

## LA SOTERIOLOGIA CONTEMPORANEA

Hace treinta años afirmaba Hans Urs von Balthasar que la escatología era el rincón donde estallaban las tormentas que, apedreando o refrescando, descargaban en los campos de la teología<sup>1</sup>. Hoy ese rincón, a partir del cual se forman las tormentas, que descargan cuestiones ardientes, problemas insolubles o soluciones fecundas, es la soteriología. En realidad no son situaciones nuevas ni distintas, porque lo que hoy es cuestión abierta deriva de los problemas escatológicos planteados en toda su radicalidad. Porque, ¿qué es la soteriología sino escatología comenzada?<sup>2</sup>. Y ese es precisamente el problema de la teología contemporánea.

Frente a una comprensión puramente trasmundana de la salvación (la redención viene después, al fin de la historia: judaísmo), o a una comprensión intramundana identificada con la Iglesia (Reino de Dios identificado con la Iglesia de Cristo en algunas formas de teología católica), nos preguntamos hoy cómo es la conjunción del 'ya sí' y del 'todavía no' de la salvación, tal como aparece en el Nuevo Testamento<sup>3</sup>. Hay una escatología inicialmente consumada, por lo que se refiere a los signos y contenidos. Por ello no nos será dada otra Palabra, ni otro Espíritu, ni otra esperanza que la que tenemos en Cristo Jesús, en quien el Padre se nos ha dado del todo<sup>4</sup>.

1 Escatología, en: J. Feiner (Ed.), *Panorama de la Teología actual* (Madrid 1961) 499.

2 «La escatología es así en su totalidad, acaso más que ningún otro *locus theologicus*, la doctrina de la verdad redentora. Esto, como vamos a ver, es algo sencillamente central». Id., 505.

3 Haber puesto de manifiesto esa bipolaridad o intrínseca tensión que anima al NT entre la salvación definitiva e irrevocablemente otorgada por Dios por un lado y por otro todavía pendiente y teniendo que ser esperada, merecida y acogida; es decir, entre el 'ya sí' y 'todavía no' de la salvación, es el gran mérito de O. Cullmann: *Les premières confessions de foi chrétienne* (1943); *Urchristentum und Gottesdienst* (1944); *Christus und die Zeit* (1946); *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957); *Heil als Geschichte* (1965).

4 Heb 1, 1-4. Nadie como san Juan de la Cruz ha explicitado este carácter definitivo de la revelación y donación de Dios. «En darnos como nos dio a su Hijo, que es una palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar». *Subida* II, 22, 3. Y co-

Pero esa escatología, que objetivamente está dada, aún no ha desplegado en sus destinatarios toda su fuerza transformadora. Aún no hemos sido revestidos de la inmortalidad; aún no vemos a Dios cara a cara; aún no le conocemos como somos conocidos por él; aún vemos en espejo y en enigma; aún gemimos esperando con todas las creaturas la adopción de los hijos de Dios<sup>5</sup>.

La escatología se ha desnudado de todos sus elementos cosmológicos, históricos, temporales o locales, para operar una concentración teológica y antropológica. Salvación es Dios para el hombre como ser personal y libre. Esta se realiza como relación absoluta con el Absoluto. Dios es la salvación del hombre. El hombre es salvo cuando se encuentra a sí mismo afirmado absolutamente como ser personal y libre, naciendo del amor y destinado al amor. La experiencia creyente del Antiguo Testamento, que fue mucho más allá de su propia teología<sup>6</sup>, llevó a cabo esta concentración teológica de la escatología: El bien del hombre es la adhesión a Dios. Quien pone en él su esperanza tiene suficiencia y tiene plenitud. Nada fuera de él es necesario<sup>7</sup>.

En el Nuevo Testamento esa radicalización teológica avanza hasta lograr una concentración antropológica, ya que el Dios de quien habla el salmista existe dado y revelado en la persona de Jesús. Por eso en el conocimiento y en el amor a Jesús se da lo definitivo y se consuma la escatología. El despojo de cualquier elemento mítico es total. El lugar de la consumación de la historia y de la vida humana es personal y concreto: Jesús reconocido como Cristo e Hijo de Dios; es el hombre consumado y el consumidor del hombre<sup>8</sup>. Con

mentando Heb 1, 1: «Y es como si dijera: lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol, que Dios ha quedado como mudo, y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas, ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo». Id., 4.

<sup>5</sup> 1 Cor 15, 53-55; 1 Cor 13, 12-13; Rom 8, 18-25.

<sup>6</sup> Job es el exponente máximo de esa experiencia creyente, que desborda los esquemas teológicos. La teología usual existente en su medio no era capaz de dar expresión y con ello sentido a la experiencia vivida de Job. El dolor de éste es precisamente máximo porque no puede darse razón a sí mismo; ni los demás le dan razones. Tiene por tanto que sufrirlo al vivo y en seco delante de Dios. Y de este aguante en pura fe sostenida surge una nueva teología, que mostrará los límites o inexactitud de la anterior. Cf. O. González de Cardedal, *Elogio de la Encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora* (Salamanca 1975) 159-84 (Job o la permanencia en la fe sin teología).

<sup>7</sup> Salmo 73. Este salmo es la radicalización y consumación del AT.

<sup>8</sup> Heb 5, 9 (Y aunque era Hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia, y consumado se convirtió para todos los que le obedecen en causa de salvación eterna). Llevado a la perfección por el Padre (Heb 2, 10; 5, 9; 7, 28). Jesús

ello tenemos una radicalización, concentración, y anticipación temporal de la escatología. Si en fórmula de San Agustín, podemos decir que: «Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster»<sup>9</sup>, con él tendríamos que añadir que ese Dios se ha anticipado a esta vida para ser en Cristo nuestro definitivo 'lugar'<sup>10</sup>. Que en Cristo Dios haga ya posible al hombre una plenitud incipiente, constituye la dificultad y gloria de la soteriología. ¿Cómo nos está ya dado Dios por definitiva plenitud del hombre y cómo esa plenitud puede iluminar y transformar ya toda la realidad e historia aún irredentas?<sup>11</sup>.

Precisar el contenido y valor de la salvación para la vida humana es hoy la cuestión primordial del cristianismo. El hombre tiene conciencia de haber llegado a un valimiento casi total para resolver por sí mismo la casi totalidad de las necesidades humanas. Para un mundo que cree haber superado en principio todos los poderes negativos y ser capaz por sí mismo de conquistar todos los ideales, ¿qué puede significar la propuesta cristiana de salvación? El malestar de la iglesia y su difícil inserción en la conciencia y sociedad contemporáneas derivan de su desconocimiento o menosprecio de lo que como don y tarea lleva en su seno: la salvación ofrecida por Dios al hombre, como suprema posibilidad. La soteriología tiene una eminente significación histórica. Sólo tiene futuro quien ofrece capacidades para

como sumo sacerdote lleva a todos sus hermanos a la perfección (2, 10; 10, 14). Cf. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1966) 82, 88-89; J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930); Id., *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1959); B. Rigaux, *Le seconde venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Bruger 1962) 173-216; Varios, *Le Retour du Christ* (Bruxelles 1983); A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Paris 1980).

9 «Vilescat totum quidquid praeter Deum est. Qui nos tuetur in loco vitae huius, ipse post istam vitam sit locus noster: quia et ipse psalmus hoc ei ait superius: 'Esto mihi in Deum protectorem et in domum refugii. Ergo erimus in vultu Dei absconditi'. (Dios es la casa definitiva del hombre; la Iglesia el tabernáculo provisional). *Enarr. in Ps.* 30, II, 8. PL 36, 252; BAC 235, 374.

10 Cf. B. Casper (Hrsg.), *Jesus Ort der Erfahrung Gottes. Festschrift für B. Welte* (Freiburg 1976).

11 «Preguntémos para concluir por la palabra clave, que guía nuestra comprensión de la verdad y en especial nuestra comprensión de la verdad de Jesús. Siempre resonó la respuesta: Darse. El misterio de Dios se llama darse; el Dios que se da es la alternativa cristiana a la substancia absoluta, a la mera *reditio completa* del espíritu a sí mismo. Sólo en esto se trasciende el hombre a sí mismo: en que puede darse. En esto consiste su condición de imagen de Dios y su ordenación a Dios, en que sólo está dado a sí mismo, si él se da a Dios y si Dios se le da a él. Este es finalmente el misterio de Jesús: en él se da Dios 'totalmente al hombre y al mismo tiempo es el hombre totalmente dado a Dios. De esta forma Jesús es la identificación de Dios y del hombre, su ascensión a la verdad inconfundible e inseparable que le constituye. Darse es no sólo el contenido de este misterio trinitario sino el acceso a él». K. Hemmerle, 'Die Wahrheit Jesu', en *Jesus Ort der Erfahrung Gottes*, 95-115, cita en 115.

vivir, pensar y esperar. Esclarecer de nuevo la significación contemporánea de la salvación es la condición indispensable para que la conciencia e iglesia cristianas recobren el respiro en sí mismas, a la vez que el gozo y la capacidad de misión en el mundo.

## I

La soteriología está hoy en el centro de la atención teológica, precisamente porque nos aparece como el lugar en el que convergen todos los demás tratados, hacia el cual orienta el sentido de la historia de la revelación y a partir del cual, como final consumidor, reciben sentido cada una de las fases de la historia y cada una de las ramas de la teología. Dios es Dios de nuestra salvación<sup>12</sup>. Y el hombre es el ser creado como imagen, para llegar a ser semejante a Dios, en libertad otorgada por él y consumada por Cristo, para que llegue a su misma plenitud o salvación. Así lo entendieron los Padres de la Iglesia a partir de San Ireneo<sup>13</sup>. El hecho de Cristo se sitúa así entre el misterio originario de Dios, es decir de la Trinidad, y el misterio final del hombre: su participación en la vida trinitaria de Dios.

Teología, cristología y antropología son ya inseparables. Hablar del Dios real es hablar del Dios que se ha revelado y otorgado al hombre como su salvación. Y esta palabra sobre Dios, revelado y otorgado como salvación al hombre, es la que tenemos en el hombre Jesús, que es justamente la Palabra de Dios y por ello el mediador entre Dios y los hombres. Uno de los últimos estudios sobre la redención en la patristica se inicia con afirmaciones como las siguientes: «El acceso al misterio de la Trinidad hay que buscarlo a partir del misterio pascual». «La cristología completa de los santos Padres no puede ser separada de la primitiva doctrina trinitaria. La acción sal-

12 Uno de los olvidos o desviaciones más graves del pensamiento teológico de occidente ha consistido en pasar de una concepción relacional a una concepción metafísica de Dios. El Dios de la Biblia es propuesta salvífica antes que respuesta metafísica. Es un Dios para el hombre, antes que un Dios en sí. La Iglesia no anuncia una comprensión del ser sino una posibilidad para la vida humana. Bien es verdad que al final también serán necesarias una metafísica, una antropología y una filosofía de la historia. Pero es totalmente distinto de que fluyan como una consecuencia necesaria de la fe vivida a que se propongan como contenido primero o como presupuesto de esa fe. Cf. Y. Congar, 'Cristo en la economía de la salvación y en nuestros tratados teológicos', en *Concilium* 11 (1966) 5-28.

13 *Adversus Haereses* III, 18, 7; III, 19, 1; V, 1, 1; V, 17, 1 (la salvación como recapitulación y reconciliación); II, 20, 3; IV, 20, 7; IV, 20, 4-6 (la salvación como iluminación; incorruptibilidad, vida eterna). Cf. A. Hamman, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles* (Paris 1987).

vífica del Hijo de Dios: encarnado aparece de hecho en la fe de la primitiva Iglesia como revelación de la eterna trinidad, en la cual tiene su comienzo y en la cual encontrará su plenitud. No en vano la experiencia salvífica fundamental, que tenía lugar en el bautismo conferido para integrar al neófito en la muerte y resurrección de Jesucristo, iba unida desde los mismos comienzos con la fe en el Padre, Hijo y Espíritu Santo»<sup>14</sup>. Con ello hemos llegado a una especie de cristiana evidencia: Salvación hay en la cruz; y en la cruz hay salvación porque hay revelación y donación a los hombres del misterio mismo trinitario de Dios. Salvación hay para el hombre allí donde le es mostrado como amor y perdón, y accesible como oferta y participación el misterio trinitario de Dios. Curiosamente en esta perspectiva convergen tanto los simpatizantes de la vieja teoría kenótica, como la moderna teología de Balthasar y de Moltmann, de la teología de la liberación y de la teología oriental de la salvación como divinización<sup>15</sup>.

La soteriología es el tratado teológico más deficitario. Apenas tenemos una palabra definitiva del magisterio, que vaya más allá de los innumerables textos bíblicos<sup>16</sup>. Estos son casi todos de carácter simbólico, y remiten al misterio de Dios y al misterio del hombre en relación. Apenas tenemos síntesis soteriológicas completas en la historia de la teología, ya que cada generación y cada autor se ha

14 B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche* (Düsseldorf 1985) 11.

15 H. Urs von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung* (Einsiedeln 1980); J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1980); Id., *Teología y Reino de Dios* (Salamanca 1980).

16 Las respuestas que el magisterio de la Iglesia ha ido dando a la cuestión de la salvación han sido ocasionales y parciales, es decir, han estado condicionadas por negaciones heréticas. No ha habido una propuesta completa del misterio de la redención que determinase el sentido de las constelaciones simbólicas que encontramos en la Biblia, que organizase en una visión coherente esas distintas perspectivas, que nos dijese cómo es el Dios redentor y cómo es el hombre redimido. El Concilio que más se acerca es el de Trento en su Decreto sobre la justificación (Sesión VI de 1547). Cf. B. Sesboüé, *Jésus Christ l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. I: Problématique et relecture* (Paris 1988) 52-54 (Une attestation dogmatique réduite).

17 Cf. J. Rivière, 'Rédemption', en DThC XIII/2 (Paris 1937) 1912-2004; C. Andresen, 'Erlösung', en RAC VI, 54-219; G. Aulén, *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption* (Paris 1949); H. Turner, *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la rédemption* (Paris 1965); Cf. Greshake, 'Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte', en L. Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* (Freiburg 1973) 69-101; N. Brox, 'Soteria und Salus. Heilsvorstellungen in der Alten Kirche', en *Evangelische Theologie* 33 (1973) 253-279; B. Studer - B. Daley, *Soteriologie in der Schrift und Patristik* (HDG III/2a, Freiburg 1978); B. Studer, citado en nota 3; K. H. Ohlig, *Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur* (München 1986); W. Beinert (Hrsg.), *Christologie. I. Von den Anfängen bis zur Spätantike. II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Köln 1989).

limitado a leer la totalidad de la revelación en la perspectiva más cercana a su sensibilidad, respondiendo así a las preguntas implícitas o explícitas de cada generación a la Biblia<sup>17</sup>. Ni siquiera el mismo Santo Tomás ha elaborado una soteriología. Situado al final de la Edad Media, resume los esquemas interpretativos que le llegaban sobre todo desde San Anselmo y Abelardo, pero sin elevar ninguno a categoría suprema. «Sea lo que fuere de la verdad propiamente histórica de estos esquemas interpretativos, lo cierto es que Santo Tomás no se arriesga, de una manera definitiva, ni por una ni por otra dirección. Reconoce a la pasión un valor ejemplar pero ve en ella mucho más, sin que por eso se limite a repetir a San Anselmo. Santo Tomás no tiene una 'teoría' de la redención»<sup>18</sup>.

Una teoría completa de la redención presupone una peculiar lectura de los tratados teológicos fundamentales orientados hacia un punto focal. Ella presupone preguntar por la eterna y temporal relación de Dios con el hombre. ¿Cómo se ha manifestado de hecho Dios como Dios para el hombre, como Dios de nuestra salvación? Ese Dios con el hombre, para el hombre, como hombre, es Cristo. En él tenemos a Dios como salvación por el hecho mismo de su existencia afirmadora, sanadora y santificadora de la realidad humana, finita, mortal y pecadora. La cristología es esencial, constitutiva e inseparablemente soteriología. Aún cuando bíblicamente esté fundada la tesis escotista, según la cual la encarnación está más allá del pecado del hombre y ha sido pensada por Dios con anterioridad e independencia de éste, sin embargo sigue siendo verdad que esa encarnación estaba pensada como punto final de la perfección que el hombre puede ascendentemente lograr y sobre todo como punto inicial de una perfección nueva para el hombre. Perfección que le confiere la suprema plenitud a que él puede llegar. Por ello Santo Tomás habla de la encarnación como 'promoción' del hombre<sup>19</sup>.

Junto a la relectura soteriológica de la teología y cristología hay que llevar a cabo una relectura soteriológica de la pneumatología,

18 B. Catão, *Salut et Rédemption chez Saint Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ* (Paris 1965) 79; F. Ruello, *La christologie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1987); E. H. Weber, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1989).

19 Hablando de la necesidad de la encarnación para reparar el género humano santo Tomás escribe: «Et hoc quidem considerari potest quantum ad *promotionem* hominis in bono. Primo quidem quantum ad fidem, quam magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti creditur». 3 q. 1 a. 2 in c. «Opus incarnationis non solum considerandum est ut terminus motus de imperfecto ad perfectum: sed ut principium perfectionis in humana natura». 3 q. 1 a. 6 ad 2. «Ipsium Verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens secundum illud Io 1, 16 'De plenitudine eius omnes nos accepimus'». Id, in corpore. Hablando de la pasión de Cristo dice que fue 'previsa, congrua, promotiva et exaltativa'. In Joanem XIII, Lectio 1 (Turín 1925) 350.

eclesiología y antropología. No basta preguntar por la causa y contenido de la salvación, hay que preguntar también por el Espíritu Santo, mediador de esa salvación, de forma que ella llegue a partir del tiempo de Cristo y del 'ephapax', una vez para siempre, al tiempo de cada hombre y al 'cada vez' de cada libertad. La Iglesia es inseparable de la salvación y la salvación es inseparable de la Iglesia<sup>20</sup>. Si Cristo es el cuerpo del Logos eterno, no hay salvación sino en la relación con la carne de Cristo, muerto y glorificado. Si la Iglesia es el cuerpo del Jesús, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, toda salvación implica eclesialidad, porque toda salvación es en el cuerpo de Cristo, ya que en él nos está dada la plenitud de la divinidad y el perdón de nuestros pecados. Se podrá absolutizar o trivializar indebidamente a la Iglesia. Pero en ningún caso es posible pensar la salvación de la vida humana sin pensar a la vez en la Iglesia. Ni es posible pensar la Iglesia sin referencia a la salvación de la vida humana<sup>21</sup>. La relación entre Iglesia y reino por un lado, y entre iglesia y otros grupos humanos creadores de redención por otro, son quizá los dos problemas fundamentales de la eclesiología contemporánea. No en vano está en el corazón de la teología de la liberación. Porque esas dos cuestiones responden al 'qué' de la oferta salvífica de la Iglesia y al 'cómo' de su realización concreta<sup>22</sup>.

