

## BOLETIN DE SOTERIOLOGIA 1980-1986

Las situaciones concretas en que la humanidad se va encontrando; la conciencia que toma de sus problemas inmediatos, de sus tareas primordiales y de su última misión en el mundo; la experiencia cristiana sucesiva, que nace de la renovada apropiación del misterio de Dios entregado en Cristo y de su interacción con la conciencia histórica: *estos tres factores crean la forma concreta en que la teología se encuentra, comprende y proyecta a sí misma en cada instante de su historia*. A la luz de ellos su totalidad se hace particularidad; es decir, todos los contenidos teológicos aparecen bajo un especial punto de interés. ¿Cuál es ese punto de interés, esa perspectiva de inteligibilidad y esa propuesta de sentido bajo los cuales se percibe hoy la realidad cristiana, que a su vez demanda la correspondiente consideración teológica? Nuestra respuesta es clara. De la teología se espera que responda a la cuestión soteriológica: ¿Qué significan para la vida humana la redención y santificación prometidas por Dios a los hombres en Cristo? La soteriología está en el centro de las esperanzas y de las preocupaciones teológicas actuales.

En el decenio 1960-1970 las cuestiones de reforma eclesial y de comprensión eclesiológica fueron las centrales. En el decenio 1970-1980 lo fueron las cuestiones cristológicas: tanto históricas (existencia de Cristo, fuentes y cognoscibilidad) como hermenéuticas (posibilidad de nuestro acceso a él hoy, comparación con otras figuras salvadoras, su relación con los movimientos mesiánicos y su capacidad de producir sentido y animar liberación).

A partir de 1980 la cuestión central es la soteriológica. Ella abarca tres grandes problemas: ¿Dónde encuentra el *hombre* sentido, felicidad y salvación para su existencia, si es que la tiene? ¿Qué significa la memoria, la palabra, la permanente afirmación humana de *Dios*, la experiencia, y la esperanza en él? ¿Qué lugar ocupa la figura histórica de *Jesús* y la permanente confesión de fe en Cristo, colocado entre ese hombre que, afirmando o negando, busca salvación, y ese Dios al que, negado o afirmado, siempre se han referido los hombres, al preguntarse por sí mismos, su logro o malogro, su salvación o condenación? Poner a los tres en relación y referirlos a un mundo concreto, es nuestra gran tarea <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ese mundo está determinado por datos de naturaleza y de cultura. Necesita vivir en un hogar de sentido y caminar en la esperanza. Pero a la vez la

Estamos hoy ante la necesidad de construir una *soteriología sistemática*. Ella abarca la elaboración de sus propios presupuestos de sentido respecto a la conciencia, lenguaje y convicciones determinantes de la conciencia contemporánea; el renovado inventario de los contenidos bíblicos a la luz de las nuevas preguntas y esperanzas; la historia de las sucesivas formas de experimentar en la iglesia esa salvación que tenemos en Cristo; la organización coherente de todos los datos que tenemos sobre Dios como contenido y origen, sobre el hombre y el mundo como destinatarios, sobre Cristo y la Iglesia como revelador y actualizadora de la salvación respecto del individuo en su lugar y tiempo particulares; la comparación con otras propuestas religiosas o no religiosas de salvación; una pedagogía que haga posible al hombre de carne y hueso vivir ya la salvación, aunque sea sólo o sobre todo en esperanza, sin descartar y sin esperar a que se resuelvan todos los anteriores problemas teóricos.

En los últimos decenios la teología católica ha estado escindida y esterilizada entre unos viejos esquemas que concebían la redención sobre todo a la luz de las categorías de satisfacción y expiación, centradas en torno al hecho de la muerte de Cristo, su sangre y su sacrificio por un lado; y por otro las nuevas categorías de emancipación teórica y de liberación histórica derivadas de la predicación de Jesús y de su voluntad de instaurar el Reino de Dios en el mundo, como exigencia de la libertad, justicia y emancipación de los hombres<sup>2</sup>. Escindida por ese dilema, la soteriología ha perdido las anchas perspectivas católicas, dentro de las cuales esas dos franjas de sentido deben encontrar su lugar exacto y fuera de las cuales ambas se tornan «heréticas», en el sentido etimológico, es decir parciales; parcialidad que elegida con voluntad hegemónica y excluyente se convierte en falsedad.

A continuación ofrecemos un brevísimo panorama de este renacimiento del interés por las cuestiones soteriológicas. Se intenta mostrar la complejidad de los problemas. Los ejemplos, que ofrecemos, sólo quieren indicar direcciones y centros de interés. Nuestro panorama no quiere, por supuesto, ser exhaustivo, ni están todas las obras representativas. Nos interesa sobre todo diseñar los horizontes, límites y centros necesarios, para un trabajo posterior, que aquí todavía no se ofrece.

historia anterior le ha acumulado experiencias positivas y negativas. El cristianismo ha sido manchado también por la suciedad, que arrastra la historia. El siglo XIX elevó a tesis la infecundidad, falsedad y nocividad de la gracia y redención cristianas para el hombre. Feuerbach y Nietzsche declararon agotada su savia e insípida su sal. Sólo un texto entre muchos:

«Ach! Jahrhunderte ward von Gnad' und Erlösung gepredigt,  
Bis verdampfte das Salz aus dem geschmacklosen Brei.  
Allerlei giessen sie drum in den Brei jetzt, aber der Mischmasch  
Ekelt gesunder Natur mehr noch als saltzloser Brei»

(L. Feuerbach, 'Gedanken über Tod und Unsterblichkeit', en *Werke*, hrsg. von E. Thies, Frankfurt 1975, I, 302).

<sup>2</sup> Un panorama de la soteriología en los decenios anteriores puede verse J. Oggioni, *El misterio de la redención* (Barcelona 1961); B. Willens, 'Soteriología desde la reforma hasta el presente', en *Historia de los Dogmas* III, 2c (Madrid 1975) 77-83; R. Lachenschmid, 'Cristología y Soteriología', en H. Vorgrimmler-R. Vander Cucht, *La Teología en el siglo XX* (Madrid 1974) III, 68-96.

I.—REALIDADES NEGATIVAS Y NUEVAS EXPERIENCIAS HISTORICAS  
EN EL PUNTO DE PARTIDA

1. P. Ricoeur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Labor et Fides, Genève 1986) 46 pp.
2. H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie* (Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstad 1985) 212 pp.
3. R. Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica* (Sígueme, Salamanca 1982) 495 pp.
4. R. Girard, *Le Bouc émissaire* (Grasset, Paris 1982) 298 pp.
5. H. Haag, *Teufelsglaube. 2. Auflage* (Katzmann, Tübingen 1980) 544 pp.
6. H. Bianciotti, *Sans la miséricorde du Christ* (Gallimard, Paris 1986).

El hombre es afirmación originaria, voluntad de realidad, necesidad de amor, pasión de futuro, pretensión de absoluto, cuerpo hacia el gozo. Todo eso lo es el hombre en la ruptura y en la negación, en la lucha frente a las fuerzas que pervierten al mundo y al hombre. El Bien, la verdad, la comunicación, el gozo y la esperanza no son las únicas fuerzas que configuran la realidad humana y traman la historia. Junto a ellas existen innegables, invencibles e insuperables el mal, el sufrimiento, la culpabilidad, la desesperanza, la violencia, el sinsentido y la muerte.

Toda reflexión seria sobre la existencia humana o sobre la revelación divina tiene que tomar absolutamente en serio ese doble orden de realidades: las positivas y las negativas, e intentar alumbrar el enigma de la vida que sólo persiste porque en medio de ambas es pulsión primordial, permanente conato de ser, proyecto de futuro. Y sin embargo todo eso lo tiene que realizar bajo el permanente asalto mortalizador y atenzador de poderes que trascienden su realidad individual, aunque se manifiesten en ella dolorosamente. Unas generaciones, jóvenes por la edad biológica o por el proyecto político que acaban de instaurar, pueden declarar inexistentes esos poderes de la negatividad y declarar a la utopía única soberana del mundo. El envejecimiento biológico, la experiencia de la finitud y la trivialización de la sociedad, unas veces por la violencia o la sangre y otras por la desesperanza, terminarán con la utopía absolutizada. Utopía que, una vez ha sido desabsolutizada, sin embargo hay que mantener viva <sup>3</sup>.

3 Una de las características de nuestra situación teológica es que tiene que integrar la función soteriológica de la utopía; sin sucumbir por un lado a la magia del futuro ni ceder por otro al desencanto, que sobreviene cuando se ha vivido largo tiempo bajo la fascinación de ideales revolucionarios absolutizados. Tras el marxismo de rostro humano, tras la utopía de Bloch, y a la vez ante el real estado de la humanidad, la teología tiene que dar cuerpo a una esperanza de fondo, entre el desencanto de la utopía revolucionaria, absolutizada en el decenio 1960-1970, y la trivialización, guerras y todo lo que ha seguido después.

La propuesta de redención tiene por tanto que legitimarse inexorablemente frente a esos poderes que podríamos sintetizar en estos tres: *sufrimiento, pecado, muerte*. O si se prefiere, digamos sin más: el mal. Este levanta siempre tres órdenes de problemas: ontológico (qué es el mal en sí mismo, si es que es algo); moral (qué tengo yo que ver con él y cómo me afecta a mí pudiendo sobre mí y sin poder definitivamente yo con él); religioso (si Dios es omnipotente y bueno, ¿qué lugar puede ocupar el mal junto a él?; si Dios ha existido encarnado en el mundo bajo el pecado y sus efectos, ¿qué actitud podemos nosotros tomar ante él, una vez que Dios lo ha padecido con nosotros en la cruz de Cristo?).

Pero el mal toma expresiones concretas: desde el dolor de los niños inocentes a la soledad última del hombre opulento; desde la indigencia solemne de las masas subdesarrolladas a la muerte de la esposa; desde la violencia social a la impureza del corazón. El mal existe en el individuo, en la sociedad. ¿Y no existirá personalizado en un principio de libertad que acosa a los hombres al mal, contra sí mismos y contra Dios? Por ello se ha podido buscar con razón las raíces últimas del mal, si no en Dios porque entonces sucumbiríamos a un dualismo metafísico que arranca todo interés a la existencia espiritual, bien en el corazón de la *libertad individual*, bien en la *sociedad*, o bien en el *demonio*. La vida humana vivida, como tejido de todas esas fuerzas e influencias es el reflejo clarooscuro, tenebroso unas veces y fulgurante otras, que la novela o la obra literaria nos ponen ante los ojos.

Ricoeur aborda el problema haciendo su historia. Del mal se han ocupado el mito, la sabiduría, la gnosis, la razón ilustrada o teodicea y finalmente una teología consciente de sus orígenes en la cruz, por tanto que desiste de una racionalidad cerrada, de una dialéctica de totalidad hegeliana y se entiende como «dialéctica quebrada». El mal hay que pensarlo (respuesta teórica), hay que actuar contra él en todas sus formas (respuesta práctica) y hay que dejarse traspasar por él para no quedar herido de muerte y hacerlo fuente de vida, como Job (respuesta emocional) <sup>4</sup>.

