697</sup> *Ibid.*, ET, IV, 411–439.

<sup>698</sup> Cfr. 1–1 de este estudio.

en problemas y dificultades en lo que respecta a la credibilidad y carecen de peso existencial en la vida cristiana, que es de confiada espera de un futuro que no podemos conocer sino en cuanto proyección del presente.

Rahner ve aquí la diferencia entre escatología real y apocalíptica como un tipo determinado –no cristiano, según él– de utopía teológica. La escatología cristiana hace afirmaciones sobre el futuro del hombre. Las afirmaciones escatológicas son la traducción del futuro de lo que el hombre como cristiano experimenta en la gracia como presente y se refieren proyectándolo al futuro a la consumación de su deseo de lo definitivo. En la apocalíptica, por el contrario, encontraremos reportajes o relatos anticipados de lo que ocurriría en el futuro (la trompeta, los ángeles, el fin del mundo, etc).

Según L. Boff en el cristianismo, la utopía apocalíptica se convierte en topía. Siguiendo a Rahner, afirma que los novísimos (cielo, infierno, purgatorio y juicio), “no son realidades que comenzarán a partir de la muerte, sino que ya ahora pueden ser vividas y experimentadas, aun cuando en manera incompleta. Comienzan a existir aquí en la tierra y van creciendo hasta que en la muerte se dé su germinación plena”.<sup>699</sup>

Boff entiende la muerte como muerte total, y la resurrección, siguiendo a Boros, no como la vuelta a <<la vida de un cadáver, sino como la realidad exhaustiva de las capacidades del hombre cuerpo–alma>>. Por ello, el hombre resucita simultáneamente en su morir y en el fin del mundo, porque <<la muerte significa para la persona el fin del mundo>>.700.

## **2. La interpretación histórico–crítica de la Escritura –la controversia de la “desmitologización”– opina nuestro autor que afecta de modo especial a las afirmaciones escatológicas. Para saber a qué se refieren propiamente y hasta qué punto pertenecen a una proposición de fe.**

Rahner desarrolla un criterio hermenéutico para distinguir (si bien nunca del todo adecuadamente) en las declaraciones escatológicas entre lo que es en ellas la cosa propiamente mentada y lo que no es sino esquema de representación. Ahora bien, es evidente que la imagen de la antigüedad contrasta –desde la Edad Moderna– con la visión y con las opiniones del hombre actual a propósito del mundo y su futuro.

El hombre tiene que hablar siempre en imágenes y semejanzas y puede hacerlo sin reservas, pero un hombre de épocas anteriores expresaba su escatología con el material intuitivo que le brindaba su situación espiritual e histórico social. Es preciso descubrir el contenido esencial inspirado con aquellas imágenes antiguas que contrastan con nuestra visión del mundo para expresarlo en categorías adecuadas a la actual situación cultural.

Por ejemplo, si leemos en San Pablo que Cristo vuelve al son de la trompeta del arcángel, o –en el apocalipsis sinóptico– que los hombres son congregados por los ángeles y divididos en grupos, los buenos y los malos, los cabritos y las ovejas; si la tradición

---

<sup>699</sup> “Hablemos de la otra vida”, *Sal Terrae* (<<Alcance>>, 3), Santander 1978, 224 pp. Ha alcanzado ya la novena edición.

<sup>700</sup> Leonardo Boff hace suya la teoría rahneriana de la *pancosmicidad*, cuando describe la nueva condición de la corporeidad después de la muerte, que nos recuerdan ciertas afirmaciones teilhardianas, que Boff conocía bien, pues sobre Pierre Teilhard de Chardin había publicado sus primeros trabajos, en la década de los sesenta. Véase el libro de L. BOFF, *O Evangelho do Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis, 1971. Cfr. I. SARANYANA, *Escatologías latinoamericanas*, XXII simp. int de Teol, *Escatología y vida cristiana*, Pamplona 2002, 97 ss.

posterior desplazó luego este acontecimiento al valle de Josafat, etc., no hay duda de que todo ello son imágenes que quieren decir algo muy esencial y auténtico, pero debe ser interpretado como material representativo, propio de la esfera imaginativa cambiante de expresión necesaria en las afirmaciones escatológicas conservando su contenido.<sup>701</sup>

### **3.2 Muerte y escatología intermedia. Purgatorio.**

Nuestro A. no acepta que se hable de la inmortalidad del alma separadamente del cuerpo. El fideista Rahner postula (se trata de un postulado de estilo kantiano) que el yo humano, en la muerte, se desprende del cuerpo que va al sepulcro (y no resucita), y –en sus obras primeras– adquiere ahí una nueva corporalidad por su relación nueva con el cosmos que denomina pancósmica.<sup>702</sup>

#### **3.2.1 La muerte como final y como acción personal, compleción definitiva del tiempo, acontecimiento del hombre entero, espíritu y materia.**

Ya expusimos la teoría de la muerte como acción–pasión que propone nuestro A. Volvemos ahora sobre el tema –verdaderamente capital en su antropología teológica– en la perspectiva de los Novísimos. Rahner ha negado que sea posible una definición de la muerte<sup>703</sup>, y por ello, al referirse a la separación entre el alma y el cuerpo que se opera en la muerte, ha señalado que se trata de “una descripción clásica de la muerte desde el punto de vista teológico”, porque desde el punto de vista filosófico le resulta “oscuro el concepto de separación” entre ambos. Esta posición, depende de una antropología platonizante, de inspiración heideggeriana, que en el fondo supone cierto menosprecio de la materia, en contraposición a la doctrina católica, que asume decididamente lo material del hombre, según la afirmación de Pieper: “la interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal”.<sup>704</sup>

<<En la muerte habría que entender que el alma, que hasta ese momento informaba un cuerpo concreto y a través del cual mantenía una relación con el cosmos, adquiere una nueva relación con él. Entonces el alma, que había sido durante la vida terrena la forma del cuerpo, en cuanto que este es una parte del universo material, por la muerte deja de estar limitada en su relación con el mundo por la parcialidad material de su cuerpo, y empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una forma más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo. En otras palabras, supuesto que el alma continúa teniendo alguna relación con el mundo material, cuando por otra parte de de informar un cuerpo concreto, entra por ello justamente en mayor cercanía y más íntima relación con el fondo de unidad del mundo, fondo más difícil de aprehender, pero muy real, en el cual todas las cosas se hayan trabadas y en que, aun antes de su mutua interacción, se comunican>>. <sup>705</sup>

---

<sup>701</sup> T. IV, *Hermeneítica*, 411 ss.

<sup>702</sup> Cfr. supra, 1.3.

<sup>703</sup> Cfr. *Sentido teológico de la muerte.*, 19.

<sup>704</sup> J. PIEPER *Muerte e inmortalidad.*, 50.

<sup>705</sup> *Sentido teológico*, cit. Ibid., 25.

Según Rahner, en el más allá no existe el tiempo –sin más matices– sino consumación de lo definitivo en el momento de la muerte. Con esto se compromete claramente la escatología intermedia en pro –al modo protestante– de una resurrección en el momento de la muerte que no tendría lugar en la parusía del Señor. Es una perspectiva ampliamente difundida hoy en día. Puesto que el alma tiene por medio del cuerpo una relación para con la unidad material del mundo, no podrá su “separación” del cuerpo significar sin más la supresión de esa relación, de tal modo que entonces fuese el alma sólo ultramundana. Rahner afirmaba en sus primeras obras que el alma humana llega en la muerte a una mayor cercanía y habitud interior para con el fundamento material de la unidad del mundo, resultándole así posible repensar de nuevo la determinación histórica del mundo por medio de los “muertos” (santos, purgatorio, etc.).

La separación del alma y del cuerpo no es –según él– separación total con la materia del cosmos. La realidad humana espiritual de Cristo adquiere por la muerte una relación abierta, real y ontológica con el todo del mundo en su unidad, una unidad que subyace a su diversidad en el tiempo y el espacio. El mundo como la resultante de todas las cosas particulares que influyen en el hombre, es condición y supuesto previo de las posibilidades de decisión para las personas espirituales. Pero recordemos que la unión substancial del alma con la realidad material, llega hasta lo más profundo de la misma realidad (según esta teoría de la pancosmicidad del alma que sigue a la muerte como acción que recapitula la vida entera a modo de consumación). Ahora bien, la realidad de Cristo fue consumada por la muerte y en ésta se incorporó a ésta unidad del mundo. Así se convirtió en una determinación, en un principio interno del mundo entero y, consiguientemente, en un elemento existencial previo de toda la vida personal. Esto quiere decir concretamente que el mundo como todo y como espacio del obrar personal de los hombres se ha hecho diferente del que sería si Cristo no hubiera muerto. Quiere decir, consiguientemente, que se han abierto posibilidades para el obrar personal de los otros hombres, de naturaleza real ontológica, que no se hubieran dado sin la muerte del Señor, por la que su realidad humana y la gracia definitivamente ratificada con libertad humana precisamente por esta muerte, se convirtió en determinación del mundo entero. Así interpreta Rahner el “sentido” del descenso a los infiernos, deshistorizándolo como hecho salvífico (no hacerlo sería utopía apocalíptica, en el sentido negativo que debe ser desmitologizado).

Cristo se derramó, digámoslo así –dice nuestro A.–, sobre el mundo entero en el momento que por la muerte se quebró el vaso de su cuerpo y se convirtió, aún en su humanidad, en lo que era ya realmente por su dignidad: en el corazón del mundo, en el centro íntimo de toda realidad creada. Así comprenderíamos mejor este hecho radical: queramos a o no, digamos sí o no, en nuestra vida espiritual personal siempre tenemos que ver con esta profundidad última del mundo que Cristo tomó al bajar por la muerte a lo más hondo del mismo. La muerte de Cristo ha creado una situación de salud de todos los espíritus que por su corporeidad pertenecen al mundo.<sup>706</sup>

Más tarde, cuando asumió, tan decididamente como acriticamente, la concepción evolutiva del mundo, Rahner abandonó el concepto de pancosmicidad, pero convencido

---

<sup>706</sup> “La doctrina de la causalidad instrumental física de la humanidad de Cristo para la gracia de todos los hombres después de Cristo podría, según Rahner, ser aplicada aquí. La humanidad de Cristo estaría además en relación inmediata, aunque sólo instrumental con la gracia operada por Dios en el hombre. En este caso, la teoría por nosotros expuesta explicaría mejor cómo la humanidad de Cristo puede entrar, por su operación, si se admite en relación con todos los hombres en virtud de la relación del alma separada del propio cuerpo con la totalidad del mundo en su unidad”. *Sentido teológico de la muerte*, cit.

que la escatología intermedia no pertenece a la fe, terminó por negarla. De este tema tratamos en el epígrafe siguiente.