20 El Espíritu Santo como mediador de la salvación en la historia se convierte así en el universalizador, interiorizador y realizador de la salvación. El medio o instrumento humanos con cuya ayuda el Espíritu Santo personaliza, concreta y realiza esa salvación de Cristo dentro de la historia humana es la Iglesia. No se puede hablar de salvación en concreto y en personal si no hablamos del Espíritu Santo y de la Iglesia.

21 La Iglesia es por consiguiente el lugar normal de la salvación, porque es en ella donde el hombre entra en contacto con el cuerpo de Cristo en su triple realidad: física, eucarística, eclesial. Y es esa forma de existencia nueva, resultante de la resurrección de Cristo y de la vivificación de su humanidad por el Espíritu, lo que constituye el contenido de la salvación. En la participación en la conciencia de Cristo y en la conciencia de los cristianos tiene el hombre acceso al Absoluto manifestado como gracia, proximidad y plenificación. Entre la simplificación de antaño, que excluía toda posibilidad de salvación fuera de la Iglesia y cierta relativización contemporánea, que sitúa la salvación en todo lugar y en toda época porque todas ellas viven a la misma distancia de Dios, pasa la interpretación exacta: la que religa la plenitud de la salvación al cuerpo de Cristo, como lugar del don de Dios y de la suprema realización humana. Y ese cuerpo de Cristo —fórmula semita para designar su existencia personal en mundo y tiempo— es único en su triple forma: humanidad tomada de María, humanidad tomada de las especies materiales que arrastran consigo toda la creación, humanidad tomada de la iglesia, que a su vez arrastra consigo a toda la humanidad. Congar ha valorado para la eclesiología esta unidad del triple cuerpo de Cristo. Cr. *La mystère du Temple* (Paris 1963).

22 La relación entre reino e iglesia es compleja: ni diversidad ni identidad plena. La Iglesia es ámbito, signo, instrumento, de la presencia y eficacia del Reino. Vive de él, a él se ordena y a él sirve. La consumación de la iglesia y del

Por su parte el pensamiento antropológico surgido a partir de la mitad del siglo XIX ha convertido todas las cuestiones metafísicas en cuestiones soteriológicas. A partir de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud se ha intentado no sólo dar razón sino dar solución, no tanto ofrecer conceptos explicativos cuanto esperanzas capaces de transformar la realidad irredenta hacia una nueva existencia redimida. Lentamente ha tenido lugar una transferencia y transformación de las cuestiones. La pregunta por el origen y naturaleza del hombre se ha transformado en la pregunta por la finalidad y realización del hombre. No preocupa tanto saber qué es el hombre cuanto saber para qué está el hombre en el mundo y cómo realizar su humanidad. La pregunta individualizada por la identidad se ha transferido a la pregunta por el destino. Ya no preguntamos quién soy yo sino qué va a ser de mí. La originaria preocupación por la autonomía, llegando hasta sus fondos últimos, se ha tenido que transformar en una pregunta por la relación. Ya no preguntamos cómo logro mi vida sino con quién se logra mi vida o quién hace posible que mi vida se logre<sup>23</sup>.

Hoy aparece claro que una soteriología sólo es posible, no como resultado de una sistematización cerrada de unas cuestiones particulares, aisladas de la totalidad teológica, sino como fruto de una convergencia de perspectivas descubiertas en cada uno de los tratados teológicos fundamentales. Porque el hombre es un ser en relación, y existe en ordenación constituyente al cosmos y a la historia, el logro definitivo de hombres, cosmos e historia, sólo es posible cuando hayan descubierto y realizado la relación que los sostiene y a cuya consumación se ordenan. Teología, cristología, eclesiología y antropología referidas y convergentes son el presupuesto de una real soteriología. Esta será posible como explicitación de esa relacionalidad constitutiva que une a las realidades cristianas y a los tratados teológicos correspondientes.

Reino coinciden: la iglesia dejará de existir cuando Cristo entregue el Reino al Padre y sea todo en todos, 1 Cor 13, 23-28. Para designar esa compleja realidad se habla de la Iglesia como 'sacramento del Reino'. Cf. Comisión Teológica Internacional, *Themata Selecta de Ecclesiology* (Roma 1985) 54-59 (Indoles eschatologica Ecclesiae: Regnum Dei et Ecclesia); H. J. Pottmeyer, 'Kirche als Zeichen des Reiches Gottes', en *Handbuch der Fundamentaltheologie: III Traktat Kirche* (Freiburg 1986) 226-34: «Selbstdarstellung Jesu Christi ist genau das, was eine Rede von der Kirche als Zeichen des Reiches Gottes meint, die sich bewusst ist, dass Jesus Christus selbst das wahre Zeichen des Reiches Gottes ist, an dem die Kirche sich messen muss, und dass ihre eigene Zeichenhaftigkeit sich ihm verdankt» (p. 227).

<sup>23</sup> Cf. W. Kasper, 'Autonomie und Theologie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt', en *Theologie und Kirche* (Mainz 1987) 149-75.

## II

A lo largo del siglo presente se ha hecho una especie de recorrido hacia atrás hasta recuperar la vivencia soteriológica originaria, yendo más allá de las conceptualizaciones en que se nos había transmitido la afirmación cristiana de la salvación. En ello ha influido la conciencia espiritual general que ha descubierto la lógica de la vida vivida como anterior a la lógica del pensamiento consciente<sup>24</sup>. Los conceptos no son lo primero sino lo último. Ellos remiten a los símbolos; éstos a las palabras, y éstas finalmente a las formas o experiencias de vida<sup>25</sup>. Por ello en soteriología se han quebrado conceptualizaciones vigentes sobre todo a partir del concilio de Trento y se ha hecho un largo camino de retorno al mundo del Medievo y de la Patrística hasta recuperar las palabras primordiales y sobre todo la primordial experiencia vivida que dio origen al cristianismo, tal como nos es relatada en la Biblia. La historia y la experiencia, el símbolo y la esperanza, son a partir de este instante, la matriz de la reflexión teológica. Esta nace de la confluencia de dos horizontes de sentido: el que puja detrás de nuestra pasión de vida, de plenitud y de futuro, y el que nos llega desde esas narraciones bíblicas, que nos hablan del destino de un pueblo y de unos hombres privilegiados delante de Dios<sup>26</sup>.

En la Biblia no hay una teoría sobre la salvación ni una definición de ésta. No es una idea aislada de la totalidad sino la totalidad misma. La experiencia de la salvación constituye el impulso que da origen al pueblo judío y a la literatura que él forja como relato de su liberación por Yahvé y como testimonio agradecido delante de él de esa salvación creadora de su historia<sup>27</sup>. A su vez la iglesia es el

24 En esto radica la importancia de Blondel para la teología por sus escritos más significativos: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893); y: *Histoire et Dogme* (1904). Cf. R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme. La Philosophie de l'action et les sciences religieuses* (Paris 1980); X. Tilliettes, 'Blondel et la controverse christologique', en *Le Modernisme* (Paris 1980) 129-60.

25 La trayectoria intelectual de Wittgenstein nos ha enseñado cómo el lenguaje no tiene su forma paradigmática en el lenguaje científico, sino en el popular, y que en última instancia lenguaje es una forma de vida y sólo en el acto de vivir recibe, tiene y da sentido. La acción dice lo que es la palabra antes de que la palabra diga lo que es la acción.

26 La comprensión no se realiza por relación a las fórmulas escritas en el pasado —no hay apropiación directa— sino por inserción de la vida presente en la realidad de la que los textos hablan.

27 Por eso Dios es constitutivamente un 'Dios de salvación', el pueblo existe en cuanto tal como resultado de la acción salvadora y el hombre no se puede entender ya a sí mismo sino como miembro de un pueblo salvado. Desde esa experiencia de salvación comprende su ser y su destino. La metafísica es

pueblo que Jesús se adquirió con su sangre, el pueblo del salvador y de la salvación<sup>28</sup>. Y esto en el doble sentido: el pueblo que él redimió y el pueblo a través del cual él hace llegar a todos los hombres la redención. Jesús es así el mediador de la salvación que es Dios; mediador que se crea un pueblo, por el don de su Santo Espíritu y por la palabra del evangelio, para que anuncie en el mundo las maravillas de aquél que le hizo salir de las tinieblas a la luz admirable, y de la cautividad a la tierra de libertad. Hay Iglesia porque hay salvación y para que haya salvación. Y la conciencia de ser portadora de la salvación, que le da el mismo Cristo salvador, es la fuerza que mueve y sostiene a la comunidad cristiana en su historia. Más aún, todas las cuestiones teológicas, debatidas hasta el infinito, están sostenidas por un convencimiento implícito: las afirmaciones sobre Dios y los dogmas de los concilios sobre Cristo quieren hacer patente cómo es Dios y quién tiene que ser Cristo para poder ser salvación de los hombres<sup>29</sup>. Que hay salvación y que esa salvación nos ha sido otorgada realmente, más aún, lograda por Cristo, es la clave hermenéutica de toda la historia del dogma cristológico. La salvación por tanto no es definible, porque no son definibles ni Dios, ni el hombre en su ultimidad, ni la relación que entre uno y otro se instaura. De la salvación por consiguiente sólo se puede hablar en símbolos abiertos y no en conceptos cerrados, remitiendo a formas de vida que ponen a todo el hombre en juego y en riesgo, y no en expresiones científicamente aseguradas y limitadas al mundo de la verificación.

La Biblia habla por tanto de una historia de salvación en la cual son agentes de ella: Dios, Cristo y los hombres suscitados por Dios dentro de un pueblo, que pueden colaborar positiva o negativamente a ella. Hay protagonistas de salvación y destinatarios de salvación. Hay gestas de salvación y hay mediaciones de salvación. Hay experiencias de condenación y de salvación, de rechazo por parte de Dios y de afirmación por su amor y misericordia. Y el presupuesto implícito es el de la relación personal entre ambos protagonistas: Dios y el hombre. Entre ellos vigen no la relación existente entre principios reales o conceptos sino entre seres libres, que se mueven por amor o por odio, por fidelidad o abandono. Y de la relación entre

la condición de posibilidad para comprender y mantener la realidad de la salvación en la historia. Del Dios, que es 'nuestro salvador' se salta al Dios creador de todos los hombres.

<sup>28</sup> 1 Pedro 2, 9; Hechos 20, 28; Salmo 74, 1-2. LG 9 (pueblo mesiánico).

<sup>29</sup> Cf. A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*. I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon 451 (Freiburg 1979); II/1: Das Konzil von Chalkedon. Rezeption und Widerspruch 451-518 (Freiburg 1986); II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert (Freiburg 1989); B. Sesboué, *Jésus Christ dans la Tradition de l'Église* (Paris 1980).

Dios y el hombre sólo es posible hablar en narración, mediante símbolos, apelando al lenguaje de la vida vivida, dejando a las palabras un último sentido que sólo se otorga a quien revive esas experiencias y se realiza a sí mismo desde las mismas realidades que la Biblia describe.

Cuando la teología de este siglo ha redescubierto estos presupuestos de sí misma ha comprobado la fragilidad de muchas concepciones sistemáticas, que le habían legado generaciones anteriores. La soteriología se había edificado sobre la selección de una o dos categorías bíblicas, sacadas de su contexto simbólico, transferidas a otros universo conceptual, generalmente en claves aristotélicas de causalidad, que desalojan de sí toda otra categoría simbólica o de participación. Las categorías simbólicas no son una fórmula primitiva de empobrecimiento respecto del concepto sino una forma previa y primigenia; ellas perduran sin agotar su contenido, aún después de haber sido transcritas a conceptos. Un símbolo perdura como una fuente inagotable de sentido. Un símbolo no se explica, sino que se vive desde él, porque él apela a lo que son enraizamientos del sujeto espiritual en el mundo real. Por ello todo símbolo se dice en el concepto y todo concepto afinca en el símbolo. Aquél sin éste sería vacío; éste sin aquél quedaría ciego<sup>30</sup>.

¿Qué significa todo esto para nuestra cuestión? Algo decisivo, porque durante los últimos siglos se ha creído poder ir más allá de la Biblia reduciendo a dos o tres conceptos la multiforme afirmación simbólica de la redención. Mientras que esto fue considerado como un progreso científico, nosotros lo consideramos hoy como una peligrosa simplificación. No que postulemos la vulgar repetición de los términos bíblicos, sino la mantención en alto de su compleja significación y la apelación a experiencias equivalentes en nuestro tiempo. Los conceptos tienen como misión establecer conexión entre aquellas experiencias pasadas y nuestras experiencias presentes, decantando así el valor universal de aquellas expresiones literarias.

Y de la redención habla la Biblia en múltiples claves u horizontes semánticos, a todos los cuales hay que apelar y revivir para no desnaturalizar la revelación. Todos esos símbolos, imágenes y metáforas apelan a la compleja experiencia de cada día, individual y colectiva, moral y jurídica, religiosa y económica, para describir órdenes negativos en los que se incurre y de los que uno escapa; para describir órdenes positivos que uno logra; o para hacer sospechar órdenes de vida nueva antes no sospechada. Todo ese horizonte de negatividades, que hay que superar, de positivities que hay que

30 Cf. R. Schaeffler.

lograr, y de universo nuevo que sin hacer nada por nuestra parte hemos descubierto y poseído: todo eso constituye el tejido expresivo en que se nos habla de la redención (realidad negativa a la que se escapa) y de la salvación (realidad positiva que se logra).

Ya dijimos que había siempre tres protagonistas en juego: Dios, Cristo y el hombre. Las afirmaciones soteriológicas se tejarán con distintos sentidos según que uno u otro de estos tres sea el sujeto de la afirmación. De los tres se podrá hablar en voz activa o en voz pasiva. Y sólo la compleja lectura final de los textos, que hablan unas veces de Dios actuando en relación con el hombre; del hombre dirigiéndose a Dios o reaccionando a su palabra; y de Cristo, que puede estar situado en el horizonte de Dios vuelto al hombre o del hombre vuelto hacia Dios, sólo esa triple lectura nos da la compleja significación de lo que llamamos 'salvación', 'redención', 'sotería'. Si quisiéramos hacer un inventario completo tendríamos que hacer una lista de todos los términos poniendo por sujeto activo o pasivo una vez a Dios, otra al hombre con el cosmos y la historia, y otra finalmente a Cristo. El don de Dios, otorgado por Cristo, se convierte en principio de nueva vida. Se puede hablar de él por tanto en reflexiones distintas.

Sólo para actualizar esa compleja variedad significativa del vocabulario neotestamentario, hacemos el elenco de las principales exposiciones soteriológicas: 1) Salvación, salvador, salvar. 2) Redentor, rescate, adquisición, compra, redimir, comprar. 3) Liberación, libertad, liberar. 4) Justificación, justicia, justificar. 5) Entrega, donación, puesta-entregarse, darse, poner su vida por nosotros, por los pecados, por todos. 6) Justificación, justicia, justificar. 7) Perdón, purificación, remisión, perdonar y purificar los pecados. 8) Reconciliación, reconciliar. 9) Vivificación, vida, vivificar. 10) Adopción filial, participación de la naturaleza divina. 11) Expiación, propiciación, expiar, propiciar. 12) Sacrificio, ofrenda. 13) Paz, pacificar. 14) Transferencia de su forma de Dios a nuestra forma de siervo, de su riqueza a nuestra pobreza, de su justicia a nuestro pecado. Este vocabulario puede ser alargado en fórmulas equivalentes. No siempre es fácil descubrir cuándo se trata de un vocabulario, que resume experiencias generales de la humanidad, o propias de la anterior vida religiosa judía, y cuando son creaciones del cristianismo. Ninguna de esas expresiones es cursada en toda su fuerza, sino sólo aludida. Tampoco se deriva hasta la alegoría encontrando correspondencia entre cada uno de los elementos humanos y los divinos del símil utilizado.

Si desde este complejo mundo simbólico del Nuevo Testamento miramos ahora a la historia de la teología nos encontramos con el

siguiente proceso. La Patrística se mantiene todavía dentro de ese horizonte simbólico<sup>31</sup>. En cambio la Edad Media con la Escolástica lleva a cabo el tránsito del símbolo a la dialéctica. La reflexión se hace entrelazando el vocabulario bíblico con el litúrgico, la exégesis literal con la exégesis tipológica, que tiene como presupuesto la unidad de la revelación que permite ver en cada una de las fases posteriores la plenificación de un sentido ya anteriormente aparecido. El Antiguo Testamento, la historia de Jesús y la vida de la Iglesia son vistos en continuidad. Desde la vida de cada uno de ellos se alumbra la de los otros dos. Los tres viven en una interacción permanente. De los hechos proféticos a los milagros de Jesús y a los sacramentos de la Iglesia va una línea continua, que permite leer de atrás hacia adelante o de adelante hacia atrás<sup>32</sup>.