Häring y Haag vuelven al problema bíblico y teológico: ¿cuál es la realidad del mal en la Biblia y cuál es su lugar en la conciencia cristiana? ¿Es pensable una absolutización de una libertad contra Dios, el demonio, que se le enfrente hasta el límite, y se erija en su doble negador, y convierta en su dominio lo que es creación y por ello pertenencia de Dios, los hombres? Ambos nos ofrecen dos especies de enciclopedias del problema, y una antología de textos. Una cierta simplificación ilustrada resta profundidad al pro-

4 Estas son las palabras finales: «Je ne voudrais pas séparer ces expériences solitaires de sagesse de la lutte éthique et politique contre le mal qui peut rassembler tous les hommes de bonne volonté. Por rapport à cette lutte, ces expériences sont, comme les actions de résistance non violente, des anticipations en forme de paraboles d'une condition humaine où, la violence étant supprimée, l'énigme de la vraie souffrance, de l'irréductible souffrance sera mis à nu» (p. 44). Por eso poco antes había invocado el nombre de Job. De él habíamos afirmado que es el lugar crítico en que ética y religión entrando en conflicto tienen que trascenderse. Cf. O. González de Cardedal, *Ética y Religión* (Madrid 1977) 203-59.

blema. Donde el mal aparece, está en juego la libertad; y donde la libertad finita juega, es jugador el Infinito<sup>5</sup>.

Girard, desde la etnología y antropología social, ha querido revolucionar el planteamiento de una serie de cuestiones claves: ¿cuál es el origen de lo religioso y su conexión con la víctima primordial, fundante de la sociedad? ¿No está en el origen de la violencia, la «mimesis», la imitación, voluntad de apropiación, eliminación del rival, búsqueda de una víctima que haga converger ansias y descargue las tensiones de una sociedad que, así pacificada, pueda seguir viviendo? ¿No es ese el inconsciente origen del sacrificio? ¿Cómo han pensado las religiones primitivas, las grandes religiones, el cristianismo ese problema? Para Girard con la Biblia, y sobre todo con Cristo, tiene lugar el desenmascaramiento de ese proceso inconsciente, la declaración de la no culpabilidad de la víctima y la desconexión de Dios respecto de toda esa violencia. Con Cristo además se logra lo inaudito: no es el poder el que actúa en él, no reacciona con la violencia y por ello rompe la cadena inconsciente, cada vez más cerrada de reacciones violentas, dejándola descargar sobre sí, la padece y de esta forma hace libres a los hombres. La divinidad de Jesús y su concepción virginal reflejan esa inocencia, libertad, inversión del poder. Dios no quiere el sacrificio. Jesús lo padece, sin que lo desee, lo declare necesario o por sí mismo sea bueno. Jesús no es un necesario chivo expiatorio. Es el inocente absoluto, el paciente lúcido y crítico. Esta tesis tiene elementos muy válidos que pueden enriquecer, iluminar y purificar muchas visiones falsas en unos casos y simplificadoras otras que se han introducido en la soteriología cristiana. Como tal, en su voluntad de totalidad explicativa tanto del surgimiento de la religión como de la especificidad cristiana, se excede en sus posibilidades<sup>6</sup>.

El escritor puede leer el mundo por el anverso o por el reverso; describir el ardor de la posesión o de la carencia, la presencia o la ausencia, la memoria o el olvido, la plenitud de la redención o el vacío de la irredención, la palabra o el silencio de Dios, la fe vivida o renegada, el gozo de la misericordia o la desazón de quien sabe de un amor pasado, del que él ya no vive. Esto último hace Bianciotti<sup>7</sup>.

5 Un diálogo con las cuestiones suscitadas por la primera edición de Haag, cf. en W. Kasper-K. Lehmann (Hrsg.), *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen* (Mainz 1978).

6 Sobre la obra de Girard, cf. J. Guillet, 'R. Girard et le sacrifice', en *Études* (juillet 1979) 91-102; P. Valadier, *Bouc émissaire et révélation chrétienne chez R. Girard*, en I. (1982) 251-60; P. Grelot, *Dans les angoisses, l'espérance. Enquête biblique* (Paris 1983) 263-65; L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu* (Paris 1982) 58-60; P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionisos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (Paris 1979) 100-1; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978); N. Lohfinck (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Freiburg 1982); H. Urs von Balthasar, *Theodramatik* III, 288-91; Id., 'Die neue Theorie von Jesus als «Sündenbock»', en *IKaZ* 9 (1980) 184-85; J. I. González Faus, 'Violencia, religión, sociedad, cristología', en *Actualidad bibliográfica* 1 (1981) 7-37; J. M. Velasco, 'Lo sagrado en la obra de Girard', en *Introducción a la fenomenología en la religión* (Madrid 1982) 423-27.

7 A propósito escribe F. de Martinoir, en *Encyclopedia Universalis* (Paris 1986) 509: «Et plus encore peut-être que la grille du symbolisme lacanien, la symétrie

## II. LA REDENCION TAL COMO SE EXPRESA EN LA BIBLIA

7. J. M. Sánchez Caro, 'El Dios liberador en la Biblia. La imagen de Dios en la lectura de la Biblia por los teólogos de la liberación', en *El Dios de la teología de la liberación* (Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1986) 172 pp. Texto en p. 13-46.
8. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. Teil 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, 5 ed. (Paderborn 1985) *Schöningh* (1985) 413 pp. Teil 2: *In psychoanalytischer Sicht* (1985) 680 pp.. Teil 3: *In philosophischer Sicht*, 4 ed. (1984) 566 pp.
9. H. Schürmann, *Gottes Reich-Jesu Geschick: Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basilea Verkündigung* (Herder, Freiburg 1983) 269 pp.
10. K. Kertelge (Hrsg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, 2 ed. (Freiburg 1982) 234 pp.
11. M. Hengel, *La Crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Editions du Cerf, Paris 1981) 220 pp.
12. P. Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie* (Vandenhoeck, Göttingen 1981) 320 pp.
13. A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Schweizerisches Katholisches Bibelwerk Freiburg 1986).
14. K. Th. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte*. Die alttestamentliche-jüdische Tradition vom 'leidenden Gerechten' und ihre Rezeption bei Paulus (Mohr, Tübingen 1984) 422 pp.
15. R. Blázquez, *Jesús evangelio de Dios* (Ed. Marova, Madrid 1985) 309 pp.
16. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 692 pp.

Toda lectura ingenua de la Biblia es sospechosa, porque termina siendo violenta. Toda lectura, que encuentra soluciones inmediatas y evidentes a los propios problemas tiene que ser rechazada. Sánchez Caro analiza cuales son las categorías hermenéuticas con que los teólogos de la liberación (G.

à laquelle se raccrochent les deux héros de *Sans la miséricorde du Christ* est intégration dans un ordre qui peut laisser espérer un sens... Car, à travers les questions que se posent les deux héros sur la place de la douleur, la loi des compensations, l'obscurité du présent, la signification de l'amour, l'image du corps vécu, révélé, le notre et celui de l'Autre, la faute et la rédemption, le silence de Dieu, se poursuit la recherche du *chiffre perdu*, commencé dans les précédents ouvrages. Dans une suspension de la théologie, à la fois évoquée et maintenue à distance, une même interrogation se répète dont la réponse est sans cesse différée; ce qui suffit à faire d'elle une instance qui se manifeste comme une présence en creux. 'On ne sorte indemne d'aucune foi', s'écrie le narrateur —ou l'auteur».

Gutiérrez y J. Sobrino como actores, y como intérpretes segundos C. Mesters, S. Croatto, J. L. Segundo) leen la Biblia. En todos ellos funciona una imagen de Dios, una comprensión de la realidad histórica, una conexión entre *pretexto* (realidad vivida en AL), *texto* (La Biblia) y *contexto* (vida de iglesia y comprensión eclesial). ¿Cómo funciona ese *triángulo hermenéutico*? Plan-tear estas cuestiones es la primera misión de una teología crítica y no inge-nua, en un momento en que se postula una lectura política, psicoanalítica, existencial y estructural, además de la lectura clásica en los métodos histó-ricos, y de la interpretación oficial que hace la iglesia en la celebración li-túrgica.

En el centro de los problemas sin embargo está el que es el centro: Jesús. Y lo que es su centro: su conciencia, su libertad y su relación con el Padre, al hacerse solidario del destino de los hombres, en una solidaridad concreta y determinada por la situación social, económica y política. Schürmann vuelve por segunda vez al problema: ¿Cuál fue la real muerte, la *ipsissima mors Jesu*? ¿Qué conciencia tuvo del valor salvífico universal de ella? ¿Cómo la asumió y soportó?<sup>8</sup> Esa muerte, entraba en su proyecto personal; ¿cómo fue descubriéndola? Y sobre todo, ¿hay coherencia o contradicción pura entre un proyecto de Jesús centrado en la predicación del Reino (libertad, justicia, emancipación definitivas del pueblo) y el hecho real de su muerte en la cruz? Si consideramos a la primera una *soteriología escatológica* y a la segunda una *soteriología estaurológica*, ¿hay continuidad, coherencia, compo-nibilidad entre ambas o son pura contradicción?<sup>9</sup>

Tras un decenio de dura reflexión sobre textos y sobre cuestiones de fondo, Schürmann nos ha esclarecido cómo los ideales del Reino (acerca-miento de la misericordia de Dios a la miseria humana, solidaridad con el destino de los pobres de la tierra, amor a los enemigos, superación de toda violencia) encuentran su mejor realización en la muerte, forma concreta en que Jesús afirma hasta el final el amor del Padre a los pobres de la tierra viviendo como ellos, para superar su destino. El Jesús que predica el Reino es consciente de su contenido, de sus consecuencias, de los destinata-rios universales «los muchos», la inmensa muchedumbre. Conciencia lenta-mente alumbrada, asumida y consumada. Por otro lado la reflexión teórica ha hecho patente cómo la redención de Dios por medio de Cristo tiene que

8 Recogió su reflexión primera en *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnun-gen und Ausblick* (Freiburg 1975; traducción, Salamanca 1980).

9 La teología liberal, en sus múltiples formas, ha mantenido que no existe continuidad entre una comprensión de Jesús que hace derivar su identidad del mensaje de las Bienaventuranzas (paternidad de Dios, valor del alma humana, aceptación del prójimo), y una comprensión de Jesús que añade otra doble serie de elementos: ontológicos (divinidad, concepción virginal, mesianidad...) y soteriológicos (significado universal de la muerte comprendida como ofrenda, re-conciliación, solidaridad con todos los hombres ante la justicia, que el Padre «exige» y que el Padre «da»). Un jesuanismo centrado en la significación moral, social o doctrinal del destino de Jesús repite esta comprensión liberal, que rompe con la comprensión propia de la fe eclesial. Reaccionando legítimamente contra unas categorías enajenadas a su auténtico sentido bíblico (expiación, sa-tisfacción, sustitución) se optó por otras verdaderas, pero igualmente simplifica-das (amor, bondad, servicio, generosidad hasta el final).

pasar por su conciencia y por su libertad. Dios no redime con ocasión, pretexto o mediación de Cristo. Dios está en Cristo; pero es éste con su conciencia, libertad y acción, constituidas por una humanidad judaica, quien redime. Lo demás es ocasionalismo teológico que, como todos, resta consistencia a las creaturas, en este caso a Jesús, y resta grandeza a Dios, comò si su gloria se cobrase a precio de nuestra anulación o humillación. El es en nosotros, con nosotros y por nosotros quien hace. Para ser en verdad redentor, Cristo tiene que ser necesariamente consciente de la misión redentiva de su vida y muerte, y reconociéndola, consentirla y realizarla.