**3.2.2 Negación progresiva de la escatología intermedia. “La muerte pone fin al hombre entero” que pasa del tiempo a la eternidad a través –no después– de la muerte. Importancia teológica de distinción correcta entre tiempo sucesivo, tiempo discontinuo (evo) y eternidad. Ambigüedad acerca del Purgatorio.**

“Debe evitarse la impresión –escribe nuestro A.– de que tras la muerte la realidad del hombre es transformada en una manera de existencia, continuación lineal de su temporalidad empírica, como si, hablando con Feurbach, se cambiaran sólo los caballos y se siguiera viajando, o sea, como si continuara la dispersión peculiar y apertura indeterminada, vacía, determinable siempre de nuevo de la existencia temporal. No, en este sentido la muerte pone fin al hombre entero. Quien hace simplemente como si el tiempo durara más allá de la muerte del hombre y como si el “alma” perdurara en este tiempo, de modo que surgiera un tiempo nuevo, en lugar de que los tiempos queden superados en lo definitivo, ése se enreda hoy en dificultades insuperables de pensamiento y realización existencial en relación con lo significado realmente en el cristianismo. Un tiempo tejido hasta el infinito en su curso vacío y que camina hacia lo siempre nuevo, anulando sin cesar lo antiguo, propiamente no es concebible e incluso es más terrible que un infierno.

La realidad –dice Rahner– es que el tiempo se hace la eternidad como su propio futuro maduro. Eternidad no es una forma largamente duradera de puro tiempo, sino una manera de la espiritualidad y libertad realizadas en el tiempo. Hemos de aprender a pensar en forma no intuitiva y desmitizante, diciendo en consecuencia: a través de la muerte –no después de ella– existe lo definitivo, hecho en la existencia libremente temporalizada del hombre.

La experiencia de eternidad escatológica que el hombre hace en la historia llega a la consumación de lo definitivo. Escribe Rahner:

“El hombre hace en la historia la experiencia de lo eterno en la medida en que en el amor vive el resplandor de un misterio inagotable, en la medida en que prefiere la autenticidad moral al cinismo, en la medida en que no pierde la fidelidad ni en la misma muerte, en la medida en que opta por la verdadera bondad ante la aparente inutilidad de su esfuerzo. Con todo ello acaece algo eterno y el hombre se experimenta como sustraído al tiempo. La revelación, lo que hace entonces es decirle al hombre objetiva y temáticamente que ese deseo de eternidad tiene efectivamente una consumación en lo definitivo. La palabra reveladora lo lleva por primera vez a una experiencia objetivada, refleja y valerosa de su posible eternidad, en cuanto revela la eternidad llena y real”.<sup>707</sup>

La eternidad lleva la temporalidad del hombre a la consumación definitiva en la muerte. Esta consumación puede ser: bien –dice nuestro A.– en la apertura al sí a Dios como un llegar ante Dios en su inmediatez y cercanía cara a cara, o bien en el encierro definitivo contra Dios, pues no se puede negar la posibilidad de la pérdida definitiva del individuo. (CFF, último capítulo).

---

707 CFF 509.

En qué medida –se pregunta Rahner– tal diferencia de fases, que resulta de la estructura plural del hombre, en virtud de la cual se distingue entre escatología singular y general, cae todavía de algún modo bajo categorías temporales, de modo que allí pueda hablarse aún de un devenir “después” de la muerte, constituye una pregunta que podemos dejar planteada y que no está decidida en la doctrina dogmática auténticamente definitiva del purgatorio, sobre la diferencia que se da entre la consumación personal del individuo en la muerte y la consumación conjunta del mundo y la glorificación del cuerpo... Por tanto, si no puede impugnarse un estado intermedio en el destino del hombre entre la muerte y la escatología colectiva, cabe cuestionar en qué sentido y grado pueden aplicarse aquí categorías temporales, bien sea como inevitable modelo de representación, bien sea como un auténtico callejón sin salida.<sup>708</sup>

Rahner, quizá por contagio de la teología protestante, se refiere en estos textos con ambigüedad a la escatología intermedia que – tal es al menos mi interpretación– termino negando, como consecuencia lógica de su negación de toda duración sucesiva –no tempórea, por supuesto, en eso tiene razón– después de la muerte.

Desde comienzos de nuestro siglo la teología protestante ha intentado dar razón de la vida eterna o vida perdurable prescindiendo de la subsistencia del alma, cuando no negándola expresamente. El resultado ha sido, no podía ser otro, la evaporización de la realidad escatológica intermedia. Para Barth, la muerte situaría al hombre en la eternidad, en esa otra dimensión de la cual no se puede ni juzgar, ni siquiera hablar, desde nuestra dimensión temporal. Así quedaban puestas ya las bases para el ulterior desarrollo de la teología protestante por las vías de la “muerte total” (Ganztod), de la “resurrección de la muerte” (o la muerte como resurrección), y de la “resurrección de todo el hombre” (no de la carne), entendida esta resurrección a modo de una especie de re–creación. En tal contexto doctrinal no puede hablarse ya, como resulta obvio, de sobrevivencia después de la muerte.

Rahner desconoce el término medio entre el tiempo continuo y la eternidad – propio del alma separada– que la tradición teológica denomina *evo*,<sup>709</sup> por lo que no se podría hablar de una escatología intermedia, sino de consumación de lo definitivo en el momento de la muerte. Con esto parece asumir la doctrina protestante, de la “muerte total y resurrección total” en el momento de la muerte como paso a la eternidad, que no tendría lugar en la *parusía* del Señor. Es una perspectiva ampliamente difundida hoy en día,<sup>710</sup> quizá también por influencia del prestigio de nuestro A.

El Magisterio de la Iglesia ha defendido siempre que la escatología cristiana posee dos fases: la escatología del alma, que comienza en la muerte del individuo, y la escatología final, que implica también la resurrección del cuerpo y que tiene lugar con la venida última del Señor. El documento de 1979 de la Congregación de la Fe y el

---

<sup>708</sup> El A. se pregunta (cfr. CFF, 509) si en la representación católica de un “estado intermedio”, que a primera vista parece tan anticuada, podría haber un punto de apoyo para avenirnos mejor y de forma más positiva, con la doctrina –tan difundida como cosa obvia en las culturas orientales– de la “metempsicosis”, de la “reencarnación”, por lo menos bajo el presupuesto de que tal reencarnación no puede entenderse como un destino nunca suprimible del hombre, como un destino que en forma temporal se continúe sin fin.

<sup>709</sup> Duración sucesiva de actos espirituales discontinuos –mórulas– que en la conciencia psicológica se experimentaría como una duración más o menos prolongada (como cuando se habla de “años de purgatorio”). La tradición atribuye a los Bienaventurados un doble nivel de conocimiento: “visio in Verbo” –la visión beatífica, que participa de la eternidad, que es inefable e incommunicable– y la “visio extra Verbum” por ideas intuitivas infusas –connaturales a los ángeles, pero no al hombre– por las que se comunican entre sí y con los viadores. Son los llamados respectivamente, “visio matutina” y “visio vespertina”, medida esta última por el tiempo discontinuo

<sup>710</sup> J. A. SAYÉS, ES, 288.

Catecismo (362), recuerdan la doctrina dogmática del Lateranense V, que definió la inmortalidad del alma, y la bula de Benedicto XII la escatología intermedia.

No es fácil concebir desde nuestra experiencia de viadores el modo de obrar del alma humana después de la muerte, que no es lo mismo, aunque contiene cierta semejanza con la de los espíritus puros, ángeles buenos y malos. Es un tema que ha sido “*crux philosophorum*”, ya desde el pensamiento griego.

Santo Tomás se encuentra en evidente dificultad al tratar el tema del alma separada. ¿Cómo es posible que subsista separada una forma que no agota toda su especie? ¿cómo puede individualizarse una forma cuya esencia consiste en animar un cuerpo, si ya no hay tal cuerpo? Es la gran aporía que Aristóteles dejó irresuelta. El Angélico apela al poder omnipotente de Dios, que conserva en su subsistencia el alma separada. Tal intervención de Dios no es de carácter sobrenatural –entendiendo por sobrenatural lo que supera toda naturaleza creada o creable, y no es ni exigitivo, ni consecutivo, ni constitutivo de tal naturaleza–; sino de carácter natural; es decir, un concurso especial de la Omnipotencia divina que sostiene en el ser al alma separada. La subsistencia del alma separada es, por consiguiente, algo natural –por creación– en el alma; pero constituye una propiedad distinta de la inmortalidad y no fluye naturalmente de ella (Ratzinger).<sup>711</sup>

En la escatología intermedia el alma en espera de la resurrección pasa del tiempo continuo a una duración diversa: el evo, propia de una sucesión discontinua de actos de amor y conocimiento.

Alfaro, por ejemplo, hablando de una visión beatífica, dice que el hombre no pierde toda sucesión de actos, una transición de potencia o acto, un movimiento, pues es la movilidad radical pura de la criatura. Y, sin esta movilidad, el hombre se identificaría totalmente con Dios perdiendo su autonomía de criatura. Ratzinger distingue claramente –en su conocido tratado de escatología– el tiempo físico del antropológico o evo; en el alma separada queda la marca de la historia y no pierde toda relación con ella.