Los Padres de la Iglesia elaboran la soteriología elaborando la cristología. Jesús es Cristo y el Cristo es Jesús. No hay salvación sin Cristo y no hay otro Cristo que no sea el que de hecho nos ha traído la salvación. La realidad de Cristo funda nuestra redención y nuestra redención nos revela la identidad de Cristo. Toda la vida de Jesús, con cada una de sus acciones forman parte de la compleja acción de Dios dándose a los hombres, arrancándolos a su pecado, ofreciéndoles una vida nueva, haciéndoles posible una respuesta en libertad agradecida. Cada uno de los Padres relee el Nuevo Testamento a la luz de una perspectiva soteriológica: bien acentuando la relación de Dios con el cosmos y la historia total en Cristo, la relación de Cristo con la condición humana bajo el pecado, la relación con el demonio que tenía bajo su dominio a la humanidad, la relación con los poderes, fuerzas y situaciones de la historia bajo las cuales está el hombre. San Ireneo, San Atanasio, San Agustín, los Capadocios, San Cirilo, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, todos ellos ofrecen una respuesta compleja, nunca unificada conceptualmente.

Cuatro son los motivos o modelos fundamentales, que podríamos expresar con los cuatro términos siguientes: *Christus lux, victor, victima, vita*. La redención es comprendida como resultado de la *revelación* de Dios a los hombres arrancándolos al reino del error y trasladándolos al reino de la luz. Como resultado de la *victoria de Jesús contra el demonio* y todos los poderes bajo los cuales el hombre

31 Véase en un campo concreto: H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1945); *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964); H. de Lubac, *Corpus Mysticum* (Paris 1944).

32 Cf. los trabajos de J. Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris 1950); H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, I-IV* (Paris 1960-1964); y toda la bibliografía sobre la unidad de la revelación y sentido pleno.

estaba sometido tras el pecado. Como resultado de la ofrenda sacrificial por la cual Cristo reconcilia al Dios ofendido por el hombre pecador. Como resultado de la *vida divina comunicada a los hombres* por medio del Espíritu Santo, que derramado en el corazón de los creyentes, los conforma al Hijo y los integra en la vida misma de Dios<sup>33</sup>.

Con San Anselmo se inicia en la historia de la teología un movimiento reflexivo que va más allá de la descripción, y pregunta por las razones últimas. El aplica en cristología el método de razones necesarias que había aplicado al problema de la existencia de Dios. El intenta esclarecer por qué entre las distintas formas posibles de redención ha sido necesaria aquella que ha tenido lugar mediante la encarnación del Verbo y la muerte en la cruz. Con este planteamiento aparecen unas perspectivas nuevas, desconocidas del Nuevo Testamento. La cuestión de la justicia y del honor de Dios, la significación del pecado como deshonor y deshonra. La posibilidad o imposibilidad de rehacer sus consecuencias aparecerán en primer plano y serán la clave de explicación de la redención. San Anselmo no es un hombre de talante jurídico sino un contemplativo, que parte de la realidad de Dios como amor y justicia, como voluntad e inteligencia cuya acción siempre responde a las exigencias objetivas. La acción divina nunca es arbitraria y menos violenta. Su obrar responde a unas razones de justeza, rectitud y justicia<sup>34</sup>. El hecho de

33 La descripción o tipificación de los modelos soteriológicos puede hacerse desde diversas perspectivas: bien por razón del contenido, bien por razón de la determinación del sujeto afectado por ella, bien por el aspecto o misterio de la vida de Cristo que aparece en el centro, bien por la relación con la historia de la conciencia humana. Así F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen 1938) divide la historia de la soteriología según que se acentúe la objetividad, la subjetividad, o la unión superadora de ambas. Otros, como A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III (Tübingen 1909), hablan de una soteriología mística, jurídica, moral. G. Aulén en su monografía clásica habla de tres motivos «Christus victor», «Christus victima», «Christus exemplar». Greshake ofrece la siguiente tipología: «Redención como Paideia por medio de Cristo en el marco del pensamiento cosmológico griego. Redención como agradecimiento interior del individuo, con la condición de haber reconstruido jurídicamente el 'ordo' existente entre Dios y el hombre. Redención como momento interior de la historia de la subjetividad moderna». G. Greshake, 'Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte', en *Gottes Heil — Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (Freiburg 1983) 52. Sobre el último punto, cf. T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München 1985).

34 En los últimos decenios San Anselmo ha sido objeto de crítica acerba a la vez que de defensa decidida. La acusación afirma que redujo a perspectiva jurídica con el concepto de satisfacción lo que en la Biblia era un universo de sentido personal y religioso. La defensa afirma que quiso buscar un fundamento riguroso, una razón, a todo el lenguaje simbólico de la Biblia, ya que el amor no excluye sino incluye el orden de la justicia y el derecho. Cf. H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* (Einsiedeln 1962) II, 219-63;

la encarnación y muerte de Jesús corresponden a un orden de realidad. La acción de Jesús se ajusta al orden del ser. La redención se acompaña a las exigencias de la creación. La historia se mide por el orden del ser.

Las consecuencias del giro anselmiano han sido transcendentales. La idea de satisfacción y de mérito pasan a primer plano, dejando en la sombra otras perspectivas del Nuevo Testamento. Lo que en él es todavía una compleja conjugación de perspectivas será segregado y aislado en la posterior teología. Santo Tomás todavía mantiene un equilibrio de perspectivas entre las distintas maneras de comprender la redención, reconoce su carácter simbólico, y se niega a reducirlas todas a una única 'teoría', integrando las perspectivas de Abelardo que subraya la dimensión moral y ejemplar de Cristo, con la de San Anselmo que subraya el aspecto jurídico<sup>35</sup>. Los autores que vienen después ya sucumben a una lectura unilateral y conceptualmente uniformada.

Esa historia se inicia con Lutero y llega hasta los comienzos de nuestro siglo. En ella la idea de 'justicia' debida por el hombre a Dios y la forma de restablecerla es la categoría central<sup>36</sup>. Una piedad ingenua o precristiana en muchos casos y una retórica vacía han deformado la visión cristiana de la redención, invirtiendo la idea bíblica de Dios y reduciendo lo que es una expresión de amor a un ajuste de cuentas, de caracteres muchas veces trágico. En primer

Id., *Theodramatik* (Einsiedeln 1980) III, 236, con bibliografía; R. Schwager, 'Logik der Freiheit und des Natur- Wollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury', en *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (München 1988) 161-91; G. Greshake, 'Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury', en *Gottes Heil.*, 80-104; B. Sesboué, *Jésus Christ l'Unique Médiateur*, 329-45, y sobre todo la introducción de M. Corbin y A. Galonnier a: *Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-Homme* (Paris 1988).

35 Es clásica su respuesta integradora de perspectivas, a la vez que las devalúa a todas las maneras de explicar algo que, como misterio de un amor sin razones, nos trasciende: «Passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem eius agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Oeo». 2 q. 48 a. 6 ad 3.

36 Este es el fondo de la inversión luterana, a la que Trento de hecho da en principio razón: Dios nos ofrece su justicia antes de reclamarnos la nuestra. Nos ofrece sus dones para que podamos devolvérselos como dones nuestros. La respuesta del hombre ha sido suscitada y poibilitada por Dios. La justicia del hombre es el resultado de la previa justificación con que Dios nos arranca al pecado y nos devuelve la rectitud original. A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. I. From the Beginnings to 1500. II. From 1500 to the present day (Cambridge 1986).

término tiene lugar una inversión de perspectivas: mientras que en la Biblia el movimiento descendente y agraciante desde Dios hacia el hombre, al que sigue la respuesta gozosa y agradecida del hombre, es el principal, en esta teología se van a invertir los términos y lo decisivo es el movimiento ascendente del hombre hacia Dios. Para la Biblia, el amor de Dios, la justificación de Dios, la riqueza y bendición de Dios le son ofrecidos al hombre para que acogiéndolos sea justo, rico, santo y pleno con la riqueza, santidad, justicia y vida de Dios. La acción del hombre es el connatural movimiento responsivo que se expresa como acción de gracias y como vida en correspondencia con la gracia recibida. En la Biblia siempre precede el indicativo divino al imperativo humano. Dios es el que ha salvado al hombre, y el hombre se salva correspondiendo y correalizando esa gracia de Dios<sup>37</sup>.

La teología postridentina, tanto la católica como la protestante, con sus matices diversos, está bajo la idea de justicia conmutativa punitiva y vindicativa como categorías con las cuales expresa la exigencia de Cristo respondiendo y compensando por el honor herido y el agravio de Dios y la acción infligido a Dios por el pecado. Con ello ha desencadenado una atmósfera imaginativa y afectiva que habla de la cólera de Dios, de la venganza de Dios, del castigo divino, del sacrificio exigido a Cristo, de la muerte infligida por el Padre, y de la necesidad de compensar a la divina justicia como condición previa para el perdón que están en contradicción con las afirmaciones bíblicas. Hay toda una literatura espiritual en torno a la cruz de Cristo, a la sangre, a la aniquilación del crucificado y a sus sufrimientos infinitos, que derivan de una religiosidad no esclarecida cristianamente o afectada por lo que son instintos humanos de resarcimiento, venganza, compensación y violencia. Muchas páginas espirituales y apologéticas sobre la expiación de Cristo ante el Padre son

37 Tanto en el evangelio como en las cartas paulinas lo esencial es lo que precede. Y ha precedido siempre la buena nueva del Reino, descubierto como un tesoro y una perla. Porque es un tesoro y una perla se puede vender todo y se está alegre y se vive de una forma nueva. Habrá una exigencia pero viene posibilitada por una gracia. En San Pablo hay toda una serie de verbos usados a la vez en indicativo, para indicar la acción de Dios (justificar, santificar, lavar, purificar, perdonar, revestir...) y en imperativo para indicar lo que el hombre tiene que hacer en correspondencia a la acción de Dios. Porque ha precedido la gracia de Dios posibilitadora y porque ha sido dado al hombre, como su propia alma, el Espíritu Santo, por eso se trata de una ley nueva y de una mayor justicia. El cristianismo queda amenazado siempre que se olvida esa acción divina, creadora y justificadora, acentuándose como primordial la acción del hombre. Entonces es degradado a moral y doctrina; ha dejado de ser gracia, evangelio, don del Espíritu innovador y santificador.

sencillamente anticristianas. El Dios que presuponen o imaginan no es el Dios del evangelio<sup>38</sup>.

No existe en el NT el más mínimo rastro de una prestación previa hecha a Dios por el hombre como condición del perdón; ni menos de una venganza; ni de una exigencia proporcional al pecado. Nunca se dice que Dios haya querido la muerte del inocente como condición de perdón para los culpables. Dios no puede exigir la muerte de Jesús. Un Dios que reclamase la muerte como exigencia previa para otorgar la vida a sus creaturas sería un Dios absolutamente contrario al Dios de Jesús, tal como nos es manifestado en la predicación del Reino, en las parábolas, en la oración del Padre Nuestro, y en todas las demás enseñanzas de Jesús<sup>39</sup>.

Jesús ha entrado en la historia humana para ser 'Emmanuel', Dios con nosotros. Y lo ha sido con todas las consecuencias. Ha existido bajo la ley, sometido a las consecuencias de los pecados de los hombres. Dios se ha querido hermano nuestro hasta la muerte, como forma expresiva de su radical solidaridad de naturaleza y destino con nosotros. Y en ese sentido puede decir el NT que eran necesarios la muerte y los padecimientos de Jesús. No porque Dios los quisiera sino porque los asumía como expresión de su encarnación concreta en acción y pasión sobre el mundo. Nunca el NT trivializa la muerte de Jesús como un crimen que es. Ahora bien una cosa es el crimen que los hombres cometen matando a Jesús y otra la actitud con la que Jesús muere. Lo que en ellos es un asesinato, es vivido por Jesús como ofrenda y oración por los que le matan. A la traición de ellos él reacciona con su entrega por ellos. Al abandono, acusándole ante Dios, y declarándole maldito en la cruz, él reacciona defendiéndolos delante de Dios con la oración e intercesión. De esta forma la solidaridad de destino que Jesús había vivido con los hombres se consume en la actitud intercesora. «La redención del mundo —este misterio tremendo del amor, en el cual es renovado la creación— es, en sus raíces más profundas, la plenitud de la justicia en un corazón

38 La crítica de toda esa literatura oratoria y espiritual en el fondo infra-cristiana y a veces anticristiana, ha sido llevada a cabo a partir de J. Rivière (a lo largo de toda una vida en trabajos que culminan en su artículo 'Rédemption' de DTH (1937) 1912-2004 y en *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* (Albi 1948) por P. Sanson, *Conférences de Notre-Dame de Paris* (Paris 1927); E. Masure, 'La Rédempteur', en *Le Christ. Encyclopédie Populaire des connaissances christologiques* (Paris 1932) 519-33; Y. de Montcheuil, *Leçons sur le Christ* (Paris 1949); L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption* (Lyon 1959); Ph. de la Trinité, *La Rédemption par le sang* (Paris 1959); B. Sesboué, loc. cit., 225-357.

39 Cf. J. Schlösser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique* (Paris 1987); J. Dupont, 'Le Dieu de Jésus', en NRT 109 (1987) 321-44 con bibliografía completa.

humano, en el Corazón del Hijo, primogénito, a fin de que pueda convertirse en la justicia de los corazones de muchos hombres<sup>39\*</sup>.

Estas ideas ingenuamente simplificadas de justicia compensatoria y vindicativa, de muerte sustitutiva y de sacrificio, interpretado casi en el mismo nivel de la historia general de las religiones, han provocado una enérgica y saludable reacción en nuestro siglo<sup>40</sup>. En no pocos casos el salto ha sido al límite y se ha negado todo valor a ciertas categorías que se hallan en el Nuevo Testamento, que reciben en él una relectura y contenido específico, como son las de sacrificio, representación, intercesión y solidaridad. La crítica psicoanalítica de Pohier, la teoría sociológica de Girard sobre el sacrificio, las recuperaciones exegéticas de la acción prepascual de Jesús como acción salvífica, la antología de textos presentada por N. Leites en torno al 'asesinato de Jesús' como medio de salvación, y las reflexiones de F. Varone sobre la relación de Dios con el sufrimiento: todo ello, a pesar de sus parcialidades y a veces auténticas caricaturas, nos está obligando a revisar muchas formulaciones acostumbradas<sup>41</sup>.

### III

Los últimos decenios de la teología católica han significado una reconducción de todos los planteamientos sistemáticos a una perspec-

39\* *Redemptor hominis*, n. 9. Cf. M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Paris 1981) 13-116 (La crucifixion dans l'antiquité) 117 (La mort expiatoire de Jésus par 'substitution'); M. Deneken, *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine, 1930-1985* (Paris 1988). La vida de Jesús es así una total y no interrumpida demostración de la justicia y del amor de Dios, a partir de la solidaridad y de la vida entregada. Es su inocencia absoluta la que revela la injusticia de los hombres. Es su amor y no su exigencia la que los hace descubrirse pecadores. Es su servicio antes que su denuncia lo que desenmascara su pecado. Es la gracia la que identifica al mal; la luz la que muestra las tinieblas. En este sentido, al ser pura gratuidad, la palabra y la persona de Jesús son mucho más provocativas, ya que dejan a merced del amor y de la verdad de cada uno la respuesta. Así cada uno se juzga, para salvación o condenación, al elegir la luz o las tinieblas.

40 En este sentido hemos redescubierto que las nociones sacrificiales del Antiguo Testamento son mucho más matizadas de lo que usualmente se cree: Cf. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 449-590; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (München 1957-1966) I, 245-92.

41 N. Leites, *Le meurtre de Jésus moyen de salut. Embarras des théologiens et déplacements de la question* (Paris 1982); J. Pohier, *Quand je dis Dieu* (Paris 1977); G. Morel, *Questions d'homme: Jésus dans la théorie chrétienne* (Paris 1977); R. Girard, *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca 1985); Id., *Le bouc émissaire* (Paris 1982); F. Varone, *El dios 'sádico'. ¿Ama Dios el sufrimiento?* (Santander 1987). Para una exposición, que discierne intuiciones válidas de malentendidos, parcialidades o silencios de estos autores, cf. B. Sesboué, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur* (Paris 198) 3-48 (La malaise contemporain). En estas páginas hace una exposición sumaria de su pensamiento, y luego, a lo largo de la obra reasume cada uno de los puntos dentro de las cuestiones sistemáticas.

tiva positiva, tal como ella ha sido hecha posible y obligatoria por la exégesis. Frente a una utilización demostrativa de los textos bíblicos al servicio de las tesis dogmáticas, ha tenido lugar una inversión de perspectivas y la limpia afirmación bíblica se ha convertido en punto de partida, criterio y crítica de toda afirmación cristiana sobre Cristo. La afirmación conciliar, según la cual la Biblia es el alma de la teología<sup>42</sup>, ha sido llevada al límite. La exégesis en muchos casos más que en alma, es decir, en principio de información interior, de nutrición profunda y de aliento religioso, se ha convertido en tirana de la teología. Desde una utilización meramente positiva, filológica e histórica se erige a la Biblia en juez de todo lo que se puede decir y en límite de lo que no se puede decir<sup>43</sup>.

No estoy seguro de que esta praxis exegética y la intimidación que han sufrido no pocos teólogos corresponda al espíritu con que está escrita esa frase conciliar y al espíritu que impulsó la redacción del libro santo y de su uso en la Iglesia<sup>44</sup>. Si la frase ha ejercido un benéfico influjo, corrector respecto de una utilización arbitraria, anti-histórica y formal de la Biblia en autores anteriores al Concilio, sin embargo no debería servir de pretexto para una forma de teología, que en el fondo no es otra cosa que una ordenación pedagógica o una síntesis crítica de los resultados que los exégetas autorizan. La verdadera labor del teólogo, comienza cuando concluye el exégeta<sup>45</sup>.

En la cristología y soteriología la recuperación bíblica ha tenido repercusiones fundamentales y profundamente positivas. Ante todo

42 *Dei Verbum* 24 (Sacrae Paginae studium sit veluti animae Sacrae Theologiae); *Optatum totius* (Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet, peculiari diligentis alumni instituantur).