Si Pannenberg y con él otros muchos recuperaron la resurrección de Jesús para la cristología, ahora hemos recuperado su muerte; y unidas ambas son el quicio de la soteriología. La muerte ante todo en su histórica, jurídica, social y religiosa facticidad. ¿Cómo era aplicado, vivido y sufrido ese *sum-mum supplicium* en el mundo griego, romano y judío? ¿Cómo se pasó de considerarlo una *mania* y *moria* a considerarlo como un *logos tou staurou*, y finalmente *logos tes aletheias kai tes soterias*? Hengel dedica su libro a estas dos cuestiones: la primera estrictamente histórica y la segunda inevitablemente teológica. ¿Cuál es la génesis de la idea: «muerte expiatoria de Jesús en sustitución de los muchos»? Tras analizar las fórmulas primitivas de la tradición cristiana muestra la coherencia entre la vida de Jesús y las posteriores afirmaciones. Ella sin embargo, arraigando en indicios del AT y del mundo griego, constituye una novedad. No es el universo mítico o místico del helenismo el que crea una teoría: son una experiencia histórica y una realidad de iglesia, hecha de confianza y de confianza entre Jesús y apóstoles, las que hacen comprensible esa teoría.

¿Qué paradigmas personales y qué ideas previas podemos encontrar en el AT, a la luz de los cuales pudo alumbrarse la conciencia de Jesús para autoencontrarse a sí mismo en ellos, descubrir, explicitar y asumir su misión redentora? Y una vez vivida ésta, ¿con qué categorías la expresamos menos inexactamente: reconciliación, amor, justificación, expiación, santificación, redención? Stuhlmacher, Schenker y Kleinknecht sondan en el fondo de estas cuestiones, su génesis en el AT y su contenido nuevo<sup>10</sup>.

La salvación, redención o liberación de Dios para el cristiano tiene un nombre personal: Jesús de Nazaret, definitivamente acreditado por Dios como Cristo a partir de la resurrección, porque en ella su humanidad, cabeza y primicia de toda la restante, llegó a lo que es la destinación definitiva de los humanos: el seno mismo de Dios. Por eso en su glorificación «es constituido» mesías, ya que en ese momento se consuma el acercamiento de

10 Uno de los puntos claves en esta polémica es la cuestión del sentido sacrificial de la muerte de Jesús y las categorías veterotestamentarias con que el NT la explica, la ruptura y su ampliación de sentido. En toda esta discusión perdura la ambigua alternativa entre ética y culto, profetismo y sacerdocio, acción en la historia y contemplación ante Dios. Cristo surge de una historia religiosa y social concreta, pero su novedad deja tras sí las categorías en las que nace. La noción de sacrificio, ofrenda y solidaridad hay que descifrarlas a la luz de lo que él realmente vivió y de su filial entrega en libertad al Padre para hacer su voluntad, de su radical consentimiento a los hombres en situación, a la vez que en inmutación de sentido y abertura a otro horizonte.

Dios al hombre y del hombre (Cristo y con él inicialmente de toda la humanidad) a Dios (*Hechos* 2, 36). Y esa es la buena nueva que predicán los apóstoles: el evangelio de Jesús, o el evangelio que es Jesús mismo. Los términos Jesús, evangelio y salvación, son sinónimos. No sólo encontramos en los himnos lucanos de la infancia esta identificación sino en el corazón mismo de la teología paulina: «No me avergüenzo del evangelio, porque es potencia de Dios ordenada a la salvación de todo el que cree, primero judío y luego griego, pues en él se revela la justicia de Dios conduciendo de fe a fe» (Rom 1, 16-17).

El libro de R. Blázquez remite a esos contextos significativos desde el mismo título. Por ello no separa cristología y soteriología, ya que hace a las dos nacer de la existencia misma de Jesús: de sus comportamientos, palabra, gestos, de su conciencia misma. El autor se sitúa en la línea de los teólogos que piensan que, independientemente de la cuestión exegética, no se puede pensar una salvación ofrecida por Dios a los hombres en Jesús, al margen de su propia conciencia. Da lo mismo que la hagamos radicar a aquella en su vida que en su muerte. Salvación no es la prenda que Dios cuelga para nosotros en la percha de Jesús, como podría hacerlo de cualquier otro hombre. Salvación es la realidad que pasa por la conciencia y la libertad de Jesús, en la que el don de Dios y el acogimiento del hombre se encuentran. Si salvación es la radicación lúcida y libre en el poder que nos funda y nos agracia, entonces necesita un lugar personal en el que oferta y acogimiento coincidan. La conciencia y la libertad personal de Jesús son el sujeto activo de convergencia entre Dios oferente y la humanidad recipiente. Pensar un Jesús ajeno a este drama de la historia, haciendo de él el «mero monumento», «ocasión externa» o «lugar material de tránsito» para esta gran realidad, es desconocer el principio fundamental de la relación de Dios con sus creaturas: que Dios obra con cada una según su naturaleza.

Dios no podía constituir a Jesús en «autor de nuestra salvación» (Heb 2, 10; 5, 9), en «signo de la reconciliación» (2 Cor 5, 14-21) en el «único nombre que se nos ha dado para ser salvos» (Hechos 4, 11-12), sin incluir su propia conciencia, responsabilidad y libertad. Otro es el problema de cómo esa conciencia y libertad han aflorado hasta convertirse en la posesión refleja de Jesús, trazándose con los acontecimientos, alimentándose en la propia relación orante con Dios, con la ayuda de los textos del Antiguo Testamento. Que en algún modo Jesús se supiera mediador constitutivo de la salvación universal es una condición esencial para que ésta sea una realidad verdaderamente humana, y para no sucumbir a un «ocasionalismo» teológico de la peor ley, es decir para no postular un «Deus ex machina».

En el último decenio hemos sucumbido a un positivismo exegético nefasto a la hora de plantear los problemas de la autoconciencia de Jesús, tanto respecto de su condición divina como de su función mesiánica. La genialidad de Rahner en su artículo clásico: «Reflexiones dogmáticas sobre el saber y la autoconciencia de Cristo» (*Schriften* V, 222-48) consistió en arrancar el problema a este angostamiento positivo y mostrar que hay cuestiones que se resuelven mejor ofreciendo ideas que demostrando hechos. Para nuestro caso hay que preguntarse: qué condiciones de posibilidad se

tienen que dar para que alguien sea signo-cause de la salvación definitiva ofrecida por Dios a la historia ya, y que lo sea de manera connatural con lo que es esa salvación. Y aquí es donde nos atrevemos a hacer una afirmación de principio: Jesús no puede ser el salvador definitivo de la vida humana (redentor escatológico) si no lo es en un modo acompasado a su maduración y personalización humana desde el Verbo y consciente de ello; si como tal no es a la vez *oferente*, en la perspectiva divina, *realizador* en cuanto sujeto de libertad propia, y *transmisor* en cuanto hermano solidario a todos los hombres. La salvación es el resultado de la trasferencia de la condición del Unigénito al Primogénito y de la integración de los muchos hermanos en el destino y ser del Unigénito. Otra comprensión obliga a pensar el problema en categorías puramente formales y jurídicas, que deberían estar hace mucho tiempo superadas.

Por ello es teológicamente posible y necesario hacer una lectura de la vida de Jesús que vaya auscultando la realización humana de esa condición divina y de ese personal oficio mesiánico; de esa percepción de relación con Dios, del ejercicio de su propia libertad personal, de la autoposición receptora de Jesús en favor de todos los hombres al servicio de los cuales vive y a los que anticipativamente hace presentes y receptores de la ofrenda divina. Tal lectura cristológica no queda invalidada con la simple fórmula de que se trata de una «cristología descendente». Tal lenguaje sólo es posible, porque se ha hecho el camino ascendente hasta el final y a partir de allí se ha visto al único y real Jesús en luz nueva, naciendo de otro origen, siendo para otro fin. ¿Qué prohíbe rehacer el camino bajo esa luz, que desde el final de su existencia sabemos que fue la realmente determinante de su ser y misión?

Y sin embargo el teólogo no puede ignorar el trabajo de los exégetas, que sin afirmar ni negar la desembocadura final de Jesús quieren seguir el lento camino descubritivo de Jesús que hizo la primera comunidad, tal como se refleja en los textos. Estos refieren, reviven y transmiten la historia de Jesús, sin que por ello crean en un Jesús histórico, que es reconstrucción artificial porque resulta de una sustracción arbitraria de elementos confesantes que encontramos en las fuentes ya que prácticamente todas ellas han nacido de la fe y tienden a hacerla posible o a enriquecerla. El Jesús que hay, el que hoy es, se convierte así en la única luz crítica, real y luminosa para descubrir al Jesús que hubo y tal como fue (Cf. H. Schlier, 'Wer ist Jesus', en *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV* [Freiburg 1980] pp. 20-32).

El libro de R. Blázquez se sitúa en la encrucijada de estos problemas exegéticos y teológicos, queriendo oír la aportación de los exégetas, pero pensando por sí mismo. No en vano reasume la afirmación ya clásica de Congar: «Yo respeto y consulto sin cesar la ciencia de los exégetas, pero recuso su magisterio» (*Vraie et fausse réforme dans l'église*, Paris 1950), que defendiéndose de ciertas acusaciones ha reasumido igualmente Schillebeeckx, ya que sobre todo el primer tomo de su cristología: *Jesús, la historia de un viviente* (Madrid 1981) más parecía una acumulación de datos e hipótesis exegéticas que una elaboración personal desde una perspectiva

sistemática. Schillebeeckx tiene una especial sensibilidad para conectar con los movimientos históricos tanto de la reflexión como de la acción. En este volumen se hace eco de la mentalidad racional-crítica, que quiere anclar la fe en su base histórica, en la pretensión del judaísmo que con razón reclama la judaicidad de Jesús, y en la aportación de la exégesis reciente, que con razón también quiere mostrar la base prepascual de la fe pascual y la realidad jesuana de aquel a quien hemos reconocido como Cristo a partir de la resurrección.

R. Blázquez ha sido capaz de hacer una lectura de la vida histórica de Jesús en perspectiva teológica. Es un libro transparente, de la mejor savia agustiniana, por su capacidad penetrativa y su fuerza sapiencial. Apoyándose en la exégesis y desde un horizonte histórico inmutado, hace lo que Guardini apoyándose en la psicología y fenomenología de la religión hizo magistralmente hace cincuenta años en su obra «El Señor» (1937). Esta capacidad crítica, hecha de información y de sabiduría, le ha hecho permitido, por ejemplo, escapar a lo que en los últimos decenios parecía estar ya resultando «fatal» para la teología: aceptar que Jesús no había contado con su muerte, ni menos le había conferido una significación salvífica universal. En España J. I. González Faus, con matizaciones sucesivas, y M. Gesteira (*La Eucaristía Misterio de comunión*, Madrid 1983) habían sucumbido a lo que en el decenio anterior habían postulado autores como Kessler, Vögtle con su escuela exegetica, Kolping, Küng y X. Léon-Dufour (Cf. 'La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament', en *Mort pour nos péchés* [Bruxelles 1978] pp. 11-44 y ahora en *Jesús y Pablo ante la muerte* [Madrid 1985]). Algunos de estos autores han retirado o matizado después sus afirmaciones ante los trabajos de Schürman, Hengel y Pesch.

La afirmación tajante de un Jesús que va a la muerte y muere sin ser consciente de que por su muerte pasa la redención de todos los hombres nos aboca al abismo de una separación absoluta entre fe e historia y termina haciendo imposible la confesión cristiana. E indirectamente declara incoherentes entre sí los distintos libros del NT, ya que el hecho de estar encuadrados juntos lleva consigo la conformidad de las distintas afirmaciones que los distintos autores hacen sobre el único Cristo, cuya realidad no puede quedar escindida ni metafísicamente por el hecho de existir en dos naturalezas ni psicológicamente por existir a parte de los principios de realización. La dualidad de naturalezas y la consistencia de la humanidad que reclaman tanto Nicea y Calcedonia como la historiografía y exégesis actual no pueden hacernos desembocar en una esquizofrenia cristológica.