La Iglesia, consciente de la alta dificultad especulativa inherente a los temas de la escatología intermedia, ha explicitado cuidadosamente –saliendo al paso de los errores actuales– la doctrina de la fe sobre la supervivencia y subsistencia del alma separada, en dos proposiciones de la Carta, citada, del 79:

“La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor considerada, por lo demás, como distinta y

---

<sup>711</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, cit., Los teólogos enseñan comúnmente– cfr. R. GARRIGOU LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, Madrid 1960, 235–, que siendo preternatural el modo de ser del alma separada del cuerpo (ya que el alma está hecha para animar su cuerpo), ésta tiene también un modo de obrar preternatural; y sostienen también que recibe de Dios, en el instante de la separación, ideas infusas semejantes a las de los ángeles, de las cuales puede servirse sin el concurso de la imaginación (I, q. 89, a. 1).

El uso de las ideas infusas es difícil, porque son, en cierto modo, demasiado elevadas para la inteligencia humana, que es la última de todas y que tiene por objeto proporcionado a ella la última de las cosas inteligibles en la sombra de las cosas sensibles. Estas ideas infusas son, por decirlo así, demasiado altas, como las concepciones metafísicas para un espíritu no preparado: o como un arma gigantesca para un adolescente: el joven David prefería la honda a la armadura de su rey.

De aquí se sigue que las almas separadas se conocen naturalmente las unas a las otras, aun cuando menos perfectamente que los ángeles. Por las ideas infusas que han recibido, no conocen solamente lo universal, sino también lo singular, por ejemplo, las personas dejadas en la Tierra, las cuales tuvieron relaciones especiales con ellas, bien por lazos de familia o de amistad, bien por una misteriosa disposición divina. La distancia local no impide estas relaciones que no provienen de los sentidos, sino de las ideas infusas (loc. cit., aa, 4 y 7).

aplazada con respecto a la condición que los hombres tienen inmediatamente después de la muerte”.

“La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo yo humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra alma, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque Ella (la Iglesia) no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos”.

“La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos”. (Una vez más los dogmas marianos son ayuda para sortear errores doctrinales que promueve la antigua serpiente).

Como puede deducirse de una atenta lectura de este documento, la Iglesia no acepta así como así la herencia de los pensadores griegos. De entrada rechaza el dualismo platónico, que consideraba que sólo el alma sería verdaderamente el hombre, de forma que el alma en el cuerpo constituiría una situación antinatural para el hombre, que sólo alcanzaría su verdadera condición humana por medio de la muerte. También se aparta del monopsiquismo aristotélico, para el que, como se sabe, el nous –principio del conocer y del querer– que carecería de toda comunidad fisiológica con el cuerpo, sería lo divino en nosotros.

La positiva inmaterialidad del alma, es decir, su espiritualidad, exige su subsistencia después de su muerte. Sin embargo, no implica necesariamente una subsistencia individualizada después de la muerte, en el sentido de que subsistan tantas almas cuantos hombres murieron. También quedaría garantizada con una subsistencia única, común a todos los hombres. Aristóteles fue claramente consciente de tal dificultad y no pudo resolver lo que se ha llamado la “aporía aristotélica”: que lo que era diverso en los distintos hombres y era el fundamento de los distintos “yoes” humanos, podía ser al mismo tiempo lo mismo en todos los hombres. Por ello, precisamente, la Iglesia salió al paso de las ideas neo-aristotélicas de Pomponazzi, en 1513, definiendo la multiplicidad de las almas humanas inmortales.

Ni el alma encarcelada en un cuerpo, ni la “máxima aporía” del sistema aristotélico podían dar razón del hombre, que se nos aparece en la Sagrada Escritura como una criatura, salida de las manos de Dios unitaria y dual al mismo tiempo. La Iglesia –al custodiar y explicar a las categorías bíblicas (si se nos permite la expresión), es decir, al dualismo antropológico bíblico. Esto fue también lo que pretendió Santo Tomás, cuando interpretó a Aristóteles, no sin corregirle. No se olvide que Santo Tomás no fue propiamente aristotélico pues, aunque tomó muchos elementos de Aristóteles, después los recompuso según su propia síntesis. Averroes, el Comentador del Estagirita por excelencia, fue mucho más genuinamente aristotélico, llevando hasta su culminación el sistema del Corpu es aristotélico: por ello Averroes concluyó que el intelecto (tanto agente o activo como paciente o material) era único para toda la humanidad (C.G.II, 73 y 75).

Por otra parte, la carta del 79 –nótese– evita el uso del término “persona” referido al alma separada. No lo evita porque ponga en duda que el alma separada sea sujeto de

atribuciones, puesto que está claro que el alma separada es consciente y que goza de voluntad, sino porque “persona” según la tradición filosófica clásica, de la cual es testigo Santo Tomás, no sólo significa sujeto de atribuciones sino principalmente “aquello que es lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional”. Y resulta obvio, como expresamente lo recuerda el Angélico, que el alma separada es algo imperfecto: “El alma separada es una parte de la naturaleza racional, es decir, humana, pero no es toda la naturaleza humana racional, y por ello, no es persona”.

Cuando el alma se separa del cuerpo deja de existir el hombre –la persona– y el cuerpo del hombre vivo deja de existir en cuanto tal, porque recibía el “esse” por el alma que ya no lo informa. El alma, en cambio, arrastra tras de sí, mejor dicho, consigo misma, el “esse” que antes tenía, que posee ya como algo propio. No hay duda de que el “eese” del alma separada es el mismo que tenía antes unida al cuerpo, y que, por consiguiente, no ha habido nueva creación, porque la dependencia que guarda el alma separada con relación al cuerpo que tuvo es un signo de que el “esse” es el mismo.

Además del sí a Dios que conduce a la bienaventuranza eterna –escribe Rahner–, se da también, según la fe de la Iglesia, el Purgatorio, que implica la “maduración personal, integrando plenamente en sí la decisión fundamental positiva que el hombre hizo en la historia”, que explicaba, en sus primeras obras, por “el contrachoque con el mundo, en virtud de su desarmonía experimentada en la vinculación pancósmica que sigue a la muerte”, que continúa, ya en armonía, tras la resurrección. El cuerpo glorificado sería “la expresión de la cosmicidad permanente que ya no se pierde”. Ahora bien, este proceso de purificación que implica el Purgatorio, supone una sucesión de actos hasta completar la santidad requerida. En ello se basa la posibilidad de ofrecer sufragios por los muertos. Pero Rahner, en la medida en que niega el tiempo discontinuo, está implícitamente suponiendo la instantaneidad de la purificación en el momento final de la vida.

Ruiz de la Peña, influido por la teología de Rahner, interpreta el Purgatorio no como un estado o proceso de purificación, sino como un instante purificador debido al encuentro con Dios. La purificación, más que extensiva, es intensiva y podría ser bien entendida como una purificación intensiva e instantánea desde la experiencia revolucionaria del encuentro con Cristo.<sup>712</sup>

Pero sin admitir una sucesión de actos en el más allá, el hombre se confundiría panteísticamente con Dios. Sólo Dios carece de sucesión y de tiempo, porque posee un ser inmutable e infinito. En Dios no hay tiempo. recordemos a este respecto que la tradición ha hablado del tiempo –discontinuo– de los ángeles (evo).

Si la Iglesia mantiene la escatología de las almas, es porque sabe que la escatología de los cuerpos tendrá lugar al final de la historia. Nunca la Iglesia ha pensado

---

712 RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 321. “Pero esta perspectiva tiene grandes inconvenientes: 1) El purgatorio no es aún el encuentro de visión con Cristo, el cual podría, ciertamente, acelerar el proceso de conversión; 2) no encaja con la convicción que tiene la Iglesia, en su intercesión por los difuntos, de que estos están necesitados de nuestras oraciones no sólo en el momento de morir (no se reduce la oración a una oración por los moribundos) sino en todo un proceso que dura; 3) la idea de la purificación ultraterrena ha de ser análoga a la del proceso de justificación que se da en la vida terrestre. Si esta se concibe como un proceso, no menos la consolidación y perfeccionamiento de la misma tendrá que ser también un proceso. Por ello, nos parece más consecuente la idea de H. KÜNG cuando, hablando asimismo del Purgatorio como un instante (cf. *¿Vida eterna?*, Cristiandad, Madrid 1983, 235–236), postula que la oración de la Iglesia por los difuntos se convierta por una oración por los moribundos. Pero la Iglesia no lo hace ni lo hará, porque siempre ha tenido conciencia de que reza no sólo por ellos, sino por los difuntos que han pasado ya el umbral de la muerte”. (J.A. SAYÉS, ES, 150).

–interpretando la revelación bíblica– que se resucite con una corporeidad diferente de la que va al sepulcro y en el momento de la muerte. La fe de la Iglesia habla de una resurrección final de nuestros cuerpos, los que ahora tenemos. Ello implica, por tanto, la escatología intermedia de un elemento espiritual y no corporal.

El Cardenal Ratzinger afirmó que “la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer”.<sup>713</sup> Los defensores de la antropología unitaria caerían en una concepción platónica de la historia. El realismo cristiano de la resurrección de los cuerpos, es un tema que paradójicamente es olvidado por los llamados enemigos del platonismo, que es en realidad en lo que caen: en un cierto docetismo al despreciar el cuerpo real con el que hemos vivido y luchado en esta vida. Una nueva corporalidad en el momento de la muerte (que no se sabe bien qué es) y que deja el cadáver en el sepulcro, supone caer en una espiritualización del cuerpo propia del gnosticismo. La fe cristiana implica una identidad básica (dentro de la transformación) con el cuerpo con el que hemos vivido, del mismo modo que el cuerpo eucarístico de Cristo es básicamente el mismo que nació de María.<sup>714</sup>

### 3.4 Juicio, Infierno, Cielo.

Según Rahner –recuérdese– deben interpretarse las afirmaciones escatológicas del Antiguo y del Nuevo Testamento a partir del principio hermenéutico que distingue entre contenido y forma de expresión; entre lo propiamente afirmado en forma no intuitiva y el modelo de representación. Y, en consecuencia, deben ser leídas las frases de Jesús sobre el último juicio y su desenlace (y también p. ej., sobre Judas, en el sentido de que debe contar con la posibilidad de una perdición definitiva). Puesto que Dios llama a todos con su propio nombre, y que todo hombre se halla en el tiempo ante el Dios que es salvación y juicio, cada persona es –consecuentemente– un hombre de la eternidad.