43 El P. Congar recoge el sentir de los teólogos sistemáticos, al afirmar que acepta gustoso la información y rechaza en libertad el magisterio de los exégetas, cuando éstos erigen la historia y la filología en filtro y límite para fijar el sentido de la palabra de Dios, que deriva de su destinación universal y de su condición de revelación divina. *Vraie et fause réforme dans l'église* (Paris 1969).

44 DV 42 (Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit). Cf. M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución 'Dei Verbum'* (Burgos 1987).

45 En esto radican el valor y los límites de las obras de E. Schillebeeckx en cristología y de Küng en eclesiología. Los límites, porque remiten sólo a una línea exegética y dejan expresamente fuera otras; y sobre todo porque apenas las desbordan en real logos, es decir, integradora reflexión teológica del origen, historia y presente. Congar escribe a propósito de Küng: «Le livre de Küng nous est apparu comme insatisfaisant, malgré ses grandes richesses et la puissance du projet qu'il a réalisé. L'esprit a besoin d'interpréter, de construire et d'unifier, par un effort conceptuel, les éléments de son savoir. Nous ne l'en blâmons nullement ... Mais des oeuvres comme celle de Barth ou de Rahner doivent beaucoup de leur puissance à ce qu'elles assument d'élaboration conceptuelle et de systématisation. *L'Eglise* de Küng nous laisse un peu sur notre faim». Y. Congar, 'L'Eglise', en RSPT 53 (1969) 70.

han sido recuperadas la historia y personalidad de Jesús, tal como ellas son discernibles sobre el contexto espiritual del judaísmo, del Antiguo Testamento y del momento espiritual que el pueblo judío vivía<sup>46</sup>. La humanidad de Dios ha sido una realidad concreta y no sólo una afirmación abstracta. Jesús es considerado cercanamente como el hijo de María e hijo de un pueblo, de una tradición, de una cultura y de una trayectoria espiritual que comienza con la prehistoria del Antiguo Testamento y se consuma con él. Esto significa que el teólogo está confrontado con el siguiente imperativo: Todas sus afirmaciones sobre Cristo no tienen que limitarse pero sí encajar en ese personaje recuperable por la historia y la filología. Las afirmaciones sobre la divinidad no recaen sobre otro sujeto sino sobre ese concreto; no le preceden sino que proceden de él; no vacían de realidad a los principios inmediatos de constitución de una humanidad concreta sino que los consolidan<sup>47</sup>.

Para la soteriología este giro de perspectivas ha tenido consecuencias transcendentales. Jesús es salvador de la vida humana precisamente en toda su humanidad, a lo largo de toda su historia, en todas y cada una de sus acciones. La salvación no es un acontecimiento que tiene lugar entre Dios y la humanidad al margen de Jesús, en una especie de drama en el que los protagonistas serían el Dios ofendido y la humanidad pecadora, sino que todo eso tiene un punto de realización en la conciencia y libertad de Jesús. Una salvación, otorgada por Dios a los hombres en Jesús, que no pasase por la conciencia y libertad de Jesús es imposible e impensable<sup>48</sup>. Salvación no es una realidad substantivable al margen de la persona

46 Cf. las síntesis recientes: 'Jesus Christ', en *Theologische Realenzyklopädie*, I-V, en: XVI, 671-772 (1987); V-XI, en: XVII, 1-84 (1987).

47 La debilidad de la teología clásica consistía en que analizaba la naturaleza humana de Jesús en abstracto. Se hablaba de ella en general, no de su concreta humanidad particular; es decir, de su individual judaicidad. Igualmente se hablaba de su divinidad en general y no de su filialidad divina. Hoy somos más conscientes, a partir de la exégesis y de la síntesis de Barth; de que es el Cristo futuro el que da la medida y criterio para comprender la naturaleza humana en general, porque a imagen de él creó Dios al hombre. Y a la vez somos conscientes de que no es pensable una naturaleza divina anterior y divisible o aplicable a las personas divinas. Sabemos que son Padre, Hijo y Espíritu; y como tales Dios. El capítulo 1º del Génesis tiene que ser interpretado a la luz de San Juan 1. Todos los Padres de la Iglesia afirmaron que el «principio», en el que el Padre creó al hombre es Cristo. San Ireneo V, *Adv. Haer.* 5, 15, 1, «Quoniam autem is qui ab initio condidit hominem», IV, 10, 2. Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo*, II (Madrid 1987): «Se refiere asimismo al Logos por cuyo medio el Padre creó al hombre», p. 6.

48 «Innerlich unmöglich ist, dass ein Widerfahrnis, dessen wesentliche Bedeutung Jesus verschlossen geblieben wäre, von Gott her eine universale Tragweite und Ausweitung erhalten haben könnte». H. U. Balthasar, *Theodramatik*, III, 21.

de Jesús. Hay ante todo un salvador. Su persona es la salvación, en cuanto sujeto con historia. Salvación es por tanto lo que Jesús es y hace para los hombres comenzando por lo que fue e hizo para sus contemporáneos. La salvación por ello toma unas características intramundanas e históricas. A través de éstas, como signos de otra realidad o relumbro de ella, podemos comprenderla. La salvación universal se trasparece a partir de la salvación particular, que Jesús ofrece a sus contemporáneos. Las acciones de Jesús, sus comportamientos, sus milagros, en la medida en que son gestos de amistad, integración de marginados, perdón de pecadores, curación de enfermos, expulsión de demonios, resucitación de muertos, apaciguamiento de las fuerzas violentas de la naturaleza, alimentación de hambrientos, apoyo de necesitados, solidaridad con pobres y aliento a desesperanzados, son el inicio de la salvación. Ellas permiten comprender que su palabra y obra definitivas en la resurrección tengan una destinación y repercusión universales. Los milagros son signos del Reino que viene con Jesús, anticipo de la resurrección como victoria definitiva de ese Reino, garantía del reino o resurrección universales <sup>49</sup>.

Esta conciencia, que Jesús tiene de su significación y destinación universales, evidentemente se da dentro de su historia personal, que implica el tiempo, el descubrimiento de las implicaciones de su misión, la maduración de la libertad que va integrando lo externo en la propia vida y la voluntad del Padre en la propia voluntad. Hay un proceso o descubrimiento personal por parte de Jesús, de lo que estaba desde siempre radicado en su ser filial; una explicitación de lo implícito; una personalización de lo ofrecido por la realidad ajena. Por ello se ha podido hablar de una cristología, soteriología y ecle-siología «implícitas». No todo lo que está al final de su vida explícito en su conciencia tenía que estar ya al principio; y no todo lo que es manifiesto en la conciencia de la Iglesia podía preexistir con tal explicitud en la conciencia de Jesús.

<sup>49</sup> Los milagros pertenecen por consiguiente a la teología fundamental, ya que en cuanto signos abren el acceso a Jesús, posibilitando la fe; y a la cristología sistemática, en cuanto que son salvación ya realizada. Remitir a la resurrección saltando sobre los milagros deja a la teología fundamental en un universo cerrado. Entre milagros y resurrección rige un círculo hermenéutico: aquéllos desembocan en ésta y ésta abre el último sentido de aquéllos: prolepsis de la sanación, vivificación y comunión definitiva con Dios.

Es significativo el proceso que ha seguido Rahner en esta cuestión. Mientras que en el *Diccionario Teológico* escribía: «el milagro en su sentido total, tiene a la vez un aspecto escatológico, que queda especialmente claro en el más decisivo de los milagros, la resurrección de Cristo» (p. 429), en *Curso fundamental sobre la fe*, reduce hasta el extremo el valor de los milagros, afirmando que «podemos limitarnos a la pregunta por la resurrección» (p. 311). Esto explica también el que el último *Tratado de Teología Fundamental*, de S. Pie i Ninot (Salamanca 1989) dedique al milagro sólo 3 páginas de un volumen de 425 (184-88).

Frente a la teología de comienzos de siglo, que centra la salvación en el momento de la muerte y en la significación de ésta como sacrificio expiatorio en favor de toda la humanidad, la teología de estos decenios ha situado esa muerte en el punto de convergencia de dos movimientos: el de la libertad anterior de Jesús y el de la actuación posterior del Padre. La muerte sólo tiene sentido salvífico si se logra situarla entre la vida pública, reconocida como salvífica y la resurrección reconocida también como salvífica. Jesús es por tanto salvador en muchos sentidos, y a través de toda su existencia: por la palabra reveladora, el comportamiento solidario, la referencia al Padre como fuente de la vida y del perdón, la libertad entregada, la cercanía a todos los pobres y necesitados, la oposición a los poderosos por violentos. Pero lo es sobre todo al morir en plena conciencia y clara libertad por nosotros, por mí<sup>50</sup>.

Uno de los grandes problemas de la exégesis y sistemática contemporáneas es establecer la conexión entre el sentido de la vida y el sentido de la muerte de Jesús. La muerte no puede hacer aparecer de momento algo que no haya existido con anterioridad. Nada radicalmente nuevo puede aparecer en ese ejercicio último de la libertad si no ha estado previsto, presentado, preelegido y prerrealizado. Lo que da sentido a la muerte es lo que ha dado sentido a la vida. Por ello si Jesús ha muerto por nosotros en un ejercicio libre de su existencia entera, haciendo de su muerte una ofrenda intercesora por todos y dejando que pasase por su morir la potencia transformadora del Reino, es porque con anterioridad había vivido con nosotros, para nosotros y por nosotros, porque su palabra había querido ser anuncio del Reino de Dios para los hombres todos y porque en su obrar ese Reino había ya dejado sentir toda su potencia. Una comprensión salvífica de la muerte, que no arraiga en toda

50 El texto de Gálatas 2, 20 ('Vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí') es la *crux et clavis* de toda soteriología. «Le Seigneur d'après Pâques n'a pour nous de consistance qu'à travers les traits de Jésus d'avant Pâques. Les formules de la foi les plus simples, les plus archaïques, mettent constamment en relation les croyants d'après la résurrection et le personnage qui marche pour eux vers sa mort. Entre leur conscience et la sienne, entre leur destin et le sien, le lien est nécessaire, et il ne peut prendre pour nous de figure concrète qu'à partir de la conscience 'prépascale' de Jésus. Il faut que sous un mode misterieux mais réel, le Christ en mourant sache pour qui il donne sa vie, faute de quoi ce n'est pas lui qui nous sauve, et sa mort nous demeure un événement extérieur. Le mot de Jésus à Pascal, 'je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi', en dit sans doute trop long sur une expérience qui demeure un mystère, mais il traduit une intuition authentique de la foi». J. Guillet, 'Jésus avant Pâques', en *Les Quatre Fleuves* 4(1975) 37. Id., *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1976). Id., *La foi de Jésus-Christ* (Paris 1980).

la vida entera, aparece como una comprensión mágica o mítica, que no correspondería al realismo absoluto de la existencia de Jesús<sup>51</sup>.

De esta forma ha surgido el complejo problema de la conciencia de Jesús. Si en los primeros decenios de este siglo preocupó la autoconciencia de su divinidad en clave ontológica, ahora preocupa en clave funcional o mesiánica. ¿Tenía conciencia Jesús de la significación universal de su obra, de que él estaba llamado a ser el representante de la humanidad entera delante de Dios, y que por consiguiente él podía realizar anticipativa y representativamente lo que todos ellos estaban llamados a realizar? ¿Hasta qué grado de conciencia explícita se sabía él 'causa de nuestra salvación'<sup>52</sup> y hasta qué punto esta conciencia fue aflorando a lo largo de su vida en cada una de las acciones? ¿Cómo ha comprendido y asumido su ser? ¿Cómo ha comprendido y asumido su muerte? Rahner y Schürmaun han formulado de manera clásica estos dos problemas centrales<sup>53</sup>.

La necesidad de instaurar conexión entre la vida y la muerte, entre conciencia ontológica o personal y conciencia funcional o mesiánica, ha llevado a nuevos planteamientos. El descubrimiento de su origen divino y de su relación con el Padre, es decir, de su esencia como relación, desencadena en Jesús un proceso de autodescubrimiento como enviado al mundo para los demás y como constitutivamente referido a ellos en servicio. La procedencia del Padre y la proexistencia para los hombres tienen el mismo fundamento. El autodescubrimiento de Jesús como Hijo y el autodescubrimiento de Jesús como enviado por el Padre y salvador de los hombres son simultáneos. Percepción de ser y percepción de misión se autoimplican.

Cuando Jesús se descubre como relación constituyente, se descubre a la vez como el enviado a los hombres para revivir humanamente en el mundo la actitud de obediencia y amor que le son

51 De nuevo nos encontramos ante otra bipolaridad o círculo hermenéutico: lo que ofrece un sentido a la vida ofrece un sentido a la muerte; pero no menos lo que confiere un sentido a la muerte desvela el sentido de la vida. Los tratados clásicos aislaron la muerte de Jesús como hecho teológico de su historia anterior, y con ello la vaciaban de su primigenio sentido. Eso ha explicado la reacción actual en sentido contrario: «La vie et l'oeuvre de Jésus de Nazareth ne se définissent pas par ce que fut sa mort, mais c'est sa mort qui se définit par ce que furent sa vie et son oeuvre». J. Pohier, *Qua je dis Dieu* (Paris 1977) 156.

52 Heb 5, 8 (causa de salvación eterna); 2, 10 (iniciador de la salvación); 6, 20 (precursor); 12, 2 (iniciador y consumidor de la fe).

53 Cf. K. Rahner, 'Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi', en *Schriften*, V, 222-48; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick* (Freiburg 1975) 16-65 (Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?); Id., *Gottes Reich-Jesu Geschick Jesu Exegetische Beinnungen und Ausblick* (Freiburg 1975) 16-65 (Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?); Id., *Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung* (Freiburg 1983).

connaturales en el misterio trinitario. Su humanidad temporal está forjada sobre las actitudes constituyentes de su filiación eterna. La relación que en el misterio trinitario religa al Hijo con el Padre absolutamente, le religa absolutamente en el mundo con los hermanos. Y esa relación es máxima, hasta el punto de no existir absolutamente desde sí ni para sí sino desde el Padre y para el Padre. Proporcionalmente la relación con los hombres es constitutiva y absoluta para Jesús. Esa referencia no puede ser acreditada ni por tanto puede llevar a cabo la revelación absoluta de Dios, si no vive hasta el límite la solidaridad en el destino humano. Esta solidaridad absolutamente vivida implica la participación en la naturaleza y la participación en la historia. Y la historia del hombre ser finito, mortal y pecador, incluye la muerte. El autodescubrimiento de Jesús como Hijo implica el autodescubrimiento de su misión y de su necesario vivir como los hombres y morir para los hombres. Y a la inversa<sup>54</sup>.

La exégesis tiene como tarea minuciosa explicar cómo se manifiesta en los textos ese proceso de autodescubrimiento, autoafirmación y autorrealización de Jesús. Es una cuestión abierta determinar en qué medida lo que afirma la fe final y total de la primera iglesia puede ser recuperado como proceso lineal a la luz de los textos evangélicos. Estos no intentan ofrecernos ese proceso interior, ni describirnos las connotaciones psicológicas del descubrimiento como proceso de inteligencia y de libertad<sup>55</sup>. Por ello hay que pensar lo que tuvo que ser la existencia de Jesús, para que las afirmaciones de la fe tengan consistencia. Y estas afirmaciones se dan a sí mismas su preparación en la vida de Jesús pero no se consideran fundadas en la propia descripción. De manera global los exégetas han mostrado que hay una coherencia en la actitud de servicio, de acogimiento y de obediencia en toda la vida de Jesús. Su relación con el Padre y su relación con los hombres está determinada por un mismo im-

54 Esta es la tesis de Balthasar: Ser como misión y misión como ser. *Theodramatik*, II, 2, 467: «Nach der oben entfaltenen Christologie ist Jesus Christus die 'Person schlechthin', weil in ihm das Selbstbewusstsein (des Geitessubjekts) zusammenfällt mit der ihm von Gott her ergehenden Sendung, die wegen dieser Identität nur eine universale, alle übrigen möglichen und partiellen Sendungen mitumfassende sein kann». 471-76 (Von der Sendung Jesu zum Sohn); 476-79 (Von der Sendung des Sohnes zum Geist).

55 No está dicho que los textos neotestamentarios, tal como nos han sido transmitidos permitan reconstruir el proceso psicológico de surgimiento, maduración y conclusión de la fe. Ni de la fe de Jesús ni de la fe en Jesús. Por eso hay que pensar la coherencia interna de unas afirmaciones con otras y no sólo investigar la génesis histórica, y el proceso psicológico de los sujetos que las hacen. Este es el límite que la conciencia histórica pone a los autores del NT y el que como consecuencia tienen los exégetas. Esta es la razón por la cual el teólogo sistemático al pensar la realidad creída puede ir más allá de las fronteras exegéticas.

pulso. A este impulso se le ha denominado 'pro-existencia'. Con ella se apunta a la abertura y obediencia permanentes de Jesús delante del Padre, a la vez que al servicio y solidaridad incondicional de Jesús con los hombres. La proexistencia religa así la relación de Jesús con Dios y su relación con los hombres; su actitud en la vida y su actitud en la muerte<sup>56</sup>.