La capacidad del autor para percibir e iluminar estos problemas se descubrirá leyendo el capítulo: «Murió por nosotros» (pp. 237-70) y de manera especial su relectura matizada de la categoría «expiación».

III.—LA EXPERIENCIA Y REFLEXION SOBRE LA REDENCION  
EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

17. C. Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*. 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität* (Göttingen 1982) 754 pp.; 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Göttingen 1980) 664 pp.; 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität* (Göttingen 1984) 673 pp.
18. A. Orbe, *Il Cristo*. Volume I: *Testi teologici e Spirituali dal I al IV secolo* (A. Mondadore, Roma 1985) 427 pp.
19. F. Trisoglio, *Cristo nei Padri. I cristiani delle origini dinanzi a Gesù*. *Antologia di testi* (La Scuola, Brescia 1981) 284 pp.; *Idem, Cristo en los Padres de la Iglesia. Las primeras generaciones cristianas ante Jesús* (Barcelona 1986) 335 pp.
20. L. Mateo-Seco (Editor), *Cristo Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Homenaje a los Concilios I y III de Constantinopla con ocasión de sus respectivos centenarios (EUNSA, Pamplona 1982) 1020 pp.
21. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche* (Patmos, Düsseldorf 1985) 311 pp.
22. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, 4ª Auflage (Herder, Freiburg 1985) 396 pp.
23. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (Kösel, München 1986) 327 pp.
24. K. H. Ohlig, *Fundamentalchristologie im Spannungsfeld vom Christentum und Kultur* (Kösel, München 1986) 724 pp.
25. Th. Propper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (Kösel, München 1985) 145 pp.
26. E. Brito, *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis* (Beauchesne, Paris 1983) 696 pp.

Una de las pretensiones del ser finito y pecador es agotar la realidad en el instante, negándose al tiempo, y absolutizándose hasta apresar en un punto la totalidad de la vida, es decir, ser eterno. Pero el hombre es tiempo. Esto significa que la revelación de la verdad va teniendo lugar en la medida en que el hombre individual va siendo y en la medida en que la humanidad va llegando a ser. La revelación cristiana se inserta en esta estructura temporal de la vida humana. Y si bien es verdad que en Cristo tenemos la Palabra y el Don últimos, y con ellos la salvación escatológica, la tenemos en promesa y en esperanza. Jesús acompaña a su iglesia hasta el fin de los tiempos; y el Espíritu es el exégeta autorizado, fiel e innovador, actualizador

y concretizador de esa revelación y redención que han tenido lugar en Cristo *ephapax*, de una vez para siempre. Por eso la historia es esencial a la soteriología.

La iglesia ha ido descubriendo, en contacto con la cultura ambiental, provocándola a ella y a la vez provocada por el santo Espíritu, quién es Jesús, al comprobar qué es salvación para ella. La soteriología se ha ido articulando con contenidos dobles: negativos, o realidades ontológicas e históricas que el hombre percibía como amenazadoras y de las que tenía que ser liberados; y contenidos positivos de deseo, anhelo, utopía, necesidad concreta que el hombre o la sociedad necesitaban alcanzar, para que la vida tuviera sanidad, satisfacción, horizonte abierto.

Por ello la historia de la soteriología es la historia de la recepción, descubrimiento y respuesta de la iglesia a Cristo salvador. Sabemos quien es él y qué nos trae, a la luz de lo que va haciendo con nosotros, si bien con una referencia al origen y religados a unas memorias y experiencias normativas, canónicas (y canon es la escritura, la eucaristía, la sucesión apostólica). No hay comprensión de la salvación que tenemos en Cristo sin recuperación, reconocimiento y recreación de esa historia del *Christus totus*, él y su cuerpo, su Espíritu y sus creyentes. Este descubrimiento nos hace volvernos a toda la vida de la iglesia: siglo I y siglo XX, iglesia misionera e iglesia orante, filósofos y místicos, arte y música, biografía y lógica. Todo en ella es eco, vibración y despliegue de ese único mediador y santificador, que no es ya sin nosotros y que sólo es con nosotros ya <sup>11</sup>.

La obra de Andersen es una mezcla de historia de la teología y del dogma, de las personas y de las ideas, de las instituciones y de la literatura teológica <sup>12</sup>. Para nuestro problema no es demasiado fecunda. Su complejidad y carácter a veces abstruso dificultan su acceso; siendo rigurosa su información y plena su actualidad. Un cierto rigorismo protestante estrecha el horizonte de la obra, que sin embargo como historia completa de la teología y del dogma es la más reciente e imprescindible. Frente a ella Studer se centra en la patristica y prolonga su anterior monografía: *Soteriologie in der Patristik*. Band III, 2ª del: *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg 1978). Ofrece una visión panorámica clara, que hace ver la conexión entre las

11 Por ello la historia de la cristología es inseparable de la historia de la soteriología. En este sentido no tenemos para la segunda un equivalente de lo que para la primera es la obra de A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon 451* (Freiburg 1979). 2/1: *Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch*, 451-18 (Freiburg 1986). Mientras que la cristología ha sido objeto de sucesivas definiciones dogmáticas, la soteriología en cambio no lo ha sido nunca. La salvación de Cristo es presupuesto vivido, desde el que la fe piensa y define. Lo mismo que sobre el Espíritu Santo ha habido pocas definiciones en comparación con Cristo. Hay realidades desde las que se habla y con las que se ve; por eso de ellas es más difícil hablar y verlas. Son realidad posibilitante del sujeto antes que objeto exterior y definible frente a él.

12 A este autor le debemos un gran artículo sobre soteriología en el contexto de helenismo y romanidad: Erlösung, en *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, 54-219.

cuestiones teológicas, cristológicas y soteriológicas; conexión teórica y conexión histórica.

Una historia indirecta de la soteriología son, los dos volúmenes siguientes, que nos ofrecen una antología de textos patristicos sobre Cristo y su obra. Son de naturaleza distinta. El P. Orbe se limita a los tres primeros siglos y nos ofrece, en texto original y traducción, fragmentos y extractos de obras decisivas en su momento y que luego han quedado marginadas por la posterior historia de la fe o teología. Se trata de ideas o textos provenientes de los más diversos medios tanto eclesiásticos como heréticos, desde la Ascensión de Isaías hasta Hipólito. Comienza el libro con una introducción general de un centenar de páginas; luego viene cada autor al que precede una introducción biográfica y bibliográfica, texto, y notas al final del volumen, para concluir con un glosario. Hacer el elogio de la ciencia del P. Orbe sería llevar lechuzas a Atenas. Por eso nos conformamos con levantar acta de esta nueva obra del profesor de la Gregoriana, que entretanto nos ha ofrecido los dos primeros volúmenes de su exhaustivo: *Comentario al libro V del «Adversus haereses»* con el título: *Teología de San Ireneo* (Madrid 1985-87).

El volumen de Trisoglio es más modesto en sus pretensiones. Abarca toda la patrística y de ella nos ofrece un abanico de textos sobre Cristo, que puede constituir un primer paso para adentrarse en la lectura directa de cada autor. Prolonga lo que habían hecho A. Heilmann - H. Kraft, *Texte der Kirchenväter nach Themen geordnet* 2: 59-266 (Van Christus). Trisoglio ofrece las distintas perspectivas de la cristología y soteriología y en el capítulo IV, 137-59 explícitamente los aspectos soteriológicos. Las notas son numerosísimas, a veces excesivas. La disposición pedagógica de los textos podría haber sido más clara. La totalidad presenta sin embargo la riqueza y complejidad de la persona de Cristo, tal como ella es confesada, celerada, pensada, imitada y experienciada en la existencia cristiana.

Este Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra está a caballo entre la cristología en sentido estricto y la soteriología, y a la vez a caballo entre la exposición de historia del dogma y la reflexión sistemática. Para nuestra cuestión importan sobre todo las pp. 699-1007: «Redentor del hombre y Señor de la historia», con dos ponencias centrales: L. F. Mateo-Seco, *Muerte de Cristo y teología de la cruz*; y de F. Ocariz, *La resurrección de Jesucristo*. Toda la obra quiere ser un «homenaje a los Concilios I y III de Constantinopla con ocasión de sus respectivos centenarios 381-681» (p. 39).

Las ponencias presentadas son de carácter sintético, y abarcan tanto las perspectivas históricas como sistemáticas, las citas patristicas como los autores cercanos a la propia universidad. La información se centra sobre todo en los autores clásicos. Respecto de la teología actual se muestra una distancia que raya con el rechazo explícito. Sólo citaremos dos ejemplos. Así hablando de la libertad, conciencia e impecabilidad de Cristo se rechaza todo intento de integrar la temporalidad y crecimiento, que es algo más sutil que una simple evolución. Y en este contexto se hace la afirmación siguiente, tras haber dado como excluidos ciertos intentos teológicos por el Concilio de Constantinopla II (553): «Cabe decir lo mismo de la concepción excesivamente vaga de K. Rahner, que pretende concebir la visión de Dios

como una situación básica y radical, original e inobjetiva así como no temática, del espíritu creatural de Jesús, insistiendo además verbalmente en esta afirmación. Recientemente se ha llegado a hablar en algunas ocasiones de la «fe de Jesús en contradicción con toda la tradición». J. Stöhr, *Reflexiones teológicas en torno a la libertad de Cristo en su pasión y muerte*, 822 y nota 52 (en la que se cita a J. Sorino y C. Palacio). La «fe de Jesús» es un problema complejo, pero ¿se puede acusar de no conocer o estar en contradicción con toda la tradición a los siguientes autores: H. Urs von Balthasar, *La foi du Christ* (Paris 1968); L. Malevez, *Le Christ et la foi* (Tournai 1969) 173-75; J. Guillet, *La foi de Jésus-Christ* (Paris 1979)? En la misma línea está lo que A. Carlos Chacon, *La libertad meritória de Cristo y nuestra libertad*, 882-83, dice sobre Rahner, recordándole el Decreto del Santo Oficio de 1918, dejando al lector perplejo sobre el modo de hacer teología, tal como aquí se lleva a cabo.

Hugo Rahner con su maestría clásica nos hace revivir lo que fue el trenzamiento de experiencias cristianas y de mitos griegos. Si la salvación dice y da algo del origen, afecta a la totalidad del ser y de Dios; si llega a la raíz de la vida humana y se ordena a la consumación de la historia, necesariamente tiene que ver con los «mitos» o tiene que expresarse en lenguaje mítico, que es el único que puede decir esas realidades. En el mito sin embargo hay elementos eternos y elementos efímeros. Este libro nos introduce en lo mejor del alma griega en búsqueda de esperanza, inmortalidad y salvación; y nos ofrece los mimbres con que se tejió una teología simbólica, que es previa a la teología conceptual, pero que le es superior y posterior. La razón se alimenta del espíritu y del mito; por eso aunque se aleje de ellos creyendo haberlos agotado, a ellos vuelve siempre.