La eternidad como fruto del tiempo es –afirma Rahner– un llegar ante Dios, 1) o bien en la decisión absoluta del amor a Él, a su inmediatez y cercanía, cara a cara, 2) o bien en el encierro definitivo de sí mismo frente a Dios, que conduce a las tinieblas ardientes de la privación eterna de Dios. El hombre es el ser que, en su historia, todavía en curso, debe contar absoluta e insuperablemente con esta posibilidad de una consumación definitiva en el “no a Dios de la libertad culpable”, que acarrea la condenación.

“En la doctrina del infierno sostenemos la posibilidad de una condenación definitiva para todo individuo .en cada caso para mí–, pues de otro modo no se daría ya la seriedad de una historia libre”.

“Pero esta apertura en el cristianismo no es necesariamente la doctrina de dos caminos de igual rango, los cuales están ante un hombre que se halla en el cruce; más bien esa apertura de una posible consumación con libertad en la condenación, se halla en un plano subordinado junto a la doctrina de que el mundo y la historia universal en su conjunto desembocan de hecho en la vida eterna de Dios”. (CFF, Ibid)

Sabemos en fe cristiana y en una esperanza incommovible que la historia de la salvación, a pesar del dramatismo y de la apertura del hombre particular, considerado en conjunto para toda la humanidad, tiene un desenlace positivo por la propia gracia

---

713 J. RATZINGER, *Escatología*, 153.

714 Cfr. J. A. SAYÉS, ES, 185.

poderosa de Dios. Mas sobre el desenlace del individuo en la perdición definitiva no podemos ni tenemos que decir sino que el hombre, que se mueve todavía en la historia, y por primera vez ahora realiza su libertad, debe contar seriamente con tal posibilidad, sin que él, en una anticipación de una doctrina teórica positiva de la apocatástasis –de una salvación universal– pueda suprimir indiscretamente la condición abierta de su historia individual de la salvación.

Pero en virtud de la antropología y escatología cristianas, en una interpretación seria y cauta de la sagrada Escritura y de sus afirmaciones escatológicas, no estamos obligados a afirmar –afirma Rahner, con razón–, que sabemos con seguridad que para determinadas personas la historia de la salvación como historia de la perdición termina efectivamente en la condenación absoluta. Por eso, en cuanto cristianos, no tenemos que considerar el cielo y el infierno como afirmaciones de igual rango de la escatología cristiana. (No hay una especie de canonización al revés, como dice C. Pozo). (cfr. ET, IV, 425)

Rahner, que había afirmado en sus primeras obras –como acabamos de comprobar–, que “la predicación acerca del infierno debe descubrir al hombre de hoy toda la seriedad en la pérdida de la salvación que le amenaza, seriedad que él ha de aceptar de lleno sin contar marginalmente con una apocatástasis”,<sup>715</sup> más adelante (cfr. vol 15 de sus “Schriften”) cambió de parecer; y llegó a rechazar la realidad del infierno incluso como autoexclusión, es decir, como la situación de aquél que rechaza el perdón de Dios.

Dice Rahner, en efecto, –yendo más lejos que Von Balthasar en su conocido y polémico ensayo sobre el infierno, en el que defendía que podemos mantener la esperanza universal de salvación–, que “cabe esperar la salvación definitiva de todos los hombres como si fuera un dato real. “El cristiano cree en la bondad infinita y en la verdadera voluntad salvífica de Dios y ha recibido de Jesús la promesa del reino victorioso de Dios que vendrá a través de la acción de Dios y no como resultado de la buena voluntad humana. Por eso el cristiano espera una redención universal y una culminación bienaventurada de la historia”.<sup>716</sup>

La Escritura –escribe Rahner– describe en mil imágenes el contenido de la vida bienaventurada de los muertos en el cielo, como quietud y paz, como banquete y gloria, como un estar en la casa del Padre, como reino del dominio eterno de Dios, como comunidad de todos los bienaventurados consumados, como herencia de la gloria de Dios, como día sin ocaso, como saciedad sin tedio. A través de todas las palabras de la Escritura presentimos siempre una misma cosa: Dios es el misterio simplemente. Y por ello la consumación, la cercanía absoluta respecto de Dios mismo es también misterio inefable, al que nosotros nos encaminamos y que encuentran los muertos, que, como dice el Apocalipsis, mueren en el Señor.

Dios ha de ser precisamente el futuro absoluto del hombre. Él, y sólo Él, permanece para una antropología cristiana, y en consecuencia para una escatología que no es ninguna apocalíptica, el misterio inabarcable, que debe venerarse en silencio. Por eso “nosotros, como cristianos, no hemos de hacer como si conociéramos familiarmente el cielo. Esta consumación absoluta sigue siendo un misterio que hemos de venerar en silencio desprendiéndonos, por así decir, de toda imagen ante lo inefable”.

---

<sup>715</sup> K. RAHNER, *Infierno*, en *Sacramentum mundi.*, 3, 906.

<sup>716</sup> *Schriften zur Theologie*, 15, 14.

“Incluso allí donde conocemos como somos conocidos y contemplamos rostro a rostro lo contemplado, amado y alabado es y seguirá siendo el eterno misterio que como tal se entrega al corazón y con ello no se empequeñece, sino que se hace más incomprensible y devorador; por todo ello, la *theologia viatorum* tiene que llegar a ser necesariamente una iniciación a la experiencia del misterio por antonomasia, aunque desde luego el misterio que se ha hecho próximo”.<sup>717</sup>

Confieso que esta descripción del cielo no me resulta nada ilusionante.

### 3.5 Escatología colectiva.

Son muy escasas sus afirmaciones sobre los acontecimientos del fin de la historia salvífica. No trata de la Ascensión ni de la Parusía como hechos salvíficos, sino como dimensiones salvíficas de la Resurrección del Señor, aceptada en la fe, en la medida en que encaja en la espera trascendental al Salvador absoluto que vence definitivamente a la muerte, sin apoyos en hechos históricos.

Es cierto, como dice Rahner, que no ha llegado todavía la fase final del Reino, que se manifiesta en la victoria de Cristo sobre el cosmos y la muerte. Y que, consecuentemente, no se ha realizado aún la salvación definitiva. Pero no quiere ello decir que no posea el alma humana en la escatología intermedia entre la muerte y esa fase final –que acabó por negar– la bienaventuranza, antes de la resurrección final. El conocimiento sensible es condición en la tierra de todo conocimiento intelectual, pero no es causa del mismo. Puede, por tanto, subsistir el alma después de la muerte, y conocer y amar, pues pervive sin el complemento del cuerpo, esperando que en el gozo de Dios participe también el cuerpo propio tras la victoria final de Cristo sobre la muerte. La plenitud del gozo en la escatología intermedia se refiere al objeto contemplado: Dios en sí mismo; no a la plenitud del sujeto que contempla.

Como justamente ha señalado H. de Lubac, el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación (el “todavía no”) respecto a la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu – que llevará a su pleno despliegue y fructificación las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe –; separación que sólo cesará cuando se complete el número de los hermanos. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la Parusía, cuando el número completo de los elegidos esté corporalmente glorificado, en un universo transfigurado, en el que “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15, 30).<sup>718</sup>

Los bienaventurados “esperan”, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación escatológica de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo (Ef 1,

---

<sup>717</sup> Discurso del doctorado honoris causa, Madrid 1975, cit.

<sup>718</sup> I Cor 15,28. Santo TOMÁS no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en *C. Gentes* (IV, c.50) que "el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina", en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III 8, 3, 2. : "Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi". Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, (Ed. Encuentro), C. IV, 81 ss.

10)719. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica<sup>720</sup> por una nueva comunicación del Espíritu, que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redonda en la redención – transformación – del cuerpo (cfr. Rm 8), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos.

Rahner asume acriticamente la concepción evolutiva del mundo (desde el átomo hasta Cristo, punto omega de la evolución), a la manera de Teilhard; y supone que la gracia actúa también en otros mundos, <<entonces podemos acercarnos a la idea de que el cosmos material, cuyo sentido y fin es de antemano la consumación de la libertad, llegará a desembocar (transformado) a través de varias historias de libertad, que no acontecen sólo en nuestra tierra, en la comunicación consumada de Dios mismo a este mundo material y espiritual a la vez>>.721

Estas afirmaciones de Rahner me evocan fantasías gnósticas de Teilhard de Chardin y de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel.

Después de la resurrección de los muertos, en la Parusía del Señor, Cristo rey ejercerá su señorío universal directamente y con un pleno esplendor divino sobre el mundo transfigurado. El tiempo histórico de nuestro mundo habría sido ya redimido y llegado a su fin por el “anuncio de la muerte del Señor hasta que venga”: los elegidos habrán entrado en la plenitud de la gloria con la “redención del cuerpo”<sup>722</sup>; la duración de la materia transfigurada habrá pasado a la condición del espíritu, es un tiempo discontinuo como el de los angeles. Habrá entonces pleno ejercicio, absolutamente total, de la realeza de Cristo glorioso, participada, “miro ordine”, por la sociedad de los santos, sobre el mundo y sobre la Iglesia que serán ya una sola cosa. Ya no habrá ejercicio del poder judicial universal, propio de su realeza, porque habrá tenido lugar el Juicio final; y será Dios todo en todo, una vez vencidos el dolor y la muerte, después de haber puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies, en la nueva y celestial Jerusalén “ubi pax erit, unitas plena atque perfecta”, en un incesante cántico nuevo de glorificación a Dios en el que participará toda la creación.<sup>723</sup>

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS

---

719 Cfr. H. De LUBAC, *o.c.* p. 101.

720 Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid BAC, 2 ed., 1992.