Jesús es el hombre para el totalmente Otro y para los otros. Jesús es el hombre para los demás. Estas afirmaciones, que hoy se han hecho comunes hasta el punto de quedar trivializadas, remontan a K. Barth, a D. Bonhöffer y a H. Schürmann<sup>57</sup>. En ellos tienen una densidad teológica y antropológica, que no permite separar la relación de Jesús con el Padre y con los hermanos; a la vez que una densidad histórica y soteriológica, que no permite escindir en Jesús la vida de la muerte, la palabra de la acción. La Iglesia tras la pascua ha visto en esta actitud el centro de la persona y el centro desu conciencia. Y ha encontrado unas preposiciones llamadas soteriológicas con las cuales religa a la vez realidades tan distintas como los milagros, la eucaristía y la muerte de Jesús 'por nosotros', 'por la multitud', 'por los pecados', 'por mí'<sup>58</sup>. Su historia y su muerte,

56 La proexistencia, si no quiere quedar reducida a la mera ejemplaridad moral o a la eficacia histórica inmediata, tiene que ser pensada en triple perspectiva: —como preexistencia en Dios (Jesús es el que estaba en el Padre y viene del Padre); —presencia delante de Dios (Jesús es el que vivió delante del Padre en docilidad, audición, obediencia, fidelidad y oración perennes); —servicio en favor de los hombres (Jesús es el que vive y muere para trasmitir su vida, que es divina, a los hombres y lo hace existiendo con ellos e intercediendo por ellos con su muerte ofrendada). Cf. M. Deneken, 'Pour une christologie de la proexistence', en *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1988) 285-90.

Sin condición divina de Jesús no hay salvación humana de los hombres; sin preexistencia no hay proexistencia radical. «Los Padres insisten con todo derecho contra los gnósticos que si Cristo no es verdadero hombre de carne y sangre, los hombres no estamos salvados; pero insisten igualmente con tanto derecho contra los arrianos, que nosotros tampoco estaríamos salvados si Cristo no fuera de la misma naturaleza que el Padre. Su ser engendrdo del Padre es el presupuesto soteriológico de nuestra salvación; pues de lo contrario él ya no sería la palabra de reconciliación que el Padre nos otorga». H. U. Balthasar, *Theodramatik*, II, 2, 476.

57 Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1 (Zürich 1953) 232-38, 251-77; D. Bonhöffer, *Resistencia y sumisión. Cartas desde la prisión* (Salamanca 1985) y E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers* (München 1971) 209; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (Freiburg 1975) 121-55 (Der proexistente Christus —die Mitte des Glaubens von Morgen?).

58 Con nuestra preposición 'por' incluimos múltiples niveles de sentido. Ella corresponde a las griegas: hyper, dia, peri, anti, que más explícitamente significan: en favor nuestro, por causa nuestra, en lugar nuestro, en representación nuestra. Cf. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT* (Heidelberg 1949); R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Freiburg 1978); H. Schürmann, *Gottes Reich— Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung* (Freiburg 1983); G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Neukirchen 1982); H. Frankenmölle, 'anti',

su palabra y los signos que instauró la vispera de ser entregado, todo ello es leído como una manera de existencia servicial, solidaria y entregada a favor nuestro en la forma máxima en que esta entrega puede ser ejercida delante de Dios: como intercesión, como ofrenda, como sacrificio, que asume sobre sí en el amor el destino del prójimo, queriendo relevarlo de sus negatividades y llevarlo hasta el máximo de sus posibilidades.

A esta actitud de solidaridad hasta el límite, que se explicita en el sacrificio y la representación universal, la primitiva iglesia lo designará como el intercambio sorprendente de su condición divina con nuestra condición de siervos, de su riqueza con nuestra pobreza, de su bendición con nuestra maldición de su justicia con nuestro pecado<sup>59</sup>. Por eso el significado de las preposiciones «hiper», «anti» se intensifica: Jesús es el que es en favor de, en nombre de, en lugar de. No para suplantar sino para suscitar, no para excluir sino para incluir<sup>60</sup>. De esta forma se instaura un hilo o lógica conductora para comprender a Jesús tanto con anterioridad a su existencia encarnada, como en su trayectoria histórica, como en su muerte violenta. Y finalmente en su perduración intercesora ante el Padre. Todas ellas revelan la voluntad originaria de instaurar una solidaridad efectiva y definitiva del que existía en forma de Dios, rico, justo y santo, con los que existíamos en forma de siervos, pecadores, pobres, condenados a muerte y sufriendo bajo la desesperación<sup>61</sup>.

Estas intuiciones necesitan un trabajo exegético minucioso para mostrar que están contenidas en los textos. Y aquí es donde han aparecido los problemas. Algunos autores han puesto en duda que Jesús tuviera conciencia del sentido universal de su existencia, que

en R. Balz - G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1980) I, 259-61; P. Stuhlmacher, 'Existenzvertretung für die vielen: Mk 10, 45 (Mt 20, 28)', en *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie* (Göttingen 1981) 27-42.

59 Fil 2, 6-11; 2 Cor 8, 9; Gal 3, 13-14; 2 Cor 5, 21. Este es el que luego los Padres llamarán 'admirabile commercium', 'commercium salutare', el intercambio entre la condición y propiedades divinas con la condición y propiedades humanas. Cf. M. Herz, *Sacrum Commercium* (München 1958); H. U. Balthasar, *Theodramatik*, II, 224-34.

60 Bonhöffer ha elaborado el concepto: 'representación-sustitución' (Stellvertretung) a partir del concepto de responsabilidad. «Jesucristo es el responsable absoluto. El no es el individuo que quiere lograr su propia perfección ética, sino que él vive sólo como quien ha asumido sobre sí y porta a sus espaldas el yo de todos los hombres. Su vida completa, hacer y padecer es representación-sustitución. En cuanto que es el encarnado está realmente en el lugar de todos los hombres. A él le afecta lo que los hombres viven, hacen y sufren. En esta real representación-sustitución, que constituye su existencia humana, él es el responsable absoluto». *Gesammelte Schriften hrsg. von E. Bethge* (München 1966) 466.

61 Heb 2, 14-15.

viviera la institución de la eucaristía como un sacrificio de la nueva alianza, que fuera consciente de que en su vida se cifraba el destino de toda la humanidad ante Dios. La interpretación del sentido de la muerte de Jesús ha estado en el corazón de las reflexiones exegéticas y dogmáticas del último decenio. Para algunos no pasa de ser la máxima revelación de Dios al mundo, el máximo exponente de una fidelidad a una misión y por ello signo de la verdad de su vida, relativizada toda ella a su misión hasta la muerte<sup>62</sup>. Ha aparecido claro que la muerte de Cristo es 'signo del amor de Dios al mundo', en cuanto que el Eterno sufre la condición mortal, y padece bajo la violencia que el pecado humano crea en el mundo. Ha aparecido también claro que la muerte de Jesús es un ejemplo de la fidelidad de Jesús a su misión.

¿Pero no hay algo más en la muerte de Cristo? Para el NT esa muerte tiene una significación específica, que no es comparable al resto de acciones y pasiones de la anterior vida. La muerte por nuestros pecados y la resurrección para nuestra justificación no es comparable con todo lo anterior<sup>63</sup>. Esa muerte es para el nuevo Testamento ofrenda, intercesión, sacrificio, victoria y representación que asume nuestro destino y lo sufre no para sustituirnos sino para crear una nueva posibilidad a la libertad humana en el mundo. Todas estas categorías reasumen intuiciones espirituales de la historia de las religiones y del Antiguo Testamento. El hombre se sabe don y deudor

62 Para una serie de autores la muerte de Jesús es (sólo) la consecuencia última de su solidaridad con los pobres de la tierra. Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf 1970), con la corrección ofrecida en: 'Erlösung als Befreiung', en *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 849-53; 192 (1974) 3-16; H. Küng, *Christ sein* (München 1974) 255, 314; Ch. Duquoc, *Christologie* (aPris 1972) II, 191, 220, 225; E. Schillebeeckx, *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg 1980) 276; X. Léon-Dufour et J. Moingt, en *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Bruxelles 1979). Si es verdad que la fidelidad hasta el final era necesaria para acreditar su destino, ¿para el NT la muerte no es algo más que un 'servitium' considerado como 'sacrificium'? Para San Pablo y la Carta a los Hebreos en la muerte de Cristo hay un ejercicio supremo de la libertad, vivida en solidaridad como intercambio de destino, por el que Cristo aparece por todos nosotros delante del Padre. La mirada de Jesús rompe la particularidad judía y trasciende la mera fidelidad moral, para convertirse en representante de todos e intercesor por todos.

63 Rom 4, 25. La fórmula 'entregado por nuestros pecados' tiene significación distinta en los Sinópticos y en Pablo. Para aquéllos podría significar: llevado a la muerte como resultado de unas acciones de los hombres, que son un pecado, y por ello la muerte de Jesús es un crimen. Para San Pablo significa que Jesús fue puesto en la muerte, como exponente de la solidaridad de destino de Dios mismo con nosotros, a fin de compartir desde dentro las consecuencias de nuestros pecados y superarlas. La resurrección nos revela el sentido último de la muerte: solidaridad representativa-asumptiva de Jesús con todos nosotros. Porque esto es así, todos nosotros hemos participado de la vida, que su humanidad adquiere en la resurrección.

a Dios al mismo tiempo; se sabe destinado a él como a su bien pero sabe a la vez que ha quebrado la relación con él por el pecado; sabe de su amor permanente pero a la vez de la fidelidad rota; sabe de la conexión misteriosa del pecado suyo con la vida del prójimo, de la comunidad y del entero universo. Por eso sabe que la reconstrucción de esa relación con Dios se hace negando, rechazando, superando y venciendo un estado de pecado, que le afecta a él en su intimidad y al universo en su totalidad. Sabe por tanto que es un acto eminentemente personal, moral, social y cósmico al mismo tiempo. Lo es el pecado y lo tiene que ser la superación de ese pecado.

Todas las categorías que utiliza el NT para describir la acción de Cristo en su muerte, como punto cumbre del ejercicio de su libertad preexistente, es decir delante de Dios y en favor nuestro, tienen detrás esa percepción profunda de lo que es la relación de la criatura con el creador, del hijo con el Padre, del miembro del pueblo de la alianza con el Dios de la alianza, del que es parte del universo con el universo entero. El amor de Dios y el pecado del hombre son realidades vital y mortalmente serias, que abarcan a todos los órdenes. Su posición o negación es la posición y negación de la entera realidad. Verselas con el pecado supone reconstruir esa entera realidad. El perdón es un acontecimiento ante todo del orden ontológico y personal y como consecuencia del orden moral, jurídico y social.

#### IV

La soteriología sistemática se encuentra hoy ante una montaña de problemas. No es casual la aparición de una serie de trabajos que se comprenden como esbozo de una nueva soteriología<sup>64</sup>. Se tiene la impresión de tener que comenzar a pensar un problema con categorías nuevas, con nueva sensibilidad, en una nueva lectura de la Sagrada Escritura. En pocos campos es tan evidente la condición y limitación del lenguaje teológico a que aludía la *Mysterium Fidei* como en este campo. Las expresiones teológicas anteriores al proponer el dogma a un tiempo concreto han quedado afectadas por las

64 Cf. J. Moingt, 'La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systematique de la rédemption', en *Mort pour nos péchés* (Bruxelles 1979) 117-72; K. Lehmann, '«En wurde für uns gekreuzigt». Eine Skizze zur Neubessinnung in der Soteriologie', en *Theologische Quartalschrift* 102 (1982) 299-317; O. González de Cardedal, 'Jesucristo Redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica', en *Estudios Trinitarios* 3 (1987) 313-96; B. Sesboué, 'Esquisse critique d'une théologie de la rédemption', en *NRT* 106 (1984) 801-16; 107 (1985) 68-86; Id., *Jésus Christ L'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I (Paris 1988).

esperanzas y precomprensiones de ese tiempo de tal forma que nosotros hoy no podemos reasumir esas expresiones sin una corrección de acentos, presupuestos e intuiciones.

Hoy tenemos la impresión de que en la soteriología se ha actuado a veces con grave ingenuidad, otras con inversión del lenguaje religioso por una recaída en lo precristiano al utilizar sin corregir o completar las categorías de la historia de las religiones o del mismo Antiguo Testamento. Se ha operado un contrasentido: leer lo último, lo escatológico, desde lo previo, es decir, comprender a Cristo desde la manifestación general de Dios en el mundo y desde la revelación en el pueblo judío, y no a la inversa. Cristo es el consumidor de la fe y por ello la clave de comprensión de todo lo anterior, que era sombra, signo y anticipo de El<sup>65</sup>. El es por tanto el que da los criterios para releer esas categorías religiosas y en concreto las culturales, sacrificiales y rituales. El es el consumidor; no el anulador de lo anterior. Esto quiere decir que Jesús no niega la presencia y manifestación de Dios en la conciencia religiosa general sino que la presupone y discierne. Digo esto, porque una de las corrientes más decisivas de la exégesis contemporánea ha tendido a una especie de 'marcionismo': o intento de comprender a Cristo como novedad absoluta, con rechazo de lo anterior como anticristiano. Todo el protestantismo ha sentido desde sus orígenes esa tentación. Por eso ha inclinado, por ejemplo, a ver en los profetas una especie de doctores de la palabra en alternativa a los sacerdotes del culto<sup>66</sup>. Harnack tuvo el valor u osadía de recordar al protestantismo, que desembarazarse del Antiguo Testamento es su más genial intuición y la suprema gesta que aún tiene pendiente. Sólo entonces tendríamos el genuino cristianismo<sup>67</sup>.

65 Heb 12, 2 (teleiôtés); Col 2, 16 (skia); Heb 10, 1; 8, 5 (hypodeigma); Rom 5, 14 (Adam tipo de Cristo); 1 Cor 10, 6 (los acontecimientos del AT prefiguran aspectos del misterio de Cristo). El Antiguo Testamento tiene su consistencia propia, pero su último sentido lo recibe del Nuevo. En este sentido el valor y realidad de aquél sacerdocio hay que descubrirlo desde el sacerdocio de Cristo. Así lo ha interpretado la carta a los Hebreos. «La différence de perspective vient, du fait que, pour définir les traits fondamentaux du sacerdoce ancien, notre auteur s'est laissé guider par la lumière du Christ». A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le NT* (Paris 1980) 163.

66 Cf. L. Bouyer, *La connaissance de Dieu dans l'Écriture* (Paris 1988) 7-21 (...le démantèlement de ces théories, qui avaient fait des prophètes des protestants avant la lettre, étrangers à la communauté culturelle, et systématiquement hostiles aux rites), p. 15.

67 «Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten war ein Schicksal, dem die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung... Hier

La soteriología está ante problemas fundamentales. Y los primeros son los *problemas de lenguaje*. El pecado, el perdón y la reconciliación están expresados en el NT con claves simbólicas, y no es posible comprender nada si no se perciben todas las sonoridades personales, totalizadoras, rememorativas, utópicas que el símbolo desencadena. Los estudios de Ricoeur constituyen una muestra ejemplar para teólogos y exégetas de lo que está pendiente todavía en este orden<sup>68</sup>. El lenguaje religioso es un lenguaje propio; no científico. Ha surgido de la percepción de un orden nuevo de realidad. Quien no descubre esta especificidad se expone a un desconocimiento total, y sobre todo a una inversión, cuando no a una perversión de todas las afirmaciones cristianas, haciéndolas decir exactamente lo contrario de lo que significan.

Citemos sólo dos ejemplos en este orden. ¿Ofende el pecado de verdad a Dios? ¿El Dios de la vida quiere la muerte y se complace en la sangre? Si comprendemos la relación de Dios con el hombre en perspectiva ontológica, meramente creatural, como producción de ser, es evidente que la distancia entre Infinito y finito es tal que ninguna acción de éste puede rozar ni afectar a aquél. Ontológicamente el pecado hiere, afecta y deshace al hombre, no a Dios<sup>69</sup>. Pero en el cristianismo las relaciones entre el hombre y Dios nunca se han establecido en clave de ontología sino de historia; no de mera producción sino de alianza. Si en clave de metafísica aristotélica no tiene sentido hablar de ofensa, herida, agravio o infidelidad, es decir, de pecado, en clave de alianza bíblica hay que apelar a todos esos términos para explicitar la personal implicación, entrega, espera y esperanza que Dios pone en el pueblo, el hombre o la mujer a quienes elige. Esa relación sólo puede ser expresada con los términos de mayor intimidad que existen en la vidahumana: enamoramiento, desposorios y matrimonio con todas sus derivaciones positivas y negativas<sup>70</sup>. Basta

reinen Tisch zu machen un der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Grosstat, die heute — fast schon zu spät — vom Protestantismus verlangt wird». A. Harnack, *Marcion* (Berlín 1924) 127, 22.

68 Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1970) 235-446 (Los símbolos primarios: mancha, pecado, culpabilidad).

69 Job 22, 2-3 (Dios nada necesita ni acrecienta nada su vida cuanto haga el hombre); He 17, 25; Jer 7, 19 («Pero, ¿me ofenden a mí? Oráculo de Yahvé. ¿No es más bien a ellos para su vergüenza?»). «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus». Santo Tomás, *Contra Gentiles* II, 122, núm. 2948b.

70 En el cristianismo el discurso y lenguaje sobre Dios se han forjado no tanto a la luz de la lógica de Aristóteles cuanto a la luz de la mística del Cantar de los Cantares. La mística esponsal, que tiene en Orígenes, San Bernardo y San Juan de la Cruz sus máximos exponentes, es la clave de toda palabra religiosamente verdadera sobre Dios. Cf. H. Crouzal, 'Orígenes', en *DSp* 11, 958;

leer Ezequiel 16 para sentir un estremecimiento religioso ante la elección, la purificación, la santificación, la defensa y el amor de Yahvé para su pueblo. Ese lenguaje no es transferible a ninguna clave científica ni filosófica. Y sin embargo tiene su racionalidad propia. Descubrirla sin enfeudarse en categorías o presupuestos de otro orden es la gran dificultad del teólogo, sobre todo en la soteriología.

Una vez recuperada esta perspectiva específica para hablar de las relaciones entre Dios y el hombre: lenguaje no del ser sino del amor, entonces podemos contestar nuestra pregunta diciendo que el pecado es ante todo ofensa a una persona, traición a una amistad, violación de una fidelidad. Consiguientemente Dios, que en su infinito ser es invulnerable y no es accesible a ningún golpe de sus criaturas, sin embargo es vulnerado y ofendido. La tristeza y la soledad se asientan en su corazón. El abandono le hiere y enoja al no encontrar correspondencia al amor ofrecido. Esta es la lógica personal y cordial de la alianza, sin la cual no es posible comprender la experiencia bíblica constitutiva del cristianismo.