Schwager ha partido de las teorías de Girard y desde ellas ha querido releer la historia de la soteriología. Para ello ha elegido diez momentos de la conciencia cultural y eclesial, y la correspondiente conceptualización de la salvación que ellos han producido. Estos son: 1. El Dios del AT y el Dios del Crucificado. Soteriología en Marción y San Ireneo. 2. La victoria de Cristo sobre el demonio. Historia de la soteriología. 3. Maldición y mortalidad —sacrificio e inmortalidad. La soteriología de San Atanasio. 4. El admirable intercambio. La doctrina de San Gregorio de Nisa sobre la «redención física». 5. Gracia infalible contra educación divina. Los problemas soteriológicos en la crisis pelagiana. 7. Lógica de la libertad y del querer natural. La soteriología de San Anselmo de Canterbury. 8. El gozoso cambio y disputa. La doctrina de Lutero sobre la justificación y redención. 9. El juez es juzgado. La doctrina de Barth sobre la reconciliación. 10. El Hijo de Dios y el pecado del mundo. La soteriología de Urs von Balthasar. Es un panorama rico, complejo, que deja percibir la influencia de factores externos en el pensamiento de la iglesia. Al final enumera una lista de las ideas o motivos, complementarios unas veces y alternativos otras, configuradores de la soteriología, que de hecho han existido. La tesis de Girard, que fue utilizada como palanca o clave de relectura de la historia, ha iluminado algunos aspectos, no muchos en verdad<sup>13</sup>.

13 La idea de *Paideia-Mimesis* ha animado todo el humanismo griego, como

La obra de Ohlig es algo más que una soteriología. Es exactamente la historia de la cristología, en la medida en que el saber teológico y las declaraciones dogmáticas sobre Cristo han venido suscitadas y hechas posibles por una conciencia de la redención o irredención, que a su vez estaba determinada por una cultura, sucesiva y diferente en muchos casos. Hecha esa larga historia, se encuentra el autor con que hoy se ha roto la unidad cultural de occidente; se ha universalizado la fe en la pluralidad de las culturas; tiene que ser expresada a la vez en medio de todas ellas respetando su contenido específico y a la vez las características culturales. Todo hasta ahora en la historia de la iglesia fue, con leves matices, culturalmente uniforme. Hoy por primera vez, entre Europa, Asia, Africa y Oceanía, no hay comunidad cultural. ¿Qué presentación haremos de la salvación que tenemos en Cristo? Es posible una fe única; pero no parece posible una cristología única, sugiere el autor. Siendo esto verdad, requiere un análisis más riguroso. La fe no es un grito de real gana o ideal futuro; tiene contenidos, exigencias, promesas. Sin una materia de comunidad no es posible transmitir la intencionalidad y el poder de una salvación. ¿Basta la Biblia, los sacramentos y el Credo? ¿No hay una soteriología cristiana; es decir, elementos de unidad fundamental, que son algo más que el credo y el dogma? ¿No hay un acrecentamiento de inteligibilidad en la historia, que pertenece ya al tesoro de la iglesia, a la comunidad de fe, sin que sea dogma? ¿El alma común sólo tiene en común los elementos canónicos del origen? ¿El aire de familia, el alma de «domésticos en la fe», el gozo de la fraternidad, la realidad de la comunión cómo se articulan? Descubierta la historicidad y aceptados el pluralismo, la contextualidad y el carácter planetario de la conciencia actual, hay que repensar qué incluye la unidad de la fe en concreto <sup>14</sup>.

hace patente la obra clásica de Jaeger. Sin embargo esas ideas elevan hasta la cumbre una dimensión de racionalidad, acción, conquista, apropiación; es decir, una visión del hombre como *logos* y *ethos*. Sin embargo dejan sin iluminar lo que el hombre es como deseo, voluntad, libertad, conato, amor. Aquí es donde aparece la ambigüedad de unos ideales de mimesis trasferidos al orden divino. Por otro lado esta ambigüedad de la mimesis aparece cuando la referimos a Cristo, a quien tenemos que seguir y revivir creadoramente, sin que podamos imitarle, porque no somos él, ni somos enviados para su misión, ni vivimos en su tiempo.

El cristianismo, con la idea de pecado como perversa imitación de Dios y *tenebrosa semejanza de su omnipotencia*, ha puesto de manifiesto la ambigüedad de esta comprensión de la realidad. El hombre sólo puede imitar a Dios, tras haber aceptado su realidad finita y haber confesado su pecado; de lo contrario lo único que quiere es ser Dios anulando al único que hay. La libertad finita no tiene alternativa para su único objetivo ser divina: siéndolo por arrebatado o por agradecimiento. Cf. los admirables textos de San Agustín, *Confesiones* II, 6, 14, y su permanente afirmación de la «humilitas Dei», que nos permite saber quien somos.

<sup>14</sup> Esta obra, siendo fundamentalmente histórica, tiene pretensiones teóricas que requieren un análisis más preciso sobre las relaciones determinantes entre cristología y soteriología; elementos ocasionales de una cultura y su trasvase al interior de la fe al formar parte explicativa del misterio mediante el dogma; la unidad de la fe y la diversidad de teología en concreto. ¿Es posible una fe en tal vacío y descarnamiento de contenidos expresados en común para todos? ¿Qué establece la comunicación real en una fe formulada por culturas que entre sí no

Propper, prolonga las reflexiones de Metz sobre la necesaria relación entre emancipación social y redención cristiana, entre memoria de la pasión de Cristo e historia de las libertades humanas<sup>15</sup>. Es un diálogo e intento de respuesta a la conciencia europea ebria de autonomía y de libertad. A la vez un proyecto de soteriología sistemática. Brito nos ofrece la mejor monografía sobre la cristología y soteriología de Hegel. ¿Qué decir de la riqueza de sus análisis y del exhaustivo resumen final: *Gloria Unigenti: Pour une christologie posthegeliennne* (pp. 535-696), preciosa síntesis de la cristología y soteriología contemporáneas? Una pena queremos manifestar: que siendo un texto original español sólo haya aparecido en francés<sup>16</sup>.

#### IV.—INTENTOS NUEVOS DE UNA SOTERIOLOGIA SISTEMATICA

27. N. Leites, *Le meurtre de Jésus, moyen de salut? Embarras des théologiens et déplacements de la question* (Editions du Cerf, Paris 1982).
28. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik. III: Die Handlung* (Johannes, Einsiedeln 1980) 475 pp.
29. A. Manaranche, *Pour nous les hommes. La Rédemption* (Fayard, Paris 1984) 221 pp.
30. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y libertad* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1982) 871 pp.
31. B. Sesboué, 'Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption', en *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984) 801-18; 107 (1985) 68-86.

son comunicantes? Este problema refleja otro de más largo calado: la unidad de la humanidad en la diversidad de las razas y los tiempos; la unidad de la cultura humana en la complejidad de sus expresiones; la obligada fraternidad y la necesaria comunicación de la humanidad en la diferencia de los proyectos. La misma preocupación que a Ohlig: expresar la realidad de la revelación y redención cristiana a la luz de los nuevos y planetarios contextos culturales, le mueve a H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985). En este sentido la siguiente afirmación es reveladora de los últimos decenios a la vez que del salto nuevo que se pretende: «Si queremos sintetizar lo específico cristiano en la terminología de la teología actual, podemos denominarlo el principio fundamental de la teología. En este momento añadamos solamente esto: A este principio la designamos principio fundamental de la *teología actual*. Es decir: Lo específico cristiano no se ha expresado siempre y no tiene necesariamente que expresarse de esta forma» (p. 28).

15 Se trata del artículo: 'Erlösung und Emanzipation', presentado en la reunión de dogmáticos alemanes (Cf. L. Scheffczyk [Hrsg.], *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973), integrado luego en su obra: *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política para nuestro tiempo* (Madrid 1978).

16 El autor es un jesuita cubano que ya anteriormente había publicado: *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (Paris-Namur 1979).

32. O. González de Cardedal, 'Jesucristo redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica', en *Cristo redentor del hombre* (Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1986) 235 pp. Texto en 85-168.
33. F. J. Vitoria Cormenzana, *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: «Jesús el Cristo», el «Dios Crucificado», «Cristología desde América Latina» y «Humanidad Nueva»* (Ediciones Seminario Diocesano, Vitoria 1982) 748 pp.

Los hombres no nos conocemos directamente, ni directamente sabemos quien somos. Sólo mediante nuestras fantasías sabemos salgo de nosotros, y gracias a los «espejos» en que se refleja nuestra faz y con ella algo de nuestra alma podemos «especular» sobre nuestra identidad, origen y destino. ¿Qué pasa cuando nuestras fantasías se esfuman y los «espejos» acostumbrados se quiebran y no nos reflejan? Que no sabemos quien somos. Sigue entonces un tiempo de duro silencio, de desasosegada espera. Porque en este entre-tiempo tampoco sabemos quien es Dios, qué es él para nosotros, cómo ha podido ser hombre el Verbo, y cual sea para nosotros su redención. El paso de una era a otra se caracteriza por esta quiebra de los «espejos»: es decir, de los conceptos acostumbrados, de las creencias y vivencias colectivas, de los marcos dentro de los cuales preguntas y respuestas tenían inteligibilidad, y a partir de los cuales las palabras eran sonoras, familiares y locuentes.

La teología como discurso segundo respecto de la experiencia de la fe (afirmación vivida de la realidad personal divina como personalizadora) entra en la crisis de las representaciones colectivas. Esta crisis afecta sobre todo a aquellas nociones que son de totalidad, de raíz, de ultimidad, de sentido y de destino. Y si alguna hay en la que coincidan todos estos elementos, por abarcar en sí misma lo que Dios es para el hombre en Jesucristo en orden a conferirle sentido y futuro, es justamente la idea de salvación. Por ello ha sido quizá el concepto más afectado en toda la teología por el giro de conciencia y el tránsito a una nueva situación histórica. Problemas de lenguaje y de símbolos entran en juego; y con ellos sensibilidades heridas, resentimientos acentuados, temores de engaño, rupturas respecto de la anterior situación religiosa.

Sobre ese trasfondo se comprende que la teología esté comenzando a percatarse de la situación, reconociéndola y discerniendo las causas, las ocasionales y las permanentes de la dificultad de presentar a Cristo como el salvador definitivo y único de la vida humana; salvación ya real y operante aquí, pero que sólo se consuma en el futuro y que por ello tiene que ser vivida en esperanza. Salvación que por ello afecta a este mundo y tiene que notarse ya repercutiendo sobre él; y que sin embargo no puede identificarse con ningún proyecto concreto del hombre para resolver los problemas inmediatos, ya que esta propuesta de salvación penúltima para el hombre sólo es posible como recepción de la realidad divina, dada como humanizadora y divinizadora a la vez de este hombre y de este mundo<sup>17</sup>.

17 Pese a las simplificaciones y deformaciones, que ha sufrido de su pensamiento en los últimos años, Bonhoeffer ha sido uno de los teólogos que con ma-

Comenzamos por el libro de Leytes, que no es teólogo y no sabemos si es siquiera creyente. Podríamos definirlo como una antología del disparate soteriológico, como una exposición de deformaciones cristianas, como un espejo en el que encontramos invertida la realidad religiosa. El libro se articula en tres partes: ¿Cuál es la muerte de Jesús? ¿Quién es el autor de esa muerte? ¿Cuáles son los resultados? El elenco de respuestas, todas ellas tomadas de libros teológicos o espirituales, nos sobrecoge. Reflejan la irrealidad o imposibilidad de un Dios que manda a la muerte a su Hijo, que por un crimen perdona a unos criminales, de cuya sangre y muerte surge vida. Al leerlos seguidos uno se percata de dos cosas: del «escándalo» que la cruz de Cristo fue, es y será siempre; de que efectivamente hay un «intercambio» sorprendente entre realidad humana y acción divina. Y que hay un elemento de misterio nunca superable. Pero a la vez comprueba con amargura la distorsión que muchos autores han llevado a cabo, su desconocimiento del setnido real de los textos bíblicos, la demonización violenta que la retórica, la moral, el derecho o la rutina han hecho del Dios de la vida y Señor de vivientes, convirtiéndolo en un Dios justiciero, puro reflejo de nuestro egoísmo, sucedaneo de humanos poderes divinizados<sup>18</sup>. Es verdad que el autor es injusto porque no recoge la intencionalidad y contextos de fondo; porque no toma en cuenta el carácter dialéctico del lenguaje religioso; porque sólo desde una mejor y más radical teología se pueden entender ciertas cosas. Su propuesta ilustrada de acabar con la muerte de Jesús y olvidarla pudorosamente, es una propuesta radical pero envenenada para los teólogos. Su lectura es obligada sin embargo pese al dolor de alma que provoca.