721 CFF, 511.

722 Rom. 8,23. Cf. J. MARITAIN, *De la grace et de l'Humanité de Jésuschrist*, cit, 178.

723 Cfr. S. AGUSTÍN, *Tract. 26 in Ioan.*, sub finem. El documento "sobre libertad cristiana y liberación", del entonces Cardenal Ratzinger aprobado por Juan Pablo II, describe así la justicia del Reino consumado: "La Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo, que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación... En la nueva Jerusalén que esperamos con ansia, "Dios enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, por que todo esto es ya pasado" (Apoc. 21,4). La esperanza es la espera segura de "otros cielos nuevos y otra nueva tierra, en la que tiene su morada la justicia..." La espera vigilante y activa en la venida del Reino es también la de una justicia perfecta para los vivos y los muertos, para los hombres de todos los tiempos y lugares, que Jesucristo, constituido Juez spremo, instaurará. Esta promesa que supera todas las posibilidades humanas, afecta directamente a nuestra vida en el mundo, porque una verdadera justicia debe alcanzar a todos y debe dar respuesta a los muchos sufrimientos padecidos por todas las generaciones" (*Libertatis conscientiae*", S. C. para la doctrina de la fe, de 22-III-86, nn. 58 y 60). Sobre este tema escribe interesantes reflexiones la luminosa Encíclica de BENEDICTO XVI, aparecida un mes después de la conclusión de este Simposio de Florencia sobre Karl Rahner, "Spe salvi" (30-XI-2007, nn. 42-44).

1/ La influencia de K. Rahner ha sido especialmente extensa e intensa antes, durante y en el postconcilio, hasta hace algún tiempo; que coincide, significativamente, con la actual crisis de la “modernidad postcartesiana”, de la que Rahner es un brillante epígono.<sup>724</sup> De hecho parece que, pese a lo que vaticinaban sus admiradores, ha decaído en los últimos decenios notablemente el interés por su obra. Sí positiva ha sido su capacidad de incitación a superar rutinas y abrir nuevos horizontes, no puede afirmarse, a mi juicio, que su influjo haya sido –pese a sus positivas contribuciones en no pocos sectores del saber teológico–, beneficioso, en conjunto, para el avance de la teología. (Quiero decir, de modo directo; pues sus obras han supuesto un revulsivo –lo digo también como testimonio personal–, que ha contribuido no poco, de modo indirecto, a avanzar en la buena dirección). Hago esa apreciación más por los “a priori” metafísico–antropológicos que vehiculan y reducen el horizonte de su pensamiento teológico –que ha ido gradualmente degenerando en un sistema cerrado y “a priori” que desvirtúa, a mi juicio, la palabra de Dios–, que por sus desarrollos, que son, en ocasiones, brillantes y acertados, y manifiestan un gran talento.

2/ En lo que se refiere a su Escatología, el reduccionismo del giro subjetivista de su metafísica transcendental del conocimiento, inspirada en Kant, condiciona su inteligencia del misterio de Cristo, concebido como la plenitud no rebasable del dinamismo del hombre como espíritu en el mundo y como potencia obediencial: no pasiva, sino como apertura dinámica a la autocomunicación cuasiformal e inmediata al misterio de Dios Trino, Salvador absoluto. A El –al “misterio”– tiende atemáticamente, de modo anónimo, todo hombre; el cual es concebido como “el que alejándose de su presente actual, existe hacia el futuro”, como futuro absoluto. “Sólo sabemos de los novísimos lo que sabemos desde el hombre, del redimido y asumido por Cristo y por la gracia, que espera en el presente el absoluto salvador futuro escatológico”.

Según él, hay que reinterpretar las afirmaciones escatológicas de la Escritura, a) con una lectura en clave desmitologizante, y b) asumiendo el horizonte reductivo del giro subjetivo de la modernidad postcartesiana, con el consiguiente cambio radical de perspectiva. Así entendidas, no nos ilustran acerca del futuro en sí mismo –“como un reportaje de anticipación, que sería apocalíptica utópica no cristiana”, nos dice–, sino –exclusivamente– como la traducción al futuro a modo de consumación de lo que experimentamos en la gracia del presente. “Sólo sabemos de los novísimos – reitera una y otra vez, con evidente reduccionismo– lo que sabemos de nuestro presente salvífico”, de modo existencial: en la fe que espera su consumación, como esperanza trascendental “apriórica”, en un futuro absoluto.

3/ Rahner no conoce un estado intermedio entre tiempo y eternidad. En su huída de toda concepción dualista concibe al hombre como espíritu inseparable del mundo material. La relación pancósmica que sigue a la muerte –que es pasión y acción de libre autorrealización del espíritu (que es, no tiene libertad)–, fue abandonada más adelante por el A. y habla sólo de eternidad como consumación definitiva de la temporalidad. Una eternidad que puede ser de cercanía salvífica o de rechazo y perdición. De cercanía cara a cara a Dios cuando el amor –sustraído al tiempo– de aquél que vive el resplandor del misterio inagotable, se consume en cercanía absoluta –cara a cara– del misterio crecientemente incomprensible y devorador de Dios Trino, que encuentran los que mueren en el Señor –todo lo contrario del “de claritate in claritatem” paulino–. O bien una

---

<sup>724</sup> El relativismo postmoderno del “pensiero devole” no es tanto una repulsa del pensamiento postcartesiano, sino una manifestación de la agonía de inmanentismo subjetivista que de él derivan. Habría que calificarlo, más bien, de “tardomoderno”

eternidad de perdición definitiva posible del individuo en su encierro definitivo contra Dios. No de la humanidad en su conjunto, pues la cumbre escatológica de la comunicación histórico-salvífica de Dios en Cristo, es irreversiblemente victoriosa. Más adelante habló de una redención universal llegando a negar la realidad del Infierno, aún como autoexclusión. El Purgatorio –como maduración personal de la decisión fundamental positiva en la historia, sería, a su vez, con esos presupuestos, ininteligible, a no ser que fuera instantáneo, como dice alguno de sus discípulos.

Tras la temporalidad de la tierra no advendría una perduración no tempórea, sino eviterna del alma separada –como propone la Escatología de Tomás de Aquino–, sino la eternidad. Se acerca así, en definitiva a la teoría de la muerte total de numerosos teólogos protestantes, que pareció asumir plenamente, como no pocos teólogos católicos de su órbita de influencia, en sus últimos escritos, en contra de la declaración de la carta de 1979 de la CDF.

4/ Una característica de Rahner es el complejo de que el hombre moderno rechaza como míticas las intervenciones divinas. De ahí su propensión a limitar al máximo la intervención de Dios en la historia (desde arriba, diríamos), como intentando explicar lo más posible desde sus energías propias intramundanas (desde abajo); con una especie de obsesión de ahorrar energías divinas.<sup>725</sup> Todo se explica por las causas segundas o categoriales. Lo trascendental actúa sólo como término asintótico del dinamismo del espíritu que se autorrealiza –con la gracia crística (existencial sobrenatural) – entendido como libertad trascendental.

5/ Hemos podido también comprobar un cierto fideísmo. La filosofía de la religión rahneriana afirma que la apertura trascendental al ser en general es, ella misma, conocimiento atemático de Dios misterio infinito, con la consiguiente negación de la necesaria mediación de la inferencia analógica causal del Ser Trascendente a partir del ser trascendental del ente participado. Rahner niega –como buen nominalista de estirpe Kantiana– la participación categorial en el “ser del ente” trascendental que funda el conocimiento analógico de la existencia y la esencia de Dios, Aquél que es por Sí mismo.

También en Teología fundamental es fideísta; pues en ella priman los motivos subjetivos al modo modernista (los únicos válidos, al parecer, para nuestro A.): en nuestro tema, la espera del salvador absoluto implícita en la transcendencia al hacia donde inabarcable del misterio como futuro absoluto. Pero no podemos deshistorizar el cristianismo. La resurrección de Cristo, fundamento de nuestra fe, es un acontecimiento que ha tenido ya lugar, pues ha dejado huellas en la historia. La parusía –acontecimiento también histórico, que pondrá fin a nuestra historia, de la que es consumación–, que coincidirá con la transformación final del cosmos, será también acontecimiento histórico que pondrá fin a nuestro “eon”. Ahora bien: el mismo Señor nos invita a escrutar los signos de los tiempos que acontecen en la historia, que no son meros reportajes anticipados míticos. Entre ambos acontecimientos hay un “tiempo” sucesivo (continuo para vivos y discontinuo – o evo- para los muertos), hasta que llegue la consumación del Reino con la venida última delo Señor, cuando se complete el número de los elegidos, y Dios sea todo en todos –concluida toda escatología intermedia–, en la eternidad de la Jerusalén celestial descrita en el Apocalipsis de San Juan.

---

<sup>725</sup> Se ve en su teoría sobre la Inspiración de la Escritura y sobre la institución de los Sacramentos desde la misma Iglesia, como condición de posibilidad para su autorrealización. Es llamativo que no trate de la Ascensión de la humanidad del Señor y de la Parusía como acontecimientos histórico-salvíficos. Parece concebirlas como formas de expresión simbólico-míticas. Todo concluye con la Pascua interpretada reductivamente.

6/ Nuestro A. cede más de lo debido en la deshistorización de los Evangelios por un uso, acríptico y no teológico, de los métodos histórico-críticos. Rahner no era escriturista, pero asume hermeneútics reduccionistas de la exégesis racionalista de cuño bultmaniano de sus colegas y colaboradores, como W. Thusing, antes citado. El Jesús prepascual tendría conciencia temática muy limitada, si bien progresiva, de su Filiación Natural. Experimenta dudas, rectifica errores... De lo contrario –nos asegura–, no sería hombre intra-histórico, como lo es el Cristo prepascual.