El otro ejemplo es más decisivo todavía para nuestra cuestión. Dios es el Dios de la vida y del perdón incondicional. Si no fuera patente en los profetas bastaría la parábola del hijo pródigo para hacer manifiesta la condición divina y su relación con el hombre. No sólo no exige la muerte del pecador, y menos por tanto del inocente, sino que su dolor es que el propio pecador se inflige a sí mismo la muerte, excavándose aljibes agrietados y abandonando las fuentes de la vida<sup>71</sup>. Por ello el lenguaje del NT, en el que se habla de la entrega de Jesús a la muerte, requiere un lúcido discernimiento. En él hay siempre *tres protagonistas* de esa muerte y cada uno la vive en una clave: *los pecadores y poderosos de este mundo* que asesinan a Jesús y cometen un crimen contra el inocente y contra el Dios de la vida; *Jesús* que acepta esa muerte como resultado de su solidaridad y amor rechazados y en vez de responder en la venganza y resentimiento responde en la solidaridad sostenida, que se manifiesta como perdón, amor e intercesión; *el Padre*, que deja que su Hijo padezca la muerte, como muestra del amor y valor absolutos que los otros hijos le merecen<sup>72</sup>. El que la justicia divina no se ejerza directamente contra los culpables y el que el perdón sea la única pa-

J. M. de la Torre, 'El Cantar de los Cantares en la tradición cisterciense', en *Obras Completas de San Bernardo* (Madrid 1987) V, 3-10.

<sup>71</sup> Jer 2, 13.

<sup>72</sup> Cf. W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT* (Zürich 1987); R. Blázquez, *Jesús, el evangelio de Dios* (Madrid 1985) 216-18 (En el cruce de tres libertades: la de Dios, la de Jesús y la de los hombres).

labra, es la muestra de que otros hermanos, merecen al Padre el mismo amor que tiene al Primogénito. Por ello nunca se podrá decir que Dios exige, pide, reclama o cuenta con la muerte de Jesús en sentido propio. Dios sufre la muerte en cuanto que es un crimen; es decir, la rechaza y condena. La acepta en cuanto que es un acto de la libertad solidaria e intercesora de Jesús; en cuanto que por medio de ella realiza su solidaridad compadeciente con los hombres. Así explicitados los niveles de la pregunta, hay que responder que Dios no quiere la muerte violenta de nadie, ni se complace en la sangre. Y menos todavía en la muerte y sangre de su Unigénito.

Una soteriología, que parte de la muerte de Jesús y desde ella como una necesidad teórica y un presupuesto de su vida lee el destino de Jesús, se condena a no entender nada sobre el Dios viviente, sobre el Jesús real y sobre la destinación a la vida de los seres creados por Dios. «El cristianismo no debe tranquilizarse nunca ante el hecho de que Cristo tuviese que morir. No debe pensar jamás que el camino normal de la redención es el de la muerte de Jesús, porque este pensamiento erróneo alteraría todas las perspectivas. Produce una rigidez y una crueldad que lo destruyen todo. La vida del Señor deja de ser entonces una vida realmente vivida, con sus idas y venidas verdaderas, sus actos, sus deseos y sus voliciones, su destino plenamente vivido. Entonces el amor pierde toda su intensidad»<sup>73</sup>.

Vienen luego los *problemas de categorías explicativas*. No es verdad que nos tengamos que limitar a las palabras y símbolos que ofrece el NT. En este sentido es legítimo el uso de categorías nuevas como satisfacción, sustitución, representación, solidaridad, proexistencia. Pero toda categoría nueva tiene que ser recreada a partir de las experiencias fundamentales del NT. La categoría de sacrificio no es desplazada por el NT, pero tampoco prolonga mecánicamente la categoría veterotestamentaria, sino que la recrea a partir de la vida personal de Jesús. El hace patente, saca a la luz en plenitud lo que el esbozo veterotestamentario intentaba confusa y pobremente.

Es necesario desde la más lúcida fenomenología de la religión, volver a penetrar en la intencionalidad, que anima al hombre religioso. La comprensión del sacrificio es función dependiente de su comprensión de Dios. Porque el sacrificio es la gran mediación que él instaura, el puente que tiende desde su pobreza al Misterio. Según imagine la realidad y la relación del Misterio con él, imaginará el sentido y eficacia del sacrificio. En alguna manera por tanto el sacri-

73 R. Guardini, *El Señor* (Madrid 1958) II, 139.

ficio es una acción totalizadora del sentido religioso. Es la manera plena en que el hombre al sentirse dependiente y ordenado, necesitado y exigido, agraciado e invitado por Dios, responde ante él sin palabras, con acciones. Si la relación religiosa no es real sin palabras y sin actos hay que afirmar que el sacrificio así entendido es esencial a toda religión. No es por tanto un error de una época histórica sino una constante de todos los tiempos. Nos referimos a la afirmación de Renan según el cual «el sacrificio es el error más inveterado, más grave y más difícil de desarraigar entre los que nos dejó el estado de locura que atravesó la humanidad en sus primeras edades»<sup>74</sup>.

Para Israel el sacrificio era la explicitación de las diversas formas en que percibía la relación, que Dios instauraba con él y a las que equivalentemente quería responder. Dios es el origen fecundo, el amor generoso, dueño y señor de todo; por consiguiente no tiene necesidad de nada. El sacrificio no es el don ofrecido a una divinidad indigente, interesada o maligna. Dios se dirige al hombre por la palabra y ésta responde en la palabra, que es libertad y obediencia. El sacrificio no es una comida presentada a Dios sino una palabra encarnada, una oración, en acto, una acción simbólica, como todas las de los profetas, a través de la cual hace real ante Dios la intención de su alma, que no se deja decir del todo en la palabra. Palabra, don, voluntad de perdón, acusación propia, aceptación de comunión: todo eso es el sacrificio en la religión israelítica. La lectura simbólica del sacrificio no rebaja su sentido sino que lo ahonda, porque éste no es reducible a lo que los sentidos perciben. Hay un exceso de significación en toda palabra humana que requiere un exceso en la acción, por el cual los gestos naturales se abren a otro universo de realidad. Quien se quiere entregar a Dios incondicionalmente, sin reserva, destruye el objeto ofrendado, para que encarne la irrevocabilidad de su don.

Dios no necesita nada, ni exige nada. Es el hombre el que necesita decirse con toda la espesura de su realidad carnal y temporal. Y esto lo hace mediante el sacrificio. En este sentido el P. de Vaux escribe: «La destrucción del sacrificio no es un fin en sí mismo. Contra una teoría del sacrificio como aniquilamiento y contra cierta escuela moderna de espiritualidad, hay que afirmar que Dios, señor de la vida y del ser, no puede ser honrado con la destrucción de un ser o de una vida. No hay que olvidar que la inmolación de la víctima era efectuada ordinariamente por el oferente en persona y no por

74 Citado por R. de Vaux, loc. cit., 566.

el sacerdote; no era lo esencial del sacrificio, sino que, como la imposición de las manos, era todavía un acto preparatorio»<sup>75</sup>.

El sacrificio es así el gran exponente de la actitud religiosa. El es la gran necesidad y la gran trampa de la vida religiosa, amenazada siempre por una espiritualización que es un vaciamiento de sentido, dejando la relación religiosa reducida a concepto y moral; o por una materialización que olvida la intencionalidad del gesto y la transcendencia tanto de la propia libertad como de Dios respecto de todo objeto. Por ello es necesaria una continua iluminación personal y discernimiento crítico del sacrificio. La carta a los Hebreos lleva a cabo esa relectura y refundición personalista de la categoría de sacrificio<sup>76</sup>. San Agustín hará otra relectura genial<sup>77</sup>. No obstante seguirán existiendo muchas recaídas del lenguaje, interpretando la muerte de Jesús en clave de objetividad mágica, es decir, automática y precristiana, y no en clave de libertad personal y de purísima fe teológica<sup>78</sup>.

En este sentido otras categorías son mucho más ambiguas, como es la de satisfacción o de sustitución. Ambas parten de un elemento realmente presente en el NT: que con Jesús la humanidad ha sido perdonada y no en la humillación de quien es aceptado sin más sino en la gloria de quien ha podido por sí mismo rehacer lo deshecho y reconstruir lo roto. Es evidente que el hombre nunca puede 'hacer bastante', 'hacer lo suficiente' ante Dios, pero también es verdad que la solidaridad de Jesús con nosotros nos permite pensar que en él y con él hemos hecho lo que el Padre espera, porque de su plenitud hemos participado y de su filiación hemos recibido. No menos ambigua es la categoría de sustitución. Es evidente que nadie puede

75 Loc. cit., 572.

76 Heb 10, 1-10. Esta comprensión personalista del sacrificio, como afirmación entregada de la persona misma con su entera libertad delante de Dios, que puede ser significada pero no sustituida por nada, entronca con la crítica profética de los sacrificios, cuando éstos no son expresión del corazón convertido, de la obediencia a Dios, del amor al prójimo. Cf. Is 1, 11-13; Jer 6, 20; 7, 22; Os 6, 6; Amos 5, 21-25; Miq 6, 6-8.

77 *La Ciudad de Dios* X, 5-8; 19-20. BAC 171: Págs. 606-12, 641-44, con fórmulas lapidarias en 607, 608, 609.

78 La clave de una interpretación cristológica y cristiana del sacrificio nos la da Heb 5, 7-10. El sacrificio de Jesús es su existencia de Hijo, aprendiendo la obediencia en el sufrimiento. Ese sufrimiento opera su consumación; y ésta es la causa de la salvación para todos los que creen en él. El sacerdocio y sacrificio de Jesús no se realizan en el viejo plano cultural, en separación del destino de aquéllos por quienes se ofrece. El ámbito, la materia y la realización sacrificial auténtica son la existencia en obediencia, sufrimiento, solidarización, intercesión, asunción del destino del prójimo, para hacerle partícipe de la propia 'consumación', es decir, de la vida divina otorgada a la humanidad de Jesús por la resurrección.

ser sustituido por nadie en lo que es ejercitación personal de su existencia y menos donde esta ejercitación llega al máximo: delante de Dios. Pero también es verdad que Jesús se ha presentado delante de Dios solidario de nosotros e intercediendo por nosotros. Su acción es gesta real de una libertad, su oración tiene una causalidad real en favor nuestro. Sin él viviríamos sin esperanza en el mundo. El no sólo no ha hecho innecesario nuestro retorno y presentación delante de Dios sino que por el contrario nos ha abierto el camino, posibilitado el acceso, instaurando la confianza y mostrando la necesidad.

La solidaridad es por consiguiente algo más que una ejemplaridad moral; llega hasta una causalidad en el orden personal. La causalidad física y la causalidad personal apenas tienen nada que ver. Quien personalmente causa, suscita libertad, actualiza posibilidades, reta hacia lo posible. No sustituye sino que instituye libertad. Uno de los grandes problemas de la conciencia moderna es el esclarecimiento de lo que la libertad concreta significa en la vida humana. Estamos inclinados a pensar que la libertad crece con la autonomía e independencia, con la distancia y la insolidaridad. Esto es un error absoluto. La libertad histórica sólo es posible a partir del prójimo, en relación con él, en interacción sobre él. La libertad no es una posibilidad ciega de contenido o aislada de relación. Sin el prójimo yo no soy libre. Y sólo soy libre desde el prójimo.

La categoría de 'sustitución-representación' (*Stellvertretung*) es uno de los fundamentos en que se apoya toda la historia de la salvación. Dios ve a la humanidad entera referida al destino de unos cuantos, que son elegidos de entre ella y para ella. El ha hecho posible que unos pocos se presenten delante de él en nombre, en favor, y en lugar de los muchos. La grandeza abismal de la libertad humana consiste en que sólo existe con la de los demás y que se puede ejercer en servicio o en anulación de la libertad de los demás. Algunos hombres son llamados expresamente por Dios para 'encabezar', 'recapitular' y 'representar' a la humanidad entera. Se trata de una solidaridad, representación y sustitución ordenadas a crear una nueva situación real de la libertad del prójimo mediante posibilidades y responsabilidades, y no a sustituir, suplir o negar esa libertad.

Las figuras de Abrahán, Moisés, el Siervo de Yahvé, el Traspasado de Zacarías, los tres jóvenes judíos ardiendo en el fuego del destierro, los siete hermanos de los Macabeos, Israel entero frente a los gentiles, Jesús ante toda la humanidad y tras ella la comunidad mesiánica<sup>79</sup>: cada cual en su contexto y referido a aquellos

<sup>79</sup> Cf. J. Ratzinger, 'Sustitución/Representación', en H. Fries (Ed.), *Conceptos Fundamentales de Teología* (Madrid 1980) II, 726-29.

hombres en medio de los que viven son figuras solidarias y representativas, que ponen su vida por los demás delante de Dios como ofrenda e intercesión; como quienes quieren aportar el propio peso para llenar esa medida de verdad y de justicia, que los hombres tenemos que presentar delante de Dios, para lograr ese reconocimiento supremo que el ser espiritual necesita: ser reconocido justo por el que es la Justicia misma. Este hecho, consubstancial a la experiencia bíblica, presupone una divina y misteriosa decisión por que Dios elige y acepta las acciones de unos en favor de los otros. Dios nos ve en tejido y nos quiere en familia. Ese estar unos al servicio de todos se concreta en el dolor y en la intercesión<sup>80</sup>.

La sustitución es así '*provocación*' (unos nos llaman, yendo delante; y a la vez nos excitan a realizar la misión que ellos ya han realizado); '*prerrealización*' (mostración de un camino que ha sido abierto y como consecuencia se puede andar por él); '*posibilitación*' (no es sólo enunciado teórico sino personal incitación desde quien ha vivido lo que anuncia); '*prolepsis*' (anticipación de algo que es el destino de todos y que todos necesitan). De esta forma todos podemos confiar en la '*gracia*' del hermano. No quedamos remitidos a nuestra pobreza o pecado sino que podemos contar con la generosidad del prójimo. Tal hecho de la '*representación-sustitución*' es una fuente de consuelo y a la vez una fuente de exigencia: la salvación de unos está religada a la de otros. Quienes han sido elegidos por Dios lo han sido al servicio de los demás y no podrán renunciar a esa tarea.

Hay tareas que no son realizadas por todos pero son realizadas en favor de todos. Esto hace que la humanidad sea un destino, que los hombres formemos una humanidad y que no seamos islas perdidas en el océano. Jesucristo ha sido el exponente máximo de esta existencia solidaria, representativa y sustitutiva. Para comprenderla tenemos que contar con el designio insondable de Dios que nos ha querido a todos los humanos interconexos e interactivos los unos por los otros; tenemos que contar con su libertad vivida para los demás; y finalmente tenemos que contar con la libertad de cada hombre invitado a aceptar ese camino y envío hacia esa meta, que, sin embargo, tendrá que recorrer y conquistar por sí mismo. Tanto en su

<sup>80</sup> Mr 10, 45; 1 Jn 2, 1-2; Rom 8, 34. San Pablo utiliza una imagen más estática generalmente, mostrando a Jesús al lado del Padre tomando posesión de su reino, mientras que Hebreos concibe esa presencia dinámicamente como intercesión. En esto consiste la expiación de Cristo, en ser para nosotros ante el Padre, recordándole el juramento y la alianza hecha con nuestros padres. Cf. S. Lyonnet, '*Expiation et intercession*. A propos d'une traduction de Saint Jérôme', en *Biblica* 40 (1959) 885-901.

vida como en su muerte, Jesús es considerado como el pionero de la aventura humana porque ha vencido a los poderes de la muerte y ha llegado a la meta. Es el consumidor de nuestra libertad, precisamente en cuanto que ha sido absolutamente fiel al que le antepuso a su casa y familia, el Padre, y fiel a sus hermanos. El que ha existido absolutamente como el Hijo para los hermanos, el hombre para los demás, nos ha revelado cuál es la forma suprema de libertad: la obediencia aprendida en el sufrimiento. Así ha consumado nuestra existencia y ha sido causa de nuestra salvación<sup>81</sup>.

En este sentido la idea bíblica de representación y de anticipación (Jesús precursor) es algo más que la mera solidaridad moral. Dios nos ha dado a su Hijo y en dándonosle nos ha otorgado el signo eficiente de su amor. El ha instaurado ese signo creador de libertad para los humanos, mostrando que es Dios de vivos y Dios de misericordia. En este sentido tiene razón Kasper al afirmar que una de las grandes tareas de la soteriología es instaurar conexión entre la idea bíblica de representación-sustitución (*Stellvertretung*) y la idea moderna de solidaridad<sup>82</sup>. Es necesario mostrar qué significa en concreto, con todo realismo, afirmar la solidaridad de Jesús con los hombres que están bajo el pecado, bajo el poder del mal y bajo la amenaza de la muerte. Todos estos poderes no son palabras vacías sino potencias reales que tienen que ser quebradas, vencidas y anuladas.

Jesús no es uno más de la caravana humana; ni tampoco solamente el cabeza, que guía esa caravana en busca de una tierra desconocida. El comparte el destino humano de búsqueda, marcha y conquista. Pero es uno diferente dentro de la humana condición. El se ha enfrentado con los poderes dominadores del hombre y los ha vencido. Su solidaridad no es la del amenazado por la común muerte, emperadora despiadada de toda historia humana. El ha sufrido bajo ella y la ha vencido. La solidaridad por consiguiente es radicalmente diferente de la que media entre los demás mortales. El aporta al común destino su victoria. Quien se asocia a él, comparte esa victoria. Y no de manera mágica o artificial sino como resultado de asumir su proyecto de vida en libertad. La fe y el amor nos hacen capaces de ser como él a partir de él. De esta forma su destino es nuestro. Aseméjándonos a él nos apropiamos su vida, muerte y victoria.