Balthasar presenta la soteriología dentro de su esquema general: una teofanía (estética), una teopraxia (dramática) y una teología (lógica). Articulada en torno a los tres trascendentales: la belleza, la bondad y la verdad su gran trilogía ha ofrecido la mejor articulación teórica del cristianismo, que existe en nuestros días. La soteriología forma parte de la teodramática. Dios se revela como bien y como libertad ofrecida; se inserta en el drama del

yor lucidez han percibido esta conexión entre fines últimos y proyectos penúltimos, la imbricación entre el Cristo futuro y la iglesia presente, entre contemplación religiosa y responsabilidad política. Capturado para una vulgar interpretación no religiosa del cristianismo, desnaturalizadora de sus verdaderas intenciones, hay que volver a leer, además de sus cartas desde la prisión: *Widerstand und Ergebung* (München 1985) su cristología y eclesiología: *Christologie* (München 1981); *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (München 1986), a la vez que sus obras espirituales: *Ethik* (München 1985) y *Nachfolge* (München 1985), que llevan ya 11 y 14 ediciones respectivamente.

18 Una antología similar había hecho en su día Ph. de la Trinité, *La redención por la sangre* (Andorra 1961) capítulo I: Espejos que deforman (Substitución penal. La ira del Padre. ¿Penas infernales? El ojo que abrasa. Reacciones). No estamos seguros de que algunas obras contemporáneas incluso de teólogos muy acreditados como Balthasar y Moltmann, no repitan en nuevas claves semejantes extremismos, que terminen velando a los hombres de corazón sencillo y sincero la faz del Dios de la vida, del Padre de nuestro Señor Jesucristo, de aquel cuyo mejor retrato es la parábola del hijo pródigo y del buen samaritano. Retrato que no puede ser roto o negado por ninguna teoría soteriológica, por sublime que aparezca.

mundo. Drama que consiste en el encuentro, choque y lucha de libertades, de la luz con las tinieblas, del ser finito con el Infinito. La batalla del Logos, el cordero degollado desde el comienzo del mundo, la lucha de las potestades de este siglo que acaban con el Verbo de la Vida. La vida y la muerte de Jesús son así oferta de luz y proposición de libertad a los hombres. Y donde el amor y la luz son mayores, mayor es la posibilidad del rechazo, más intenso es el odio, mortal es el rechazo. Tras un largo y admirable recorrido histórico (III, 212-94) presenta su soteriología dramática. Esta, arraigando en la Trinidad, analiza el pecado del mundo, el crucificado como lugar de encuentro entre el pecado humano y el amor trinitario, la resurrección y la libertad liberada. En cada lugar y tiempo se revive ese encuentro entre luz y tinieblas, y ese choque de una libertad absolutizada, rechazando y necesitando a la vez a Dios. Hay que volver a San Agustín, a los trágicos griegos y a la mejor historia de la espiritualidad para encontrar las profundas perspectivas que, a la luz del evangelio de San Juan y del Apocalipsis sobre todo, ha sido capaz de recuperar Balthasar<sup>19</sup>.

Manaranche escribe su libro como resultado de la provocación de Leites. En una primera parte analiza la situación psicológica, que rechaza un mensaje cristiano de redención que va unido a un asesinato, a la violencia, a la sustitución de la persona, tal como han quedado en la conciencia popular por una simplificación de la idea de San Anselmo sobre la satisfacción y sustitución. En una segunda habla del acto, de los actores y de los celebrantes de la redención. Explica las categorías con que hasta ahora se ha interpretado la muerte de Cristo, para hacer comprensible lo que es resultado de un inexplicable acto de amor divino. Categorías o imágenes morales (expiación), sociales (libertad, rescate, emancipación), políticas (reconciliación), jurídicas (justificación), cósmicas (nueva creación); místicas (divinización). Como todos los libros de Manaranche éste es lúcido y sugerente; perspicaz en el análisis de las situaciones y desencantamiento de todo lo que la cultura actual oculta, niega o reniega. Sin embargo uno desearía mayor sosiego, sentido de la complejidad y conocimiento de toda la historia anterior. Su provocación puede ser saludable para algunos y su lenguaje, entre caústico y callejero, bien venido a otros. Los teólogos profesionales quizá se queden insatisfechos.

Schillebeeckx va haciendo su cristología sobre la marcha de la iglesia, trenzando situaciones prácticas con reflexiones teóricas, queriendo ofrecer respuestas a lo que en cada instante son provocaciones mayores a la fe cristiana. Ya vimos cómo en su primer volumen de cristología tenía detrás a la exégesis crítica europea, al judaísmo renaciente, y a la voluntad popular de fundar la fe sobre ciencia cierta y hechos en alguna forma verificables. En este sengudo, que no es una soteriología en sentido estricto, parece querer dar respuesta a los dos grandes movimientos que atraviesan el catolicismo actual: los movimientos carismáticos por un lado y la teología de la liberación por otro, la necesidad de experiencia espiritual y la necesidad de acción histórica, la referencia al Absoluto que dándose en un encuentro histó-

19 Cf. nuestro estudio: 'La obra teológica de Hans Urs von Balthasar', en *Revista Católica Internacional Communio* 5 (1986) 510-41.

rico funda una experiencia que hace autoridad y la referencia a una historia común de los hombres que acredita el valor de humanidad, inherente a la fe. Por eso su libro es en el fondo un tratado sobre la gracia, que deriva de Cristo, a él conforma y a él refleja, junto con unos elementos de antropología teológica general. En la cuarta y última parte nos ofrece elementos dispersos para una soteriología, hablando del sufrimiento, de las «dimensiones de la salvación del hombre», de la «salvación cristiana» (pp. 713-823). Su obra ofrece fragmentos admirables<sup>20</sup>.

Lo mismo que el volumen primero éste queda pendiente del tercer volumen en que abordará las cuestiones cristológicas centrales; y entre ellas la que a nosotros nos atañe: ¿Qué salvación tenemos en Cristo; por qué es sólo en él; con qué razón la consideramos suprema respecto a otras propuestas y porqué es necesaria para todos los hombres?

Sesboué es sin duda el mejor conocedor de la cristología, tanto en su historia anterior como en la situación actual<sup>21</sup>. Desde ese conocimiento quiere ofrecernos un marco para reconstruir la comprensión de la salvación. Especialmente lúcido es el capítulo dedicado a describir la perversión que por la rutina o insensibilidad ha sufrido nuestro lenguaje soteriológico, los mecanismos que han llevado a ello y los que han de llevar a «desconvertirlo». Un diálogo implícito con el psicoanálisis, la sociología, Girard y la antropología le permite llegar a afirmaciones sencillas pero profundas. En una segunda parte ofrece un esquema sistemático. La redención surge de la doble mediación o intercambio que de hecho se da en el destino de Cristo: una mediación descendente y una mediación ascendente. En este marco incluye las principales categorías del NT: divinización justificación, redención y liberación en un caso; y en el otro sacrificio, expiación y propiciación, esforzándose por establecer conexión entre la vieja idea de sustitución y la nueva de solidaridad. Hay que purificar aquella y hay que ensanchar ésta para que puedan encontrarse y abrazarse.

González de Cardedal presenta un capítulo de un proyecto general, en el que se propone recoger los frutos de una exégesis reciente para la teología sistemática: integrar todas las fases de la vida de Jesús, desde la predicación a la resurrección; establecer conexión entre la fase prehistórica de Jesús (Trinidad) y la fase poshistórica (Iglesia), entre la acción y la persona de Jesús, entre su palabra y su conciencia, entre su radicación particular y el valor universal, es decir entre judaicidad y Espíritu Santo. A la vez quiere integrar las perspectivas de una reflexión teórica sobre todo a la hora de

20 Por ejemplo el capítulo: Autoridad de la experiencia, 21-57.

21 Los sucesivos *Boletines bibliográficos*, que ha ido publicando desde hace veinte años en la *Recherches de Science religieuse* ofrecen la historia mejor informada, más fina y compleja de la cristología, en un tiempo en que se han abandonado los anteriores esquemas y se han vivido a la búsqueda unas veces de una nueva identidad y otras a la recuperación de la identidad perdida. Historia a la vez de la teología, pneumatología y soteriología. Esperemos que los reuna todos en un volumen como el P. Congar hizo respecto de la ecleziología en el volumen: *Sainte Eglise. Etudes et approches écclesiologiques* (Paris 1964), que recogían sus crónicas y boletines desde 1932 a 1962.

releer las categorías de redención subjetiva y objetiva, autorredención y heteroredención, gloria de Dios y gloria del hombre, libertad y liberación<sup>22</sup>.

Vitoria Cormenzana ha querido darse razón de porqué pasan determinadas cosas en iglesias particulares y en experiencias cristianas. Para ello ha estudiado cuatro autores actuales y con ellos ha pensado las grandes cuestiones de la soteriología. En el título dice claramente que esos autores sólo nos ofrecen «diseños». Es verdad; son esbozos germinales a la zaga de una exégesis que en muchos casos tiene todavía que sedimentarse y verificarse. Esta obra es una síntesis clara de lo que en general se dice en la exégesis contemporánea, articulada desde cuatro perspectivas o sensibilidades distintas. El ha tipificado estas obras a la luz de cuatro frases latinas: «Extra Deum nulla salus» (Kasper), «Extra crucem nulla salus» (Moltmann), «Extra pauperes nulla salus» (J. Sobrino) y «Extra mundum nulla salus» (J. I. González Faus). La obra da de sí lo que dan sus fuentes. Ellas están en la primera fase de una reconstrucción teológica. Han recogido los necesarios fundamentos bíblicos, a veces recortados a la luz de unos especiales intereses y sensibilidad histórica, con una parcialidad a veces que tiene su grandeza mientras sea consciente de aquella y la sane diariamente en la complejidad católica.

El autor nos ofrece una síntesis de lo que es una especie de consenso sobre las dimensiones de la salvación, tal como se derivan de la praxis de Jesús (soteriológica, teológica, escatológica, antropológica, cristológica)<sup>23</sup>. Habría que hacer una lectura similar a la luz de la praxis del Resucitado, de la praxis del Espíritu Santo en la Iglesia, de la praxis y reflexión apostólica, que une todas las fases de la historia de la salvación. Todo ello ha quedado sedimentado en el único texto normativo, el NT, que sólo es válido en cada una de esas partes, en la medida en que integra el resto. Una selección que sea segregación o rechazo, es automáticamente una denegación. Juan y Pablo, el Apocalipsis y Hebreos, esperan una integración urgente en el pensamiento soteriológico actual. Estas perspectivas «pneumatológica» y «eclesial» deben ser integradas, si se quiere diseñar un marco objetivamente completo del origen, contenido, especificidad, actualización y mediaciones concretizadoras de la salvación cristiana. No hay «praxis de Jesús» sin praxis del Espíritu y de la Iglesia. Ni praxis de la Iglesia y del Espíritu en ruptura o negación de la praxis de Jesús.