Es cierto que una teología renovada ha de poner más atención a la existencia histórica de Jesús de Nazaret, superando las deficiencias de que adolece gran parte de la especulación cristológica del pasado, menos sensible a la dimensión histórica de la condición humana que la de la cultura actual: pero sin abandonar sus logros y riquezas, como tantos han hecho sin el debido control de las fuentes teológicas con una hermenéutica adecuada. Ha de recuperar, en especial, la dimensión histórica de la vida humana de Jesús en su estado de kenosis, el aspecto personal de sus relaciones con Dios, su Padre, en obediencia y libre sumisión, y finalmente, el motivo soteriológico que constituye el fundamento de su misión mesiánica. Esta vuelta y esta mirada renovada al Jesús real de la historia someten a la teología de su psicología humana de su conciencia y conocimiento objeto de nuestro estudio a una cierta revisión. Es preciso prestar más atención a los misterios de su vida, felizmente recuperados en el nuevo catecismo oficial de la Iglesia Católica, muy rico en la mejor teología bíblica<sup>726</sup>. No es ese el camino que sigue Rahner, que preconiza una exégesis reductiva racionalista que no está en continuidad con la tradición viva de la Iglesia,<sup>727</sup> que afirma que Jesús es “*verus, sed non solus homo; simul viator et comprehensor*”.<sup>728</sup>

Como Paul Ricoeur afirma acertadamente, para captar a fondo el sentido de las parábolas evangélicas, es necesario reconocer que Jesús es el Mesías.<sup>729</sup> Es decir, el enfrentamiento con el texto bíblico necesita, además del empleo de los métodos adecuados para hacer una primera penetración en las circunstancias históricas, lingüísticas, psicológicas, etc., contemplarlo con unas claves hermenéuticas de lectura – desde una precomprensión de fe teológica y eclesial– que trascienden a los métodos, evitando los a priori filosóficos.

“No es –escribe Ratzinger– la exégesis la que engendra la filosofía, sino la filosofía la que engendra la exégesis”. De ahí la necesidad de partir de una precomprensión basada sobre las certezas de la fe (Cfr, La interpretación bíblica en la Iglesia, de la PCB, 1993, I, III, D, 1 y 1º). Así, la <<Dei Verbum>> enseña que para obtener <<el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente, al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe (n.12d). Sólo con ese presupuesto noético es factible discernir y controlar el uso de los métodos –de cuáles (desde luego no el bultmaniano), y de qué modo– que tienen un carácter meramente

---

<sup>726</sup> Los misterios de su infancia, vida oculta, tentaciones, bautismo y transfiguración, de la agonía en el huerto y del grito en la cruz, de su conciencia de la mesianidad y filiación, de su conocimiento e ignorancia, de su oración y confianza en Dios, de su entrega a su misión y de su obediencia a la voluntad del Padre, de su libre autoentrega y del “abandono” en las manos de su Padre. Cf. DUPUI, *Cristología*, trad, ed. Verbo divino, 1997.

<sup>727</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, RATZINGER, et al., *L'Exegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato, 1991.

<sup>728</sup> Véase mi estudio *Sobre la inteligencia humana e Cristo. Examen de las nuevas tendencias*. VV. AA “Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la Teología”. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, Euns, 1998, 465-518. .

<sup>729</sup> Cfr. P. RICOEUR, *The Bible and Imagination*, en O. Betz *The Bible as a Document of The University*, Scholar Press, Chicago 1981, 54–58)

instrumental, para alcanzar el genuino sentido bíblico inspirado por Dios (en sus diversas y complementarias inflexiones), ya precontenido en el “sensus\_fidei”, que transmite la tradición viva de la Iglesia.<sup>730</sup>

“La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia a estudio histórico-crítico de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis mística, mis predecesores lo aprobaron decididamente”. (n.7). Bien entendido que todos y cada uno de los métodos no son sino instrumentos parciales útiles, algunos incluso indispensables, a la hora de realizar la tarea exegética. Pero ninguno, ni la suma de todos es la Exégesis. El método histórico-crítico no puede pretender el monopolio. Debe tomar conciencia de sus límites y de los peligros que lo amenazan. Debe tenerse en cuenta si el desarrollo reciente de hermenéuticas filosóficas, pero sobre todo la Tradición bíblica y la Tradición de la Iglesia, que deben ser el horizonte de la precomprensión creyente, que evita lamentables reduccionismos en la interpretación bíblica.

7/ La reinterpretación del dogma de Calcedonia en categorías existenciales “modernas” –ontológicas –en la terminología concencial rahneriana– no ónticas –las propias de la metafísica objetiva precrítica de la escolástica, que no pierde ocasión de descalificar–, propuesta por Rahner en su *Cristología concencial y evolutiva* “desde abajo”, es, a mi juicio, desafortunada y llena de ambigüedades doctrinales. Pero, es, además, “epigonal”. La modernidad ilustrada en la que se inspira, está en trance agónico de extinción –en acelerada fase de derribo– desde el advenimiento del relativismo postmoderno nihilista, (que brota –dicho sea de paso– de la misma línea de pensamiento que ha tomado conciencia de sus contradicciones). Sus características son bien conocidas<sup>731</sup>: irracionalismo, fin de la metafísica y de la historia, el asfixiante relativismo del “pensiero devole” de tan irritante superficialidad, la disolución de lo humano en el cosmos.

Esta situación está pidiendo a gritos volver los ojos al evento sapiencial de los grandes doctores de la Iglesia, en especial de Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, que dieron origen a dos fecundas tradiciones teológicas (sin olvidar al

---

<sup>730</sup> Antes del documento de la Pontificia comunión bíblica de 1993 (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*), muchos autores se habían planteado la cuestión siguiente: ¿son separables las puras técnicas investigativas aportadas por los métodos, de un lado, y los presupuestos filosóficos, sociológicos, confesionales, etc., que impregnan en sus orígenes dichos métodos, de otro? No pocos respondían que, en teoría, parece que sí, pero en la práctica es muy difícil tal discernimiento. Incluso un buen sector se adhería a considerar que <<no hay método inocente>>, en el sentido de que, al menos en su origen y en el desarrollo de muchos de sus propugnadores, los métodos se habían aplicado en mayor o menor dependencia de tales presupuestos. La Pontificia Comisión Bíblica, –escribe J. CASCIARO (“El método histórico crítico en la interpretación de la Biblia”, en *Scripta theologica*, 27 (1995) 131–9) se ha situado en una posición que recuerda a una especie de bautismo como hicieron de Aristóteles, Alberto Magno y Tomás de Aquino. *Mutatis mutandis*, podemos estar ante una circunstancia semejante a la recepción del aristotelismo por parte de la Filosofía y Teología cristianas del siglo XIII, en lo que se refiere al uso en la exégesis de los diversos métodos histórico-críticos, en sus aspectos técnicos, depurando el inmanentismo y el relativismo de la exégesis racionalista, con el consiguiente rechazo “a priori” de la dimensión sobrenatural de la historia bíblica y del carisma de inspiración de los hagiógrafos.

Un ejemplo de uso inteligente, desde una precomprensión de fe, de esos métodos, nos propone Benedicto XVI en su “Jesús de Nazaret”, guía segura para una exégesis que nos muestra el Jesús histórico de los evangelios. Nos pone en guardia ante la desmitologización de Bultmann, que en este A. equivale a “deshistorización”, pues depende de presupuestos de raíz existencial heideggeriana, que dejan la Biblia, que es historia de salvación, sin contenido.

<sup>731</sup> Una buena descripción del fenómeno postmoderno, –cuyo origen no es otro que la crítica a los “siete pilares básicos de la modernidad” –que concluye invitando a volver los ojos a TOMAS DE AQUINO y al personalismo cristiano integrado en sus principios inspiradores– puede verse en E. FORMENT, *Modelos actuales del hombre*. Curso del Escorial de Julio de 1995. Cf. *Verbo* 323–4 (1996) 241–277. Recoge su autor la bibliografía esencial sobre la postmodernidad (a lo que cabe –sin peligro de equivocarse– augurar corta vida, dado su carácter “anti-natural”, a contracorriente de la natural y óptica apertura del hombre peregrino del Absoluto, al Dios de la alianza salvífica (según aquello de Pascal: “el hombre sobrepasa infinitamente al hombre”).

beato Juan Duns Escoto, Suárez, etc.), que están llamadas a enriquecerse mutuamente en fecunda simbiosis, sin perder por ello su identidad, como reclamo de un sano pluralismo teológico. Un pluralismo de complementariedad dialógica, no dialéctica de contrarios “more hegeliano” (a la que, como observa el Catrenal Siri, propende nuestro A.). Una complementariedad de aproximaciones al misterio de Cristo que nos transmite la tradición apostólica, “in lumine fidei sub ductu Ecclesiae”, mediante la Escritura leída en la Iglesia, explicitada y profundizada por una reflexión teológica especulativa bajo la guía sapiencial de una metafísica realista, sin adherencias de antropología trascendental Kantiana inmanentista, que obturan la vía de la trascendencia ontológica al “ser del ente”, que nos remite, por inferencia causal, al Ser trascendente imparticipado e infinito (Aquél que es, YHWH: Ex 3: 15), Creador del orden de participación finita en el ser. Sólo ella es capaz de asumir cuanto de valioso –que no es poco– ha emergido de la proteica modernidad, como puede comprobarse –por poner un ejemplo– en el personalismo contemporáneo, dialógico y relacional, de inspiración bíblica<sup>732</sup>; que coincide con la metafísica prendida en el uso espontáneo de la inteligencia, connatural a quienes han tenido la inmensa fortuna de evadirse de los “ídolos de la tribu”.

## ÍNDICE DE MATERIAS.

### PRESENTACIÓN Y SUMARIO.

#### CAPÍTULO I

#### LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN, COMO "INCARNATIO IN FIERI".

##### I. INTRODUCCIÓN.

##### II. LAS MISIONES DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU COMO LAS DOS MANOS DEL PADRE QUE TODO LO RECAPITULA EN CRISTO POR LA FUERZA DEL ESPÍRITU.

A. TEOLOGÍA Y ECONOMÍA TRINITARIAS. 1. *Las dos manos del Padre en la Creación.* 2. *Las dos manos del Padre en la historia de la salvación: la doble misión del Hijo y del Espíritu que recapitula la humanidad caída bajo la capitalidad del Nuevo Adán.*

B. OPERACIONES *AD EXTRA* Y MISIONES TRINITARIAS. 1. *Elevación sobrenatural y misiones trinitarias.* 2. *El doble movimiento de la alianza salvífica en las misiones trinitarias.*

##### III. LAS TRES FASES -EN SU DOBLE MOVIMIENTO, DESCENDENTE (DE DIOS

---

<sup>732</sup> Para una amplia información sobre él, cf. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, Pamplona 1998; Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996. Entre nosotros son ejemplares las contribuciones de X. ZUBIRI, Julián MARIAS, y Leonardo POLO.

AL HOMBRE) Y DE RETORNO (DEL HOMBRE A DIOS)- DE LA DOBLE MISIÓN DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU EN LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA SU CONSUMACIÓN FINAL.