La voluntad de encarnación por parte de Dios es verdadera y su relación con la humanidad no se ejerce en distancia, de forma

81 Cf. A. Vanhoye, *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (Paris 1969) 315-28; Id., *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le NT*, 152-56.

meramente declarativa y exterior sino activa e interior; es decir, desde la acción histórica, desde la libertad concreta, desde los condicionamientos que la humanidad posee. Dios no redime declarando el perdón o la amnistía en divina distancia insensible sino que rehace desde dentro mediante una recreación y santificación. Así la redención será percibida por el hombre como algo que ha nacido también de sus entrañas: el que pecó puede ser realizador de la propia reconstrucción y merecedor del perdón. Dios ha previsto una reconstrucción y una promoción consumadora de la humanidad, en las que ésta no es sólo sujeto paciente sino sujeto activo.

La magnanimidad divina ha ideado una plenitud de la humanidad que es a la vez fruto de don y no menos fruto de conquista. No hay alternativa entre una noción liberal de la redención pensada como oferta divina al hombre y una noción jurídica que la comprende como rescate, conquista, satisfacción o mérito del hombre delante de Dios. No hay alternativa entre una comprensión física de la redención que la ve realizada por el mero hecho de unirse al Verbo a toda la humanidad; y una comprensión sacramental moral, que la ve como fruto de la muerte de Jesús. En el plan divino la encarnación inicia un destino que comprende la muerte; y es una gesta divina que no se impone sino que hace posible una gesta humana<sup>83</sup>.

La redención es así una oferta de Dios a la libertad humana: no es el perdón ofrecido desde fuera, al margen de la propia acción humana. Dios ha provisto que sea una libertad humana la que reconstruya nuestro destino de pecadores. Esa libertad es la de Jesús. Ella en solidaridad con todos sus hermanos les suscita una nueva forma de existencia, en la cual pueden reconstruir su relación personal con Dios. De esta forma la oferta exterior divina se hace concreta a través de la propia libertad humana. La redención ofrecida (redención objetiva) se hace real cuando una libertad la acepta como propia posibilidad y responde a ella (redención subjetiva). Ambas forman esa compleja historia de salvación, que es a la vez iniciativa

82 W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1986) 274-76 («Para el futuro de la fe dependerá mucho que se nos logre establecer conexión entre la idea bíblica de la sustitución y la moderna de solidaridad... La sustitución es un aspecto esencial de la libertad concreta. Entendida así la libertad no es reemplazamiento. El reemplazante hace superfluo al reemplazado, mientras que el que le sustituye le hace sitio, le mantiene abierto el puesto, le deja el sitio cuando el otro llega. La sustitución no le quita, pues, nada al otro; al contrario, es ella la que hace posible la libertad al otro»).

83 Encarnación, vida consumada en la muerte y resurrección son fases de un destino único, inseparable entre sí. Cada una orienta a las otras y recibe de ellas su significación. Separadas son ininteligibles. Cf. J. P. Jossua, *Le Salut. Incarnation ou Mystère Pascal* (Paris 1968).

divina e iniciativa humana. Y ésta es su grandeza: que Dios no rehace al hombre perdonándole desde fuera en un acto jurídico y externo, sino que le rehace creándole desde dentro posibilidades para que sea él quien se redima. La gloria de Dios no se afirma sobre un perdón humillante sino sobre una creación que se puede reencontrar y realizar a sí misma en plenitud.

Quedan, finalmente, *las cuestiones de fondo*. Las dos líneas más complejas y radicales de la teología contemporánea están representadas por Rahner y Balthasar. En soteriología los separa un abismo. Para Rahner la salvación es la oferta previa, universal, coextensiva a la naturaleza y a la historia que Dios ofrece a los hombres y cuyo signo declarativo es Cristo. Consideraría una actitud mítica si pensásemos que algo realizado en la historia pudiera determinar la eterna voluntad divina, que ésta hubiera sufrido una inflexión o cambio como resultado de una acción sobre ella de ser humano alguno. En el fondo la redención queda reducida a la categoría de automanifestación de Dios, en la que todos los hombres reconocen la eterna relación que los une con Dios. Dios se dice y se da en Cristo, realizando así algo que es pura eternidad. La figura de Jesús es así la cifra de esa eternidad de Dios y de su reconciliación originaria con el mundo. La historia es externa al misterio mismo de Dios y por ello insignificante frente a su voluntad eterna e inmutable. Dios no se mueve ni se conmueve. Ni la oración ni el llanto de los mortales puede en el fondo llegar a la entraña misma de Dios. Es sorprendente comprobar la inmensa distancia que separa a la cristología de Rahner, tal como se manifiestan en la *Introducción al concepto del cristianismo*, de aquellas admirables páginas cristológicas que son: «*Hora Santa y Siete Palabras*», de sus primeros años de Innsbruck<sup>84</sup>.

En su soteriología quedan al descubierto los puntos más débiles del pensamiento de Rahner, preocupado por descubrir las dimensiones metafísicas y universales del acontecimiento cristológico. Este es algo que afecta a toda la humanidad; es una afirmación sobre lo humano en cuanto tal; nos dice las posibilidades supremas de la aspiración y necesidad humanas. Pero no menos es historia positiva, acto de libertad irreductible, posición de una existencia nueva por encarnación del Verbo en una humanidad, a la que es extendida hasta subsistir con la existencia misma del Verbo. Lo que llamamos 'unión hipostática' es en verdad el caso máximo de vida humana, pero no en cuanto deducible desde la propia humanidad.

84 *Heilige Stunde und Passionsandacht* (Freiburg 1955).

La historia del Verbo encarnado existiendo como hombre Jesús es una historia de libertad, decisión, gracia, obediencia, oración, mérito. Todo esto es gesta de libertad indeducible de un proyecto eterno o de la esencia metafísica del hombre. La oración de Jesús, su sufrimiento. Su solidaridad con los mortales y su ofrenda ante Dios son algo más que epifanía de la esencia divina; son humana libertad con la correspondiente causalidad. Todo ello es irreductible, y pertenece al orden de la gracia. La redención es el resultado de esa humana libertad de Cristo ejercida como acción solidaria, sustitutiva e intercesora por toda la humanidad. Y en cuanto tal 'causa' de la redención. Si la redujésemos a puro signo descendente de la esencia divina eternamente reconciliada con el hombre, habríamos devaluado su real humanidad, es decir, tanto la propia significación del pecado humano como de la acción de Jesús por nosotros<sup>85</sup>.

Tras un largo análisis crítico de la soteriología de Rahner, concluye Balthasar: «En síntesis podemos decir que todo el sistema de Rahner trata del absoluto 'pro nobis' de Dios para el mundo en general y para la humanidad en especial. Junto a este hecho sin embargo se hace la afirmación de que esto ha tenido lugar finalmente como resultado de la existencia y muerte de Cristo; esta afirmación sin embargo no tiene la prueba correspondiente. La razón es que para Rahner la unión hipostática está tan incardinada en la naturaleza humana que el hecho de que haya tenido lugar en Cristo no es otra cosa que el supremo caso logrado de lo que es propio de todos los hombres. Como todos los esbozos soteriológicos que no toman absolutamente en serio el *sacrum commercium*, la soteriología de Rahner carece del momento dramático. Esto se muestra en que la "ira" de Dios está ya siempre prevenida y superada por su eterna voluntad de salvación, que siempre se sobrepone e integra a toda negativa humana contra Dios, en la dirección de la apocatastasis»<sup>86</sup>.

Balthasar se sitúa exactamente en los antípodas. Para él la historia tiene un contenido positivo, innovador para la libertad del hombre y acrecentador para la voluntad misma de Dios. La historia causa la redención humana y no solamente la significa. La vida y muerte de Jesús no son sólo revelación de la eterna Trinidad sino actuación de la libertad indisponible de Jesús, de su determinación, de su sufrimiento y de su ofrenda solidaria. La vida y sobre todo la muerte de

85 Sobre la soteriología de Rahner, cf. A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz* (Münsterschwarzach 1975); N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt* (Freiburg 1982), que matiza las críticas que le dirige Balthasar, apoyándose sobre todo en las últimas obras y poniendo de relieve sus puntos más débiles.

86 *Theodramatik III. Die Handlung.*, 262.

Cristo son causa de nuestra salvación en sentido estricto. La entrega 'pro nobis' es constituyente de realidad. En ella el misterio eterno de Dios, personalizado por la realidad humana de Jesús en una conciencia y libertad irreductibles, se nos dan como perdón y como recreación. Un Dios para el cual la palabra del hombre y sobre todo la palabra del Hijo no contasen absolutamente y que en el fondo asistiese en Cristo al espectáculo de la vida de su propio Hijo, conocido ya de antemano e insensible a su desenlace, nada tendría que ver con el Dios de la revelación. La pasión de Cristo es en verdad pasión de Dios. Esa pasión le afecta en su realidad y en su voluntad. Por eso nos revela a Dios como compasión radical y como perdón radical. La humanidad de Cristo es así objeto de nuestro amor, en cuanto que en ella una voluntad humana, personalizada por el Verbo, ha constituido nuestra salvación.

Frente a una lectura ante todo descendente de la soteriología, que ve la redención como ofrenda de amor, de paz y de justificación ofrecidas por Dios a los hombres en Cristo, Balthasar acentúa la perspectiva ascendente. Para ésta la salvación es resultado de la acción humana de Cristo como representante de toda la humanidad ante Dios. El subraya lo que el pecado significa como mutación de realidad, que no puede sin violencia ser declarada sin más justa. La seriedad de la libertad humana es absolutamente respetada por Dios. Por eso la encarnación acontece ante todo como asunción de nuestro destino para sanarlo desde dentro, transformándolo hacia su forma primera. Balthasar relee la tradición teológica y considera que el motivo constante en toda ella es el *sacrum commercium*. Cristo se pone en nuestro lugar, para poder ponernos a nosotros en su lugar; es decir, se hace solidario de la situación y destino de los pecadores para hacerlos solidarios de su condición y destino de hijos. *Pecator cum peccatoribus. Filii in Filio*<sup>87</sup>.

Este intercambio de destino es lo que confiere esa dramática seriedad a la vida de Jesús, a sus decisiones y situaciones; lo que confiere esa misma seriedad al destino cristiano, que está convocado a revivir el de Cristo. Y todo esto es concreto: acción y pasión, oración ante Dios y relación con los hombres. Y todo ello es decisivo para Dios, quien no integra desde siempre dialécticamente esa muerte de Cristo, sino que la acepta y se deja inmutar por ella. Si esto no

87 Cf. E. Mersch, 'Filii in Filio', en NRT 60 (1938) 551-82, 681-702, 809-30. Para el NT lo esencial es la divinización de los hombres, en cuanto filiación o participación en la conformación divina de la humanidad de Jesús. Pero el presupuesto implícito es que la participación nuestra en su realidad filial y condición divina presupone su participación en nuestra realidad humana y condición pecadora.

fuera así todo el discurso bíblico sobre la oración e intercesión del hombre por un lado, y por otro el celo, la ira, el amor y el dolor de Dios por otro serían pura retórica, carente de verdad real. Si la acción de Jesús no fuera decisiva para Dios, en cuanto que ella ha sido capaz de inmutar la actitud del hombre para con Dios, entonces perdería el cristianismo toda su seriedad. Dios no sería entonces el Dios personal capaz de instaurar en el hombre un dialogante personal y de ligar a la libertad de éste su propia realidad y libertad. Dios habría dejado de ser el Dios viviente de los profetas para retornar a ser Causa sui o Idea absoluta<sup>88</sup>.

Un segundo problema de fondo es la doble acentuación que la soteriología tiene que hacer siempre y que se explicita en estas dos palabras: *redención* y *salvación*. La primera designa el conjunto de situaciones o realidades negativas de las que el hombre tiene que ser arrancado. La segunda, por el contrario, apunta al conjunto de valores e ideales a los que el hombre aspira, que no puede conquistar por su propia fuerza, y cuyo logro sin embargo es condición para alcanzar esa plenitud necesitada. El Nuevo Testamento apunta en ambas direcciones, por lo cual es imposible dejar la soteriología situada sólo en el primer campo. Cada generación está inclinada a pensar la salvación que tenemos en Cristo ante todo como la superación de las negatividades padecidas. Estas generalmente no son todas sentidas en cada época, porque cada generación, cultura y universo espiritual acentúan unas y olvidan otras.

El hombre es descubierto a sí mismo por Dios y sólo sabe de qué es capaz y de qué está necesitado cuando Dios le ha alumbrado sus entrañas y le ha respondido a posibilidades dormidas o a anhelos transferidos. No por haber superado las necesidades sufridas explícitamente se ha llegado a la plenitud humana. El hombre está habitado por el anhelo de lo totalmente otro, tiende sin saber expresarse a realizar una infinita plenitud personal, que no sabe nombrar y que sólo conoce cuando la reconoce dada por otro a su vida. Por ello toda soteriología completa tiene que responder a las negatividades sufridas, a las positividads expresamente anheladas ya lo totalmente otro que no sabría determinar y de lo que positivamente no puede prescindir. En última instancia no es posible elaborar una soteriología sin elaborar una antropología. No es posible el diálogo con la conciencia moderna sin antes recoger las interrogaciones antropoló-

<sup>88</sup> Y es sabido cómo ante ellas no se puede llorar, cantar ni danzar; es decir, no se puede instaurar una relación personal, en la que se ponga en común la existencia y consiguientemente logre salvación. Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 50-56, 67-70.

gicas que la ilustración, los maestros de la sospecha y la modernidad reciente han hecho. Porque desde su proyecto de hombre comienza por no tener sentido la misma pregunta por la redención. ¿Redención de qué?, preguntan. Las negatividades terminan descubriéndose a la luz de las positivities y éstas a la luz del Absoluto Personal. Por ello es la revelación de Dios la que desvela en última instancia la grandeza y miseria del hombre, su verdad y su pecado<sup>89</sup>.

En el horizonte de la teología cristiana esta diversidad de contenidos y de tendencias se manifiesta en la teología de la liberación por un lado y en la teología oriental de la divinización por otro. Cada una de ellas tiene un punto de partida. Este siempre es legítimo con tal de que se recorra todo el camino y se recojan los interrogantes completos de la experiencia humana. Porque en ésta encontramos a un hombre que está atenazado por la injusticia, el sufrimiento, el hambre, la esclavitud y a la vez tiende a una existencia emancipada, liberada, autónoma, saciada y justa. Pero después de logrados esos anhelos, sigue el hombre todavía en tierra de finitud y de mortalidad, de soledad radical y de radical amenaza. Liberación de negatividades no significa sin más conquista de positivities. Y sobre todo no despeja el marco de finitud, mortalidad y pecado en los que el hombre está enclavado.

La teología de la liberación es el resultado de una experiencia histórica de inhumanidad, de esclavitud y de ausencia de Dios. Porque no puede estar Dios presente donde no es respetado el hombre como ser personal. Desde ahí ha aparecido la liberación como supremo objetivo y sagrada meta. El evangelio ha sido redescubierto como mensaje liberador. La lógica profunda de esta teología debe llevar desde la preocupación por la liberación a la preocupación por la libertad. Porque no queda resuelta la cuestión de la libertad con la respuesta histórica de los movimientos liberadores, que se atienen a la superación de situaciones inmediatas de injusticia y a pensar regímenes instaurados en la justicia y emancipación. El horizonte de negatividades últimas sólo se descubre y se supera a la luz del horizonte de positivities, metas y realidad última anticipada. Quien revela al hombre su origen, entraña y fin divinos le confiere un contenido a

<sup>89</sup> Cf. O. González de Cardedal, 'Inquietud, finitud, alabanza. La Soteriología de San Agustín en Confesiones I, 1, 1', en *La Ciudad de Dios* 2-3 (1987) 273-90. Pascal dirá que sin Dios no podemos descubrir nuestra miseria ni nuestra gloria; y descubiertos, no podemos soportar la una sin envilecernos, ni mantener la otra sin envanecernos. Cf. *Pensées*, 527 («La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère»); 528 («Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil, et sous lequel on s'abaisse sans désespoir»).

su libertad y liberación antes insospechables. No menores sino infinitamente más exigentes. «El evangelio de Jesucristo, al revelar al hombre su cualidad de persona libre llamada a entrar en comunión con Dios, ha suscitado una toma de conciencia de la libertad humana hasta entonces desconocida»<sup>90</sup>.

A la luz de las innumerables y contrapuestas soluciones que la cultura contemporánea da al problema de la libertad humana aparece la importancia de nuestra cuestión<sup>91</sup>. Sólo quien responde al origen, fundamento y fuerza necesaria no sólo para enunciar sino sobre todo para realizar la libertad del ser finito y mortal, responde a las cuestiones políticas más inmediatas. Esa respuesta pasa por la pregunta por Dios, su revelación en la historia y su autodonación al hombre. De ahí que una teología de la liberación, radical con sus propósitos originales, termina preguntándose por la posible o imposible, necesaria o superfluo divinización.

La teología oriental de la divinización toma como punto de partida la participación en su propia forma de existencia trinitaria ofrecida por Dios. Cuando el hombre llega a Dios es hombre verdadero. Desde los mismos comienzos de la literatura cristiana se ha percibido esta identidad entre afincamiento en tierra de Dios y logro de la aventura humana: «Cuando hubiera llegado allí seré de verdad hombre»<sup>92</sup>.

La aspiración a la unión con Dios, participando así de su amistad, vida e incorruptibilidad pertenece a la más honda aspiración del hombre. Sin ese horizonte de Absoluto no podría ni proyectar ni conocer ni llevar a cabo una acción con sentido. Tender a la imitación de Dios en la medida de lo posible, para participar de su vida en la medida de lo posible, era ya el objetivo que Platón proponía a la metafísica<sup>93</sup>. La lectura griega del cristianismo comprende la redención como deificación acontecida inicialmente por el mismo hecho de la encarnación, que asume a toda la humanidad como cuerpo del Verbo. El evangelio de San Juan explicita la intención última de la encarnación: El Verbo se une a los hombres para que los hombres por él se unan al Padre y participen de su vida. El vocabulario puede acentuar la dimensión ontológica (divinización) o la

90 Congregación para la Doctrina de la fe, «La verdad nos hace libres», 5.

91 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, 'La idea de libertad cristiana en la Instrucción «Libertatis conscientia»', en *Salmanticensis* 34 (1987) 125-46.