22 Esta es la preocupación que ha sostenido y urgido a la teología católica desde Guardini a Rahner, pasando por Greshake, Kessler, Schillebeeckx, Ratzinger; mostrar como la gracia es libertad, como a ésta sólo llegamos desde aquella. Significativo el viejo título de Rahner, *La gracia como libertad* (Barcelona 1972), y uno de sus últimos artículos: 'Das christliche Verständnis der Erlösung', en *Schriften zur Theologie* XV, 236-50. Cf. Balthasar, *Theodramatik* III, 342-56 (*Die befreite Freiheit*); Greshake, loc. cit., *Heil als Befreiung und Freiheit* 32-38. Nada tan significativo como el título de uno de los tratados más recientes de antropología teológica: O. H. Pesch, *Frei Sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Freiburg 1983).

23 Cf. pp. 161-256.

## V.—LA SOTERIOLOGIA ANTE LAS RELIGIONES Y EL ECUMENISMO

34. J. Martín Velasco, 'El Evangelio cristiano ante el pluralismo de mensajes «religiosos» de salvación', en *Sal Terrae*, 814 (1981) 187-96. Todo el número está dedicado al problema de la salvación con artículos de A. Tornos, J. M. Mardones, J. L. Ruiz de la Peña.
35. W. Strolz, *Heilswege der Weltreligionen*. 1: *Christliche Begegnung mit Judentum und Islam* (Herder, Freiburg 1984) 192 pp.
36. A. Birmelé, *Le Salut en Jésus Christ dans les dialogues oecumeniques* (Cerf - Labor et Fides, Paris-Genève 1986) 520 pp.
37. A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*. Relaciones y Documentos de los diálogos interconfesionales de la Iglesia católica y otras Iglesias cristianas y Declaración de sus autoridades (1964-1984) con anexos de Grupos no oficiales del Diálogo teológico interconfesional (Universidad Pontificia, Salamanca 1986) 1009 pp.
38. G. Greshake, *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (Herder, Freiburg 1983) 400 pp.
39. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge* (Vandenhoeck, Göttingen 1983) 828 pp.
40. G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* (Kaiser, München 1984-86) Band 1: 476 y Band 2 448 pp.

Una de las características de la conciencia y sociedad moderna es que han decidido tomar el poder, no sólo político, sino ideológico y psicológico para liberarse del dominio de las fuerzas naturales, sociales y culturales que alienan al hombre. Han llevado a cabo lo que San Agustín llamó el «experimentum medietatis»<sup>24</sup>. A partir de la Ilustración, la convicción de una capacidad innovadora, progresiva, utópica, va creando sucesivas variantes revolucionarias o instaladoras de proyectos salvíficos. Desde la ética a la política, desde la experiencia transformadora a la experiencia trascendental, se proponen ofrecer salvación a la vida humana. El cristianismo ha quedado desplazado de su pretensión de ser «la salvación» del mundo, a quedar reducido a una entre las innumerables propuestas, seculares unas y religiosas otras, de salvación para la vida humana, en su condición presente y en su abertura al futuro<sup>25</sup>.

M. Velasco explora cómo la religión en el fondo no es otra cosa que

24 Cf. W. Rehm, *Experimentum medietatis* (München 1947) con referencia a ideas agustinianas, expresadas sobre todo en *La Ciudad de Dios*. La cuestión suprema es saber quien es medio ontológico; y de esta forma saber quien puede ser medio lógico, moral y salvífico de la realidad y del hombre.

25 Cf. un breve panorama en J. García Roca, 'Modelos seculares de liberación y salvación cristiana', en *Iglesia Viva* 84 (1979) 549-68.

memoria, propuesta, esperanza, otorgamiento de salvación. Cada hombre religioso dirige la oración agustiniana a su Dios: «Díme por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Dí a mi alma: «Yo soy tu salvación. Que yo corra tras esta voz y te dé alcance. No quieras esconderme tu rostro». Muera yo para que no muera y pueda así verla»<sup>26</sup>. Toda verdadera religión termina queriendo introducir al hombre en el santuario de Dios. Religión por ello es siempre atestiguamiento de revelación, experiencia de poder absoluto sanador y santificador, esperanza de deificación.

El cristianismo se encuentra hoy circundado desde fuera y penetrado dentro por esas religiones universales, y especialmente por aquellas en medio de las cuales ha nacido: judaísmo e islamismo. Con el primero comparte la gran pasión mesiánica: la voluntad de que aparezca Dios y con él la justicia, la redención de los oprimidos, la verdad; y con ella el juicio sobre el mundo. El anhelo mesiánico del judaísmo, religioso o secularizado, está en la raíz de la modernidad: desde Marx, Freud y Bloch a Rosenzweig, Scholem, Buber, Walter Benjamin. Si la raíz de judaísmo y cristianismo es la misma: la promesa de Dios para el mundo, la comprensión mesiánica de ambas no coincide. «Un concepto totalmente distinto de redención determina la actitud ante el mesianismo del judaísmo y del cristianismo», dice Scholem<sup>27</sup>. El libro de Strolz quiere llevar a cabo un acercamiento de ambos poniendo de relieve lo que los une, a la luz de los siguientes conceptos: creación, revelación, redención, tradición, responsabilidad ante el mundo, oración, experiencia mística, silencio y palabra esperanza escatológica.

Al hablar de redención es necesario diferenciar contenidos y mediaciones. ¿Qué es salvación para el hombre y cómo llega a cada uno? Con ello ponemos el dedo de la llaga ecuménica. Todos estamos de acuerdo en que el verdadero «articulus stantis et cadentis ecclesiae» es la salvación que Dios gratuitamente otorga al hombre en Jesucristo. El problema comienza al valorar lo que la iglesia, con cada uno de sus elementos, significa para la salvación. El protestantismo ha nacido y pervivido como resultado de una radicalización y concentración soteriológica: el pecado del hombre y la salvación por la sola fe, que le ofrece Jesucristo. Esta afirmación, que es tradicionalmente católica, puede elevarse a categoría absoluta y convertirse en perspectiva cuasi única y excluyente de otras. El volumen de Bimerlé muestra cómo todavía pervive esa diferente acentuación en el catolicismo y protestantismo. Aquel no selecciona nada dentro del Credo para subordinar todo el resto. Teología, soteriología, cristología y pneumatología pertenecen a la totalidad orgánica del cristianismo. Hay una «hierarchia veritatum» como quiere el Vaticano II y hay una «plenitudo fidei» como reclamaba San Agustín<sup>28</sup>. Esta es la diferente acentuación, que este volumen deja sentir. El analiza esas

<sup>26</sup> Confesiones I, 5, 5; IX, 1, 1. Cf. M. Pellegrino, «*Salus tua ego sum*» (Ps. 34, 3: *Conf. I, 5. IX, 1; X, 56*). *Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant'Agostino* (Roma 1967).

<sup>27</sup> Cf. G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt 1970). *28 Unitatis Redintegratio* 11; San Agustín, *Sermo* 258, 3, referido precisamente a la encarnación. (*Obras de San Agustín* XXIV, Sermones 4º, 603).

diversas comprensiones a la luz de los documentos de diálogo de los últimos años, centrándose especialmente en el diálogo catolicismo-protestantismo. De toda esa historia, textos, personas e ideas nos ofrece una espléndida edición el director del Centro Ecuménico de la Universidad Pontificia, Adolfo González Montes en su *Enchiridion Oecumenicum*, verdadera primicia en la bibliografía hispánica.

El volumen de Greshake hubiera podido figurar en varios apartados de esta nota, ya que en cada una de sus tres partes aborda cuestiones muy diferenciadas. En la primera hace una historia de los modelos soteriológicos y los reduce a tres: Redención como *Paideia* por medio de Cristo; como agradecimiento interior del individuo; como momento interno de la historia de la subjetividad moderna. De sus estudios sobre Pelagio le ha quedado la preocupación por establecer las relaciones entre redención y libertad (San Anselmo) y por superar el trágico malentendido de la modernidad: pensar que gracia y libertad son una alternativa. En la tercera parte analiza algunos elementos de la transmisión concreta de la salvación: la tradición, el ministerio sacerdotal, el ministerio específico del obispo de Roma. Greshake es uno de los teólogos más lúcidos y a la vez realista de la iglesia contemporánea.

Finalmente presentamos dos obras: una de carácter histórico y otra que es una síntesis de toda la teología, hecha por alguien que fue observador en el Concilio Vaticano II, miembro de casi todos los diálogos ecuménicos, y que hace comenzar su obra por dos prólogos: uno del católico H. Fries y otro del ortodoxo N. A. Nissiotis. La estructura refleja la clásica división teocéntrica del protestantismo: tras una introducción sobre el evangelio como fundamento de toda doctrina eclesial, siguen una primera parte sobre la creación (mundo, hombre), una segunda sobre la redención (ley, mesías, evangelio, bautismo, cena del Señor, ley y evangelio, la confesión de fe en el Redentor), una tercera sobre la nueva creación (Espiritu Santo, Iglesia, carisma y ministerio, estructuras de mantenimiento de la iglesia, la consumación de la nueva creación). Tras esta visión histórico-salvífica, una cuarta parte expone la doctrina sobre Dios, y una visión conclusiva se refiere al «amoroso designio de Dios». Una soteriología católica tiene que construirse teniendo en cuenta esos tres grandes datos nuevos: el reto de los movimientos históricos seculares, que pretenden ofrecer salvación; las grandes religiones antes lejanas y ahora ya inmediatas a la conciencia humana, desplazando la vigencia y evidencia social del anuncio cristiano; el deshielo que el diálogo ecuménico ha producido mostrando la relatividad y condicionamiento histórico de muchas fórmulas y actitudes, y forzando a todos a mirar hacia el centro<sup>29</sup>.

29 Uno de los flancos más valiosos y más fecundos por otro lado es el diálogo con la visión soteriológica de la iglesia ortodoxa. Sus categorías más objetivistas, pneumáticas, litúrgicas y escatológicas se sitúan en las antípodas de las que ha puesto en primer plano la concentración subjetivista, individual, racional y activa de la modernidad occidental. El catolicismo tiene una misión histórica también en este sentido: mediar entre ortodoxia y protestantismo.

VI.—OTRAS PERSPECTIVAS DETERMINANTES  
DE LA SOTERIOLOGIA

41. L. Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache*. Oder lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung verbinden?, 2ª ed. (Herder, Freiburg 1982) 560 pp.
42. Varios, *Cristo Redentor del hombre* (Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1986) 235 pp. Especialmente J. M. Rovira Belloso ('El Padre fuente original de la salvación'); C. Nigro, ('La Cruz de Cristo desde la Trinidad y ante la actual experiencia humana'); D. Berteto, ('Espíritu Santo, Iglesia, sacramentos mediadores de la salvación').
43. Varios, *El Dios de la teología de la Liberación* (Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1986) 175 pp. Con artículos de J. Lois, J. M. Castillo, J. J. Sánchez, D. Borobio y J. M. Rovira Belloso.
44. Y. M. Congar, *La Parole et le Souffle* (Editions du Cerf, Paris 1983).
45. D. Sölle, *Stellvertretung*. Nueva edición (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1982) 190 pp.
46. K. Stalder, *Die Wirklichkeit Jesu Christi erfahren*. Ekklesiologische Unters und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute (Einsiedeln 1984) 312 pp.
47. Ch. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie* (Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1985) 332 pp.
48. Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, 'Instrucción para algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»', 6 de agosto de 1984, AAS 76 (1984).
49. Idem, 'Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación: La verdad nos hace libres, 22 de marzo, AAS (Roma 1986).
50. Juan Pablo II, *Encíclicas y documentos sobre temas soteriológicos: Redemptor hominis, Dives in misericordia, Salvifici doloris, Redemptionis donum, Dominum et vivificantem* (1979-86).