A. VERBUM INCARNANDUM. 1. *La antigua alianza como encarnación antes de la Encarnación.* 2. *Las teofanías del Verbo en el Espíritu en el Antiguo Testamento, y el doble movimiento de la Alianza.* a/ El movimiento descendente (synkatabasis) -de Dios al hombre- de la doble misión del Verbo y el Espíritu, Su Presencia salvífica (Schekinah) en Israel asegurada por las “gracias de mediación” sacerdotal, profética y regal. b/ Movimiento ascendente de retorno al Padre (Merkabah)..

B. VERBUM INCARNATUM. 1. *La recapitulación de todo en Cristo, nuevo Adán.* 2. *El doble movimiento de la misión del Verbo y del Espíritu en la Encarnación redentora.* a) Movimiento descendente (“Exitus”). Cristo constituido mediador de la nueva alianza en misteriosa solidaridad con todos los hombres como cabeza potencial de la nueva humanidad -nuevo Adán- por obra del Espíritu. b) Movimiento ascendente (reditus) del progreso histórico de la humanidad de Cristo por obra del Espíritu hasta la consumación pascual.

C. PLEROMA VERBI INCARNATI. 1. *En que sentido se puede y se debe hablar de una Encarnación continuada, evitando todo pancristismo.* 2. *El doble movimiento de las misiones trinitarias en el origen y desarrollo de la Iglesia hasta su consumación final* a) Movimiento descendente. Las gracias de mediación como don del Esposo. (Dimensión petrina de la Iglesia). b) Movimiento ascendente. El crecimiento del Reino de Dios por las gracias de santificación en la “communio sanctorum”. (Dimensión mariana de la Iglesia).

D. LA DOBLE MISIÓN DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU EN LA ESCATOLÓGICA RECAPITULACIÓN DE TODO EN CRISTO.

CONCLUSIÓN.

EXCURSUS DE TOLOGÍA BÍBLICA. EL PROTOEVANGELIO, REINA DE LAS PROFECAS, PRIMER ANUNCIO DE LA SALVACIÓN

1. EL CONTEXTO

2. EXÉGESIS DE LAS TRES FRASES DEL VERSICULO

3. SENTIDO MESIANICO, MARIOLOGICO Y ECLESIOLOGICO DE LA PROFECIA

CONCLUSIÓN

CAPÍTULO II.

## MISTERIO DE INIQUIDAD Y MISTERIO DE PIEDAD. TEOLOGÍA SISTEMÁTICA DE LA REDENCIÓN

### INTRODUCCIÓN.

1. EL PECADO, EN CUANTO OFENSA A DIOS, COMO "MAL DE DIOS". MISERICORDIA Y JUSTICIA EN LA REDENCIÓN DEL MISTERIO DE INIQUIDAD POR EL MISTERIO DE PIEDAD.

2. SATISFACCIÓN VICARIA DEL NUEVO ADÁN, SOLIDARIO DE LA HUMANIDAD, COMO CABEZA POTENCIAL DE LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA. STO. TOMÁS CORRIGE LAS DEFICIENCIAS DE LA ORIGINARIA –Y VALIOSA– INTUICIÓN ANSELMIANA DEL CONCEPTO DE SATISFACCÓN ASUMIDO POR EL MAGISTERIO.

2. 1 La satisfacción según San Anselmo.

2.2 La negación de la satisfacción vicaria a la justicia divina ofendida por el misterio de iniquidad, tiene como consecuencia la negación de la Corredención mariana de la Inmaculada.

2.3 La satisfacción vicaria en Sto. Tomás. 2.3.1 La Redención iniciada en la Encarnación y consumada en la Pasión y muerte del Verbo encarnado, iniciativa del Padre que lo envía con la fuerza del Espíritu, en misión conjunta e inseparable. 2.3.2. Fundamento bíblico y doctrina del Magisterio de la satisfacción vicaria. 2.3.3 Reflexión teológica.

3. ESCOLIO: EL DOLOR DE DIOS.

4. DIMENSIONES DEL PECADO Y DIMENSIONES O MODOS DE LA REDENCIÓN QUE NOS RECONCILIA CON DIOS, SEGÚN STO. TOMÁS.

I. *MEDIACIÓN ASCENDENTE: Redención objetiva o adquisitiva.* A. En cuanto remueve del pecado: B. En cuanto restaura el estado de unión sobrenatural con Dios por vía de mérito

II. *MEDIACIÓN DESCENDENTE: redención subjetiva o aplicativa.*

5. EVOLUCIÓN POLIGENISTA E INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA

ANEXO: Reflexión teológica sobre el misterio de la transmisión del pecado personal de Adán a sus descendientes.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

### CAPÍTULO III

EL DOGMA DE EFESO. ENCARNACIÓN REDENTORA Y CORREDENCIÓN MARIANA.

1. El dogma de la maternidad divina, señal y garantía de ortodoxia cristológica y eclesiológica.
2. María en cuanto Madre del Salvador, participó con Cristo, de modo singular y único, en la obra de la redención.
3. Valor corredentor de toda la vida de María. Su culminación en el Calvario.

## EXCURSUS. MARIOLOGÍA DE SAN PABLO

### INTRODUCCIÓN

1. LECTURA INCLUSIVA Y PERSONALISTA DE LOS TEXTOS PAULINOS DEL NUEVO ADÁN NACIDO DE MUJER AL LLEGAR LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS. .

a) Perspectiva mariológica

b) Perspectiva eclesiológica

2. EL SENTIDO PLENO INCLUSIVO IMPLÍCITO EN SAN PABLO Y EXPLICITADO POR LA PATROLOGÍA ORIENTAL DEL S. II.

3. COMPLEMENTARIEDAD DE LOS DOS TIPOLOGÍAS ANTITÉTICAS CON ADÁN Y EVA DE LA ANTIGUA PATRÍSTICA ORIENTAL COMO SÍNTESIS DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

a) María y José

b) Jesús y María, nueva Eva-nuevo Adán,.

## CAPÍTULO IV

SOBRE EL SABER HUMANO DE JESUCRISTO. EXAMEN CRÍTICO DE LAS NUEVAS TENDENCIAS.

I-INTRODUCCION.

II-FUNDAMENTACION DE LA TESIS DE LA TEOLOGIA CLASICA: "SIMUL COMPRENSOR ET VIATOR"

.III-COMPLEMENTARIEDAD Y NECESARIA CONEXIÓN DE LOS TRES NIVELES DE CIENCIA HUMANA DE CRISTO PARA SU MISIÓN SALVÍFICA QUE DA TESTIMONIO DE LA VERDAD. SU COMPATIBILIDAD CON SU ESTADO KENOTICO Y SU PASION.

1. Complementariedad. 2. Compatibilidad con su existencia histórica de "viator", causa salutis aeternae. ¿Cómo se armoniza la ciencia beatífica de Cristo con su agonía de Getsemaní y sus dolores del Calvario?

IV.ANÁLISIS CRITICO DE LAS NUEVAS TENDENCIAS.

A- Cristologías "de abajo arriba", ascendentes y evolutivas. 1. Caracteres comunes a las cristologías no calcedonianas. 2. Ch. Ducquoc y la Cristología liberacionista. 3. De la cristología de la liberación al relativismo posmoderno. 4. Cristología concencial de K. Rahner.

B. Cristologías descendentes de inspiración alejandrina en continuidad con Tomás de Aquino.

1. La visión beatífica de Cristo como conocimiento entregado en H. Urs. Von Balthasar.

2. Jacques Maritain. El supraconsciente divinizado de la visión beatífica y el doble nivel de conciencia del alma de Jesús. a- Doble nivel de ciencia infusa, que participa de la evidencia de la visió, mediación clave para su autoconciencia humana como viador y al ejercicio de su misión salvífica. b. Doble conciencia humana solar y crepuscular, que Cristo tenía de su divinidad y misión salvífica. c. El supraconsciente divinizado por la visión beatífica en la Pasión de Cristo

. 3. Ciencia y conciencia humana de Jesús, según González Gil. La ciencia de visión interpretada como connaturalidad ontológica. Conciencia humana de su filiación divina. a. Triple ciencia y connaturalidad ontológica con el Unigénito del Padre. b. Conciencia humana de Jesús de su condición de Unigénito del Padre.

V- OBSERVACIONES CONCLUSIVAS.

## CAPÍTULO V.

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO, CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA LA PARUSÍA. ("El día en el que actuó el Señor", Sal 117, 29).

### INTRODUCCIÓN

I. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO.

II. CRISTO VENIDO EN LA CARNE, MUERTO Y RESUCITADO, DOGMA FUNDAMENTAL Y ACREDITACIÓN SUPREMADE LA REVELACIÓN DIVINA EN EL QUE CONVERGEN TODOS LOS MISTERIOS DEL CRISTIANISMO.

III EL MISTERIO PASCUAL CENTRO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA DEL MUNDO.

1.El doble movimiento de la alianza salvífica..

2.La inversión kenótica trinitaria en el misterio pascual-

IV. DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA Y ECLESIAL DE LA IRRADIACIÓN SALVÍFICA DEL MISTERIO PASCUAL EN LOS HOMBRES DE TODOS LOS TIEMPOS, ETNIAS Y TRADICIONES RELIGIOSAS.

V. LA CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA PASCUA.

VI. LA ESPERANZA DE LOS CIELOS NUEVOS Y DE LA TIERRA NUEVA.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.-

ANEXO I. REALISMO DE LA RESURRECCIÓN CORPORAL

ANEXO II. TRANSFORMACIÓN Y RESURRECCIÓN

ANEXO III. ASCENSIÓN Y EXALTACIÓN DE CRISTO GLORIOSO A LA DERECHA DEL PADRE

## CAPÍTULO VI

EL JUICIO UNIVERSAL EN SUS DOS FASES: EL JUICIO DE LAS NACIONES Y EL JUICIO FINAL

I. JUICIO DE LAS NACIONES EN LA GRAN APOSTASÍA DEL “FIN DE LOS TIEMPOS”

II. JUICIO FINAL

1 .Magisterio y errores.