92 «Perdonadme, hermanos; no me impidais vivir; no os empeñéis en que yo muera; no entreguéis al mundo a quien no anhela sino ser de Dios; no me tratéis de engañar con lo terreno. Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí, seré de verdad hombre». San Ignacio de Antioquia, *A los Romanos* 6, 2.

93 *Teeteto*, 175-76.

dimensión personalista (manifestación de las divinas personas a quienes crean en Jesús); en cualquier caso se trata de la participación en la vida de Dios<sup>94</sup>. Esa divinización es la suprema aspiración del hombre, que se encuentra sin embargo escindido entre el querer y el no poder. Ser como Dios y participar en su vida divina es la suprema aspiración humana; no poder serlo es la comprobación más verdadera. La alternativa ante la que se halla es ser divino por gracia o serlo por conquista, anulando al verdadero Dios<sup>95</sup>.

La teología contemporánea ha puesto de relieve las trampas que ese deseo divino puede implicar como encubrimiento de la propia finitud, como rechazo de la muerte, como cobardía ante las verdaderas exigencias de la humanización<sup>96</sup>. Rahner ha mostrado con toda lucidez cómo el allegamiento a Dios pasa por el adentramiento en la propia humanidad y cómo la divinización no puede tener lugar mediante salto sobre la verdadera realización humana en la historia y con el prójimo. Dios diviniza al hombre en la medida que le hace ser él mismo; y éste es él mismo en la medida en que se abre a la Plenitud que le inhabita, le sostiene y le atrae<sup>97</sup>. Desde aquí hemos descubierto cómo todo planteamiento de la divinización tiene que verificarse en la historia real y frente al prójimo. Cuando ésto no tiene lugar y el hombre no se siente remitido por Dios al prójimo, no se ha encontrado con el Dios de Jesucristo que ha hecho de los 'pequeños' (pobres, desheredados, encarcelados y pecadores de este mundo) el lugar de encuentro con él. En la solidaridad con el hermano, como lo llevó a cabo Cristo, tiene lugar de hecho la única divinización

94 Cf. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs* (Paris 1970); Varios, 'Divinisation', en DSp III, 1370-1459; B. Sesboué, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, 199-224 (Le Christ Divinisateur). Y. de Andia, *Homo vivens. Incorructibilité et divinisation de l'homme selon Saint Irénée de Lyon* (Paris 1988); N. Panayotis, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (Crestwood, New York 1987).

95 El dilema de ser divino por gracia o por raptó es una intuición explicitada tanto por la teología clásica como por la filosofía moderna. Hablando del demonio Santo Tomás describe la natural apetencia a la asimilación divina y el doble modo de lograrla, 'ex virtute Dei' o 'per suam virtutem'. *Summa* 1 q 63 a 3. «L'homme aspire à faire le dieu: être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu et par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme». M. Blondel, *L'Action* (1893) (Paris 1950)356.

96 Cf. J. Pohier, *Quand je dis Dieu* (Paris 1977).

97 Cf. W. Kasper, 'Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt', en *Theologie und Kirche* (Mainz 1987) 137-48 («Die Theonomie setzt menschliche Autonomie voraus, weil Gottes Gottsein vom Menschen in verantworteter Freiheit anerkannt werden soll, weil Gott seine Ehre und Verherrlichung durch ein freies Geschöpf will. Umgekehrt kommt aber die menschliche Freiheit nur durch Theonomie, durch die Anerkennung Gottes und durch die Gemeinschaft mit Gott zur Vollendung und Erfüllung. Denn zur Freiheit des Menschen gehört die Offenheit in unendliches Geheimnis hinein»), pp. 171-72.

posible para el cristianismo. Hermano que es fin y no medio para nada, pero que sin embargo no es el final. Más que la creación entera, el hermano es el sacramento de Cristo. En un sentido nos le hace presente; y en otro nos le recuerda ausente y nos desborda hacia él <sup>98</sup>.

Estas dos sensibilidades explicitadas en dos formas de teología ofrecen una doble lectura del Nuevo Testamento que remiten a estas dos dimensiones de la vida humana: necesidades y sufrimientos humanos de los que Jesús libera, y propuesta de la vida divina que Jesús ofrece de parte del Padre. Todos los relatos de milagros son la concreción de una misericordia divina que aparece como sublevadora de la mirada humana en todas sus formas. Por ello los milagros se extienden a todos los campos en los que la necesidad, pobreza y desvalimiento humanos se manifiestan. La realidad del Reino llega vencedora a esos mundos y a esos hombres. Pero llega vencedora sobre todo a aquel ámbito donde los poderes negativos se ejercen definitivamente: la muerte. Por eso Jesús pasa por el reino de la muerte a fin de poner de manifiesto quién es más poderoso: si el Príncipe de la muerte que le acosa o el Reino de Dios que llega con él y en él. Su cuerpo es el lugar donde se afrontan esas dos potencias: la potencia del mal en la muerte y la potencia del bien o el Reino en la vivificación o resurrección.

Los Sinópticos acentúan el aspecto propositivo y exigitivo del reino predicado por Jesús y acreditado en los milagros. Jesús se dirige a los hombres en su pobreza, pecado y marginación para anunciarles la misericordia de Dios, acercándose a su miseria humana para superarla. Con ello enciende los ideales de la esperanza, libertad y justicia. Esos milagros aparecen como los efectos que verifican la palabra provocativa de Jesús. En alguna forma parecería que palabra y signos serían pensables como valores universalmente válidos, incluso al margen de él. Por eso han podido absolutizarse y proclamarse con las palabras de Jesús sal margen de Jesús. El Reino de Dios ha pasado así a pensarse como el Reino del hombre; la paz de Dios (shalom) como la paz perpetua, y la justificación del pecador como la justicia creada por los hombres <sup>99</sup>.

San Juan trasciende esa lectura sinóptica y la radicaliza dramatizándola. Lo que Jesús propone no es sólo la superación de los

98 Cf. H. U. Balthasar, 'El sacramento del hermano', en *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960) 287-308; X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Salamanca 1987); S. Légasse, *Jésus et l'enfant. 'Enfants', 'petits' et 'simples' dans la tradition synoptique* (Paris 1969).

99 Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 89-108 (El carácter escatológico, teológico y soteriológico del Reino de Dios).

estados actuales de miseria, pecado o muerte sino la victoria radical de la vida. Jesús se propone a sí mismo como la Vida misma, como el lugar donde la verdad y la mentira, la luz y las tinieblas, los hijos de Dios y los hijos del Diablo, el Justo y los injustos, la muerte y la vida luchan cuerpo a cuerpo. Para él la cuestión central no es si Jesús hace alguna resurrección de algún muerto sino si introduce a la Vida en el corazón de la historia, haciendo a su cuerpo partícipe de ella. En ese enfrentamiento todos los poderes del mal y de la muerte se enfrentan con la pretensión de Jesús. Este es victorioso porque introduce a la vida misma en el mundo, porque es la Vida. El Reino ya tiene un nombre personal: la persona de Jesús como sujeto y objeto al mismo tiempo de la acción de la Vida. El mismo evangelista que ofrece esta visión dramática es el que nos presenta la liberación del hombre como fruto de la revelación trinitaria en victoria sobre la muerte y como integración en el propio misterio de Dios, es decir, como divinización.

El evangelio de Juan que ve todo desde el final nos habla no de reino de Dios sino de vida de Cristo, no de acciones ocasionales sino de la Vida misma de Dios, manifestada en el cuerpo muerto y resucitado de Cristo y comunicada a cada hombre por el Espíritu. El hombre está llamado así a la comunión divina, tal como ella se realiza en la inhabitación trinitaria. Por ello la percepción y relación con cada una de las personas, pertenece según el evangelio de Juan a la experiencia cristiana fundamental<sup>100</sup>. Si no hay salvación sino en la 'koinonía' o 'societas cum Deo'<sup>101</sup> y si en el cristianismo decimos que hay salvación, la experiencia trinitaria pertenece a la entraña del cristianismo.

Hablar del cristianismo como liberación y de Cristo como liberador nos obliga a precisar la dirección en que esa liberación se ejerce. ¿Es liberación para estar como hijos de Dios en el mundo, que él nos ha dado, o es también liberación del mundo que está bajo el maligno y que mientras viva sometido al pecado, no tiene capacidad plena para revelar a Dios y para que sus hijos se afirmen en él? Una liberación que en el fondo nos cierra el horizonte para trascender el tiempo y el mundo, termina encerrándonos en una prisión. El cristianismo no puede compartir ni la cosmología ni la antropología, que proponen una relación entre el mundo y el hom-

100 Jn 14, 21; 25-26; 15, 26; 17, 25-26; 14, 23-26. Cf. J. Huby, *Mystique paulinienne et johannique* (Paris 1947).

101 «Iam ergo dicat sibi homo: Qui faciam? unde ero lux? In peccatis et in iniquitatibus vivo. Quasi subrepat quaedam desperatio et tristitia. Salus nulla est nisi in societate Dei... Societas cum Deo habenda est, alia spes vitae aeternae nulla est». San Agustín, *In I Epistolam Joa I*, 5 (Sources Chrétiennes 75, p. 122).

bre, como ajenos entre sí. El mundo es la patria connatural del hombre, por lo cual no es ajeno ni vive expatriado en él. Pero tampoco es la única y definitiva patria. Esta es tierra de desemejanza, patria lejana, pero patria del hombre<sup>102</sup>. Es por tanto necesaria una liberación de las fuerzas del mal para poder existir como hijos y como redimidos ya en el mundo. Y el cristianismo tiene que colaborar a ella, reclamarla expresamente contra todo platonismo, dualismo o maniqueísmo; y contra una comprensión puramente futurista de la redención, que en el fondo apenas va más allá del Antiguo Testamento y fia todo el Reino al Futuro<sup>103</sup>. Pero a la vez tiene que afirmar la dimensión de eternidad que alienta en el corazón del hombre. Esta patria, es decir, la temporalidad feneciente de la naturaleza acosada por el mal y la limitación, la caducidad y la violencia, no pueden ser su morada definitiva. Este mundo es creación de Dios pero pasa su figura. Por eso nosotros tenemos que traspasarla y saber pasar con ella hacia la meta dada y necesitada. El encuentro definitivo con Dios y la definitiva identificación con Crsto pasan por la muerte<sup>104</sup>.

Aludamos finalmente a un último problema de fondo: la relación entre el orden ontológico y el orden personal en el plano de las relaciones del hombre con Dios (creación y redención). Las acciones del hombre no sólo son intencionales, es decir, no sólo perduran sus efectos en el orden del deseo, intelección o volición, sino que afectan

102 La tradición teológica ha elaborado las siguientes categorías para designar la condición corpóreo-terrena del hombre: «*Regio egestatis*» (San Agustín, Conf 2, 10, 18: 'factus sum mihi regio egestatis'); «*Regio dissimilitudinis*» ('Inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis': Id., 7, 10, 16); «*Regio media salutis*» (Id., 7, 7, 11). Cf. Las notas complementarias de la edición bilingüe francesa (Paris 1962) 664-65, 689-92, y sobre todo: S. Alvarez Turienzo, *Regio media salutis: Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín* (Salamanca 1987).

103 Según el NT tenemos ya las arras o prenda de nuestra redención, porque nos ha sido dado el Espíritu Santo que nos resucitará como resucitó a Jesucristo de entre los muertos. 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14; Rom 8, 23 (primicias). Ese anticipo asegura ya la confianza de que el don será total y nos garantiza que nuestro anhelo de redención definitiva no será vano. Rom 8, 18-25. Esta tensión entre el 'ya sí y todavía no' de la redención se refleja a la hora de establecer las relaciones entre el Reino (todavía pendiente) y la Iglesia ya presente (ámbito de su anticipación y eficacia), aún cuando sea entre enigms: LG 3 ('Ecclesia seu regnum Christi iam praesens in mysterio'); LG 8 ('...et mysterium eius Eius, licet sub umbris fideliter tamen in mundo revelet, donec in fine lumine pleno manifestabitur').

104 Fil 1, 23-26. «La mort peut et doit être l'acte par excellence! C'est là le secret de la terreur sacrée qu'éprouve la conscience moderne, comme l'avait sentie l'âme antique, à l'approche, à la seule pensée du divin. Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir». M. Blondel, *L'Action* (1893) (Paris 1950) 384.

a la realidad personal en su estructura y en sus dinanismos constituyentes. Lo que el hombre hace queda en su cuerpo y en su alma. Así el pecado es algo que afecta enteramente a Dios, y enteramente al hombre. Es ofensa personal y es agresión «física». El hombre no puede corregir los efectos reales de sus acciones, como si ellas no tuvieran una interna lógica y una irrecusable consecuencia. Estas consecuencias escapan a su determinación y no son superables por él. El orden intencional, no está separado del orden personal; el orden moral del orden real.

¿Qué significa todo esto para la soteriología? Que hay que pensar cuáles son las reales consecuencias del pecado, cómo quedan el ser y el conocer, la voluntad y la naturaleza, el sujeto humano y el cosmos, afectados por él. No podemos pensar al hombre sin cuerpo y sin comunidad, sin cosmos y sin historia. Si el pecado es expresión última de la libertad del hombre delante de Dios, en rechazo, ello quiere decir que afecta y determina toda su posición en la realidad. Correlativamente la redención tiene que ser una reconstrucción de toda la realidad afectada por el pecado. Y esto significa que hay que preguntar cómo afecta a cada uno de los órdenes. No podemos en manera ninguna conformarnos con una noción intimista, personalista, acósmica y ahistórica de la redención. Ni podemos olvidar la forma concretísima en que la redención toma cuerpo en el hombre. Aquí es donde aparece la importancia del tratado de la gracia y de las virtudes, en perspectiva ontológica y psicológica. La gracia reconstruye lenta y decisivamente al hombre caído bajo el pecado: sanando, fortaleciendo y elevando. La gracia habitual, la actual y las de estado van configurando al hombre con Dios y de esta forma redimiéndole. El olvido de las dimensiones psicológicas y pedagógicas de la gracia en los últimos decenios es revelador de una absoluta falta de realismo y de sensibilidad espiritual. Porque la vida tiene luego una infinita complejidad en la que se inserta la gracia labrando al hombre, adaptándosele y transformándole a partir de sus dinanismos, situaciones y esperanzas. El hombre redimido es el hombre sanado y santificado en todos y cada uno de sus elementos estructurales e intencionales. La redención es plena cuando ser y acción han logrado absoluta docilidad al Espíritu y cuando han alcanzado la plena conaturalidad con Dios <sup>105</sup>.

105 Es sospechosa la ausencia de ediciones recientes del clásico tratado «de gracia y virtudes». Han sido sustituidos por proposiciones programáticas, generales, de antropología teológica. La reflexión trascendental sobre estructuras ha sustituido al análisis de realidades y realizaciones personales. Cf. O. H. Pesch, *Frei Sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Freiburg 1983).

Todos los órdenes (físico, jurídico, moral) son afectados por el pecado y por la redención. Desde aquí aparece claro cómo es necesario establecer la relación entre la acción de la misericordia divina y el orden de la justicia. Porque Dios asume el orden del ser que él ha establecido y es justo con él, no lo viola, no lo desconoce, no lo descuida. Cuando ingenuamente se reclama que la redención sea pensada sólo a la luz de la parábola del Hijo pródigo y sea comprendida sin más como perdón y misericordia, ¿se están teniendo en cuenta todas las conexiones metafísicas, jurídicas y morales del pecado? Plantear la pregunta no significa responderla en un sentido, sino excluir ciertas respuestas por insuficientes. Si no queremos sucumbir a un voluntarismo divino, que actúa en la vida del hombre y en la historia al margen de todo orden metafísico, jurídico y moral, y por tanto de una forma absolutamente insospechable para el hombre; y si no queremos por otro lado sucumbir a un voluntarismo violento o idealismo ingenuo, que niegan la realidad real y sitúan al hombre en otro mundo, entonces tenemos que ir preguntando qué significan en concreto el pecado y la redención en cada uno de esos órdenes.

Casi todos estos problemas de fondo en realidad le tienen que venir resueltos a la soteriología en los correspondientes tratados. La teología y la antropología le ofrecen las decisiones previas con cuya ayuda ella se articula. Una vez que la filosofía y la conciencia humana general han reclamado otra comprensión del hombre en el mundo y una vez que la exégesis ha comprendido al hombre a la luz de la relación de Dios con él y de él con Dios en la historia de la alianza, la soteriología tiene que reconstruirse integrando esa comprensión humana contemporánea y esas perspectivas bíblicas. La pneumatología y eclesiología esclarecen las mediaciones actualizadoras y universalizadoras de esa salvación. Y el tratado de la gracia y de la perfección cristiana muestran en concreto cómo trabaja la redención a cada hombre para labrarlo a imagen de Cristo, desvas-tándolo de su rudeza y pecaminosidad de hombre viejo, conformándolo a imagen y gloria del Resucitado.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL

#### SUMMARY

For each period of history, and central to its spiritual concerns, there arises a theological question or treatise. Today's is soteriology. To state clearly what it is, what it offers, and what salvation demands is essential in

establishing the significance as much of Christs as of the Church. The history of dogma has brought about a revision of the usual soteriological categories, and exegesis has brought us back to the original biblical experience (salvation, illumination, redemption, etc.). But the Bible, the soul of theology, cannot be made into a prison in which systematic reflection is held prisoner. Soteriology has to articulate itself from a re-reading of the history of the faith, from the application of biblical experience, and from reciprocally critical exchange between Christian experience and human experience.

Two examples highlight the question: the soteriology of deification (Eastern view) and that of liberation (Western view); transcendental soteriology (Rahner) and dramatic soteriology (Balthasar).