

LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA COMO CRISTOLOGÍA INCOADA LA RELACIÓN ENTRE DIOS Y EL HOMBRE SEGÚN J.L RUIZ DE LA PEÑA

«Apostolicus namque sermo secundum Dei potestatem pro factis iam futura significat. Quae enim per adimpletionem temporum sunt gerenda, ea iam in Christo, in quo omnis est plenitudo, consistunt: et quaecumque futura erunt, dispensationis in his potius est ordo, quam novitas»¹.

El discurso sobre el hombre en nuestros días se ha especializado, diversificado y atomizado sobremanera. Hemos llegado al punto de que el vocablo antropología lo aguanta todo. La sola aparición de la palabra en el título de un artículo o libro en ningún caso garantiza la orientación de la reflexión que se acoge a su amparo. Los epítetos a este sustantivo se han hecho más que necesarios. Teología, filosofía, sociología, psicología... y un largo elenco de ciencias, proponen una

¹ Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, XI, 31 (cf. edición bilingüe preparada por L.F Ladaria, Madrid 1986, 622: "La palabra del Apóstol habla de las cosas futuras como ya hechas, como corresponde a la potencia de Dios, pues lo que se ha de llevar a cabo en la plenitud de los tiempos ya tiene consistencia en Cristo, en el que está toda la plenitud; y todo lo que ha de suceder es, más que una novedad, el desarrollo del plan de salvación"). Esta afirmación de Hilario puede identificarse como un verdadero criterio hermenéutico de la escatología cristiana. Y por extensión, de la antropología. La figura de Cristo, tal y como nos disponemos a explorar, completa el sentido profundo y global de la historia de salvación iniciada en los primeros compases del Génesis. Por ello, frente a la malinterpretación que de la figura del Hijo hace la herejía arriana, Hilario defiende con energía en su obra lo que se muestra en el mensaje de la Revelación: el misterio trinitario divino actuando unitariamente en la peculiaridad de la acción que le es propia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

caracterización particular del hombre bajo su mirada peculiar. De modo que no ha de sorprender el hecho de que el pensamiento cristiano, a lo largo del siglo XX, haya recogido un rico patriomonio reflexivo en el intento de calibrar, en el discurrir cultural y eclesial de la pasada centuria, la perspectiva singular con la que la fe se acerca a comprender e iluminar la existencia humana (*fides quaerens existentiam*).

No nos equivocamos si remitimos al Concilio Vaticano II el paso decisivo para una mirada teológica renovada al hombre. Más en concreto *Gaudium et Spes* constituye el gozne sobre el que gira la renovación de la antropología cristiana contemporánea²; iniciada en los albores de un siglo teológicamente inquieto, y proseguida en la estación posconciliar. En apretada síntesis: la antropología teológica debe construirse sobre el fundamento de la Revelación y, más en concreto, en torno al quicio de la misma, el evento Jesucristo. Todos y cada uno de los grandes nombres que jalonan la teología contemporánea han mantenido, aun en medio de la legítima variedad de aproximaciones, un consenso básico en torno a la configuración cristológica de la antropología teológica. Cristo es la fuerza en torno a la cual gravita toda la realidad creada y su distensión constante entre finitud e infinitud, verdad e historia, trascendencia e inmanencia. Ciertamente, cada teólogo, explorando una línea metodológica propia, ha ofrecido una particular visión de la relación entre el hombre y Cristo en torno a la cual se articulan los grandes temas que confluyen en la visión cristiana del hombre, y marcan el contenido de la antropología teológica como disciplina académica. Los fundamentales: el cristocentrismo exclusivo de K. Barth, la perspectiva trascendental de K. Rahner, la relación dramática entre libertad humana y libertad divina en H.U. von Balthasar, la relación entre creación y redención en W. Kasper o la presentación de la Trinidad como *communio* en Greshake.

1. ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA SEGÚN J.L. RUIZ DE LA PEÑA

Entre esos nombres hay que situar el del teólogo asturiano Juan Luis Ruiz de la Peña († 1996). También él, en la estela de los grandes

² Cf. L.F. Ladaria, «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», en R. Latourelle (dir.), *Vaticano II. Balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)* (Salamanca 1989) 705-714.

maestros, supo ser portavoz de esta inquietud teológica que trasciende las fronteras temporales del pasado siglo³. La relectura de su obra, siempre escrita con verbo ágil y diáfano, nos ofrece la posibilidad de recuperar todas las aristas de esta temática que ha revolucionado la visión cristiana contemporánea del hombre no por puro esnobismo, sino en tanto que ha rescatado del olvido la entraña cristológica de la Sagrada Escritura.

No es éste el momento de presentar el trasfondo del desarrollo histórico-dogmático que nos ha conducido hasta aquí. Son abundantísimas las publicaciones (sobre todo manuales) donde se recogen los pormenores y nombres propios de este capítulo excepcional de la teología cristiana contemporánea⁴.

Nuestra intención es la ofrecer, en sus líneas básicas, la propuesta de articulación de la relación entre antropología y cristología que presentó a la teología española Juan Luis Ruiz de la Peña⁵. Nosotros no vamos a discutir sobre la pertinencia del proyecto antropológico global que Ruiz de