2. Reflexión teológica.

3. Objeto del juicio final. Tiempo y lugar.

4. Después del juicio final universal el mundo no será destruido, sino renovado y transfigurado.

5. Relación de “continuidad discontinua” entre la fase histórica de la Iglesia peregrina –de progresiva dilatación– y la escatológica –de plena consumación– del Reino de Cristo

6. El ejercicio de la realeza de Cristo Rey del Universo antes y después del juicio final.

6.1 Ejercicio de la realeza de Cristo antes de la parusía:

6.1.1 Sobre la Iglesia peregrina, sacramento universal de la progresiva dilatación del Reino de Dios hasta su consumación escatológica.

6.1.2 En lo que se refiere al mundo, la realeza de Cristo, se ejerce de modo indirecto y con avances y retrocesos.

6.2. La realeza de Cristo, después de la Parusía del Señor, en la celestial Jerusalén, es participada también por los miembros de su Cuerpo místico.

## CAPÍTULO VII.

LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS Y MARIOLÓGICOS DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE LA IGLESIA COMO "NUEVA EVA" ESPOSA DEL NUEVO ADAN -“SACRAMENTUM SALUTIS MUNDI”- HASTA SU CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA.

## INTRODUCCION.

### A-PRESUPUESTOS ONTOLOGICO-ANTROPOLOGICOS PARA LA COMPRESION DE LA IGLESIA COMO PERSONA MISTICA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN.

1-La persona, síntesis de intimidad y apertura, como "distinctum subsistens respectivum". a-"Distinctum subsistens": inmanencia. b- "Relatio": trascendencia. c- "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente.

2-Orden de la participación en el ser, "analogía entis" y ontología relacional de la persona.

3-La subsistencia personal fundada en el respecto creatural constituyente de su esencial pertenencia al nosotros, en un triple orden de relaciones: "ser-de", "ser-con" y "ser-para", cuya calidad configura nuestra verdadera personalidad .

### B-EL "NOSOTROS" DE LA SALVACION PERSONAL ES LA PERSONA MISTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADAN, UNICO MEDIADOR.

1-Solidaridad de la humanidad con el viejo y con el nuevo Adán.

2-Mutua relación entre los tres sentidos de la expresión "persona mística" referida a la Iglesia: en su fundamento originario, en su fundación ontológica como Esposa de Cristo -sacramento de salvación hasta su consumación escatológica-, y en su fin, como cuerpo místico del Cristo total, Cabeza y miembros.

### C-EL MISTERIO DE LA MATERNIDAD DE LA PERSONA DE LA IGLESIA, NUEVA EVA ESPOSA DEL NUEVO ADAN, DERIVADA DE LA MEDIACION MATERNA DE MARIA.

1-"María Madre de la Iglesia", como título síntesis del doble aspecto, personal y social, de su maternidad espiritual. Fundamento cristológico de la mediación materna de María respecto a la Iglesia. b- Dimensión ecuménica del culto a María. c- El título "María Madre de la Iglesia", expresión del aspecto social de su maternidad espiritual, inseparable de su dimensión personal.

2-La maternidad sacramental de la Iglesia, derivada de la de María.

3-La personalidad mística, pero propia, de la Iglesia, se funda en la mediación materna de María.

4-La Esposa de Cristo subsiste como Persona, en sentido propio, en la Iglesia fundada en la roca de Pedro, a título de sacramento universal de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad.

5-Valor ecuménico de la perspectiva mariológica de la Iglesia -nueva Eva- Esposa virginal y fecunda de Cristo.

## CONCLUSION.

## CAPÍTULO VIII.

”A PATRE AD PATREM”.

DIOS PADRE, ORIGEN DE LA VIDA TRINITARIA, COMO FUENTE, EJEMPLAR Y META DE LA MATERNIDAD DE MARÍA Y DE LA IGLESIA, INSTRUMENTO UNIVERSAL DE REDENCIÓN HASTA SU CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA.

## 1. INTRODUCCIÓN

### 2. LA REVELACIÓN DE DIOS PADRE EN LA SAGRADA ESCRITURA.

2.1 La Paternidad de Dios en el Antiguo Testamento. 2.1-2. Además de las relaciones Creador-criatura, existe entre Yahvé y su Pueblo otro tipo de relaciones más profundas por las cuales Yahvé llama a Israel su <<hijo>>, su <<primogénito>> (Dt 14, 1-2) y el Pueblo denomina a Dios su <<Padre>>. 2.1-3. Pero no es sólo Padre del Pueblo. Poco a poco esta paternidad de Yahvé sobre todo en los libros sapienciales se transfiere al individuo. Es Padre de los pobres y desamparados (Ecl 4, 10-11; 68, 6) 2.1-4. Dios es de manera más especial Padre del rey mesiánico. Algunos textos afirman en términos misteriosos una generación divina del Mesías. La generación lleva consigo un parecido, el de un rey altísimo a imagen del Dios altísimo. El amor paternal prometido al descendiente de David es un amor definitivo. Se trata de una preparación a la revelación de la Filiación divina de Cristo.

2.2 El Padre revelado por Cristo 2.2-1. Del Dios Padre a la Persona divina del Padre. 2.2-2. El nombre “Abba”.

### 3. SIGNIFICADO DEL NOMBRE DEL PADRE.

3.1. Paternidad subsistente. 3.2 Carácter triádico de las relaciones subsistentes intradivinas constitutivas de las Personas en reciprocidad trinitaria según el orden (“taxis”) de las procesiones. 3-3. Padre nuestro. 3.4 Hijos del Padre en Cristo por el Espíritu por relaciones propias con las tres personas; no apropiadas.

### 4. PATERNIDAD DE DIOS Y MATERNIDAD DE MARÍA Y DE LA IGLESIA..

4.1 “Paternidad maternal” de Dios Padre, rico en misericordia, fuente, meta y medida de la maternidad de María.

4.2 La fe de María, causa ejemplar y eficiente de la fe de los miembros de la Iglesia peregrina, y razón formal de su maternidad respecto al Cristo total, según la “Redemptoris Mater”. 4.2.2 Función de la fe de María en el origen y afianzamiento de la fe teologal de la Iglesia peregrina, razón formal de su constitución como “Familia Dei”: la fraternidad de los hijos de Dios Padre y de María Madre, por Cristo en el Espíritu.

4.3 La mediación materna de María, derivada de la mediación capital de Cristo, tiene su principio originario, su paradigma ejemplar y meta trascendente en Dios Padre- en el camino de retorno a Él de la humanidad caída.

4.3.1 Mediación ontológica y moral de María entre el hombre y Dios en la obra salvífica de Cristo, Unus Mediator, en el Espíritu.. 4.3.2. Carácter subordinado y participado de la Mediación materna de María y de la Iglesia respecto a la de Cristo, único Mediador en sentido pleno. 4.2.3 Dimensión mariana del ecumenismo. “María centro maternal de la unidad” (Pablo VI). 4.3.4 Doble fundamento de la mediación de María: inmediato en su maternidad divina integralmente considerada; y radical en la mediación capital de Cristo.. 4.3.5 Superación en la “Lumen Gentium” de la artificial y falsa contraposición del

crisocentrismo y el eclesiotipismo mariológico. 4.3.6 Dimensión personal de la Maternidad espiritual de María. 4.3.7 El título "María Madre de la Iglesia", expresión del aspecto social de su maternidad espiritual, inseparable de su dimensión personal. 4.3.8. María es el miembro más eminente del Cristo total, cuya cabeza es el nuevo Adán, pero trasciende a la Iglesia como Esposa de Cristo en el misterio de la nueva Eva, sacramento universal de salvación. 4.3.9 La maternidad sacramental de la Iglesia, derivada de la maternidad espiritual de María.

5. EL ROSTRO MARIANO DE LA IGLESIA ESPOSA DE CRISTO.

6. CONCLUSIONES..

## CAPÍTULO IX

EXCURSUS. EL MISTERIO DE CRISTO EN KARL RAHNER Y SU PROSPECTIVA ESCATOLÓGICA.

INTRODUCCIÓN.

CAPÍTULO I. ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL EN K. RAHNER

1.1 Teoría del conocimiento como método antropocéntrico de repensar la fe.

1.2 Teología negativa del acceso a Dios. Desvirtuación, de raíz nominalista, de la "analogía entis" de Tomás de Aquino y San Buenaventura (y de toda la tradición del pensamiento católico).

1.3 La muerte como acción y pasión del espíritu encarnado que alcanza al término de su existencia histórica como su "autocompleción personal".

1.4 El misterio de Cristo como futuro absoluto del hombre agraciado y vértice irrevocable, escatológico, de la autocomunicación de Dios Trino en la historia.

CAPÍTULO II. EL MISTERIO DE CRISTO COMO FUTURO ABSOLUTO DEL HOMBRE AGRACIADO Y VÉRTICE IRREBASABLE, ESCATOLÓGICO, DE LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS TRINO EN LA HISTORIA.

2.1 Creación. La gracia como autocomunicación del misterio de Dios de modo inmediato.

2.2 Cristología desde abajo y concencial. a) Cristologías no calcedonianas, de abajo arriba. b) Cristología concencial.

2.3 La Cristología en el marco de una concepción evolutiva del mundo.

2.4 Soteriología rahneriana.

CAPÍTULO III. LA ESCATOLOGÍA REDUCTIVA RAHNERIANA, ES CONSECUENCIA DE SU PUNTO DE PARTIDA ANTROPOCÉNTRICO.

3.1 Hermenéutica de las declaraciones escatológicas.

3.2 Muerte y escatología intermedia. Purgatorio. 3.2.1 La muerte como final y como acción personal, compleción definitiva del tiempo, acontecimiento del hombre entero,

espíritu y materia. 3.2.2 Negación progresiva de la escatología intermedia. “La muerte pone fin al hombre entero” que pasa del tiempo a la eternidad a través –no después– de la muerte. Importancia teológica de distinción correcta entre tiempo sucesivo, tiempo discontinuo (evo) y eternidad.

3.3 Ambigüedad acerca del Purgatorio.

3.4 Juicio, Infierno, Cielo.

3.5 Escatología colectiva ranheriana.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.