Conscientemente hemos unido aquí libros muy diversos para hacer sentir la diversidad de intereses que se proyectan hoy sobre un tratado de soteriología. Estos pueden venir de un resentimiento antropológico, que cree que la comprensión cristiana del hombre le ha sustraído a éste el sentido de responsabilidad frente a la historia, la sociedad y la propia libertad, porque nadie puede ser «sustituido» (Sölle) por nadie. La libertad propia no puede ser sustituida; pero sí amenazada o auxiliada, acogida o acosada, herida o redimida por los otros. El misterio del hombre es que para su bien y su mal el otro es el mediador necesario de sí mismo. No hay libertad sin prójimo y no hay prójimo sin libertad. Cristo se ha hecho prójimo del hombre, y por medio

de él Dios mismo, para alumbrar, sanar y liberar nuestra libertad. No sustituir para anular sino alumbrar para acendrar, quiere el evangelio. La alegría de que Dios exista, el gozo y acogimiento del prójimo y el consentimiento a la realidad comunitaria son las condiciones previas para liberar la razón ante la revelación, la libertad ante la gracia, al individuo para servir y no matar a su hermano <sup>30</sup>.

Estas son preocupaciones europeas, derivadas de una Ilustración kantiana, que aun no ha salido del cerco asfixiante del individuo y su libertad autodegustativa. La teología de la liberación ha roto los estrechos horizontes de Europa para abrirlos a más ancho mundo, a la realísima situación de las masas irredentas, a la real insolidaridad que acaba en muerte, y a la necesaria solidaridad para suscitar vida. Este es un histórico y sobrecogedor descubrimiento que la conciencia cristiana ha hecho en nuestros días. Descubrimiento de una evidencia por otro lado, pero que cuando de verdad se hace conmueve el mundo. El problema de la TL es mantener viva esa experiencia cristiana nueva, buscar los cauces históricos para hacerla eficaz, dinamizar una iglesia para que realísimamente fiel a ella reviva la solidaridad de Jesús en la vida y en la muerte, articularla con categorías teológicas apropiadas para hacerla fecunda, sustraerla al peligro de decirse con unas mediaciones interpretativas de carácter filosófico, político y económico que desnaturalicen sus mejores intenciones. Los dos documentos de Roma tienden a ese objetivo: desenmascarar un peligro posible en muchos casos, real en otros y a la vez mostrar la fecundidad que esa TL está llamada a ejercer. El cristianismo es un mensaje de la libertad que Dios nos ofrece, y de la liberación para la que nos envía y cualifica. El autor o alma de esos dos documentos romanos parece tener ante los ojos el ejemplo de San Ireneo ante el gnosticismo. En los dos primeros libros de su gran obra *Adversus Haereses* desenmascaró la herejía, mostrando las últimas consecuencias a que conduce. Y como toda síntesis radical es una cierta simplificación, pero apunta a reales abismos. Luego mostró la incoherencia última de los propios presupuestos (libro II) y en el resto de los libros (III-V) hizo una exposición de la revelación cristiana en ese orden. Así el Documento de Roma primero ha descubierto abismos

30 La categoría «sustitución» tiene que ser desplazada de la teología, ya que parece chocar irremediabilmente contra los supremos ideales de la conciencia moderna. Lo que en su original sentido cristiano implica es algo profundamente humano y crítico a la vez. El hombre es con el prójimo y para el prójimo. La libertad es procedencia y ordenación; por lo cual sólo es real y fecunda como servicio y relación. La autonomía sólo es pensable como comunión. Una libertad pensada en distancia, afrontamiento y distancia al prójimo es la fuente de toda soledad, agotamiento y condenación. El hombre puede ser presentado, re-presentado, anticipado, ayudado, incitado y animado a ser por el otro. Esto no le sustituye ilegítimamente sino que con toda legitimidad le hace posible ser. La libertad es fruto de aliciente y alimento ofrecidos por el prójimo. La cristología es así el lugar de nacimiento de una comprensión de la persona como relación y de la libertad como solidaridad y servicio. Y tal es el origen que de hecho ha tenido el concepto de persona en Occidente. Al perder éste su memoria, olvidando sus raíces, pierde su contenido y posibilidad de realización. Sólo ante Dios y como Cristo tiene el nombre una alteridad absoluta de comunión, afirmación y salvación.

teóricos y riesgos concretos; luego así resonada ha indicado la misión histórica de la TL mostrando su universalidad y su fecundidad posibles para toda la iglesia más allá de América Latina.

Quedan otra serie de libros que hablan de la Iglesia, de la gracia y del Espíritu Santo. Hemos distinguido contenidos de la salvación (¿Qué es? ¿En qué consiste?) de los medios por los que nos llega (¿Quiénes nos la acercan, interpretan, concretan?). En un momento dado se fractura el tratado de soteriología y se disuelven las antiguas fronteras teológicas. La gracia, la iglesia y el Espíritu Santo aparecen en varios tratados. Si preguntamos qué es la salvación, se responderá que es Cristo mismo, en persona, en otorgamiento de su propia condición divina y divinizadora del hombre<sup>31</sup>. Si se pregunta qué nos otorga, se responderá que su conciencia, su libertad, su respiro, su alma; es decir, el Espíritu Santo. Y si se sigue preguntando cuál es el legado que él deja a la historia se dirá: su ejemplo, su palabra, su comunidad de discípulos, su Espíritu, su esperanza, su experiencia de Dios. Y ¿dónde se hace posible, cercano y experienciable todo eso?<sup>32</sup>. En una iglesia que vive cercana a su origen (la vida y la muerte de Cristo) y fiel a su misión (ir a todo el mundo, predicar el evangelio, hacer a todos los hombres discípulos y realizar en el corazón de la historia el sacramento de la fraternidad universal). Es decir, todo comienza a mezclarse. Es la inevitable consecuencia de una época histórica que ha metido al horno teológico todos los materiales de construcción para fundir lo viejo y recoger lo nuevo.

Ahora hay que sacarlo todo del horno y diferenciar: 1. La necesidad, indigencia y experiencia de irredención o irredención que vive el hombre. 2. La experiencia histórica de las grandes religiones y del pueblo judío, culminando en Jesús, como salvación otorgada por Dios. 3. La mediación de esa salvación a cada tiempo y lugar. 4. Los contenidos concretos de esa salvación o lo que ésta es para el hombre, tanto en sus causas, como en sus efectos. 5. La forma de existencia humana resultante, o la psicología, moral y acción del hombre redimido. 6. La comunidad de hombres que confiesan, reciben, se conforman y ofrecen a los demás esa redención. Una cosa es hablar del redentor (Soteriología), otra hablar del don del redentor (Espíritu Santo y

31 Es el equivalente cristiano de la respuesta del salmista: «Salus tua ego sum» (Salmo 129, 3), lo mismo que el «Yo soy» de Cristo es la concreción escandalosa y misteriosa del «Yo soy» del Exodo (3, 14). El «yo soy» de Cristo no desplaza, sino que emplaza a Dios en la propia existencia y acción; no le suple haciéndole innecesario sino que le muestra como el Único necesario y el Único bueno a partir de su propia realidad, en la que filiación y autonomía, libertad y obediencia coinciden.

32 El problema de la salvación es de meta y de medios, de fines y de posibilidades. San Agustín vivió hasta el fondo la diferencia que hay entre la explicación de la propia irredención, la ayuda para superarla, el descubrimiento de otro orden de realidad y el camino para llegar a él. No es sólo problema de inteligencia (saber) sino problema de libertad y voluntad (poder). El cristianismo ofrece redención en cuanto que nos da al Logos (revelación) y al Pneuma (santificación). El primero responde a la necesidad de iluminación; el segundo a la necesidad de salvación. Por eso San Agustín puede hacer una lectura antropológica a la vez que trinitaria del salmo: «Dominus illuminatio mea et salus mea».

gracia), otra del ámbito de concreción vivida y de mediación sacramental de esa salvación (Iglesia); otra de la experiencia, exigencia, transmisión de tal salvación (vida espiritual, proyecto moral, instituciones misioneras o testimoniadoras).

No vamos a intentar un resumen de lo que parecen logros definitivos en soteriología. Pero es ya evidente que la soteriología tiene que tener buena vecindad con terrenos tan alejados como el misterio trinitario y la concreta praxis histórica; tiene que radicar en el destino de Jesús de Nazaret como totalidad que abarca lo que él hizo y dijo a la vez que lo Dios hizo por medio de él, la palabra y el sacramento, el evangelio y el Espíritu Santo. La salvación tiene que aparecer como verdadera humanización del hombre, como libertad en la raíz, como promoción del individuo remitido al Misterio de Dios y al sacramento del hermano, anclado en su historia concretísima, teniendo que traducir desde arriba hacia abajo y desde abajo hacia arriba su diaria experiencia cristiana.

Greshake, Ratzinger, Vitoria Cormenzana y Ruiz de la Peña han expuesto desde distintas perspectivas lo que son las dimensiones esenciales de una salvación verdaderamente cristiana: trinitaria, cristológica, sacramental, escatológica. El edificio de la soteriología ha vivido en los últimos decenios un proceso de «desconstrucción» de sus viejos cuartos, tabiques y pisos<sup>33</sup>. Nuevos elementos teóricos, experiencias históricas, y sensibilidad religiosa, alimentada por el diálogo con las grandes religiones y la colaboración ecuménica, nos fuerzan hoy a una reconstrucción del tratado. Los últimos seis años son los pródromos de esa reconstrucción, o aportación de elementos para un nuevo edificio. Estos tienen la gracia de la búsqueda y los límites de los sondeos.

El próximo decenio está llamada a consumir, decantando y llevando a buen puerto esta destrucción, selección y reconstrucción soteriológicas. La fe vive su historia en ese largo proceso de simplificación hacia el centro y de extensión a la periferia, entre exuberancia de mediaciones expresivas y nuda concentración, contemplativa o activa, en su centro. Todo en el cristianismo procede de la salvación ofrecida por Dios y debe cooperar a la salvación, que el hombre necesita, pero no todo es soteriología. Diferenciar campos es la primera condición para lograr fecundidad. Al final, allí donde todo es soteriológico, amenaza con desaparecer la soteriología, ya que donde todo es todo, nada es nada. De una soteriología dispersa y confusa hay que retornar a una soteriología concreta y precisa.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL

33 Greshake cit., 41-49: Orientierung an der Geschichte; Trinitarisches Heilsvverständnis; Eschatologische Spannung; Sakramentales Heil; Heil-Praxis der Heiligen; J. Ratzinger, 'Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung', en L. Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation*, 141-55 (Heil ist an Universalität, an Freiheit, an Liebe, an universale Liebe gebunden, die aber partikuläre menschliche Liebe herausfordert und im Glauben ermöglicht); Vitorio Cormenzana, loc. cit., 181-256; J. L. Ruiz de la Peña, 'Contenidos fundamentales de la salvación cristiana', en *Sal Terrae* 814 (1981) 197-209; Id., 'Creación y salvación en Cristo', en *Teología de la Creación* (Santander 1986) 83-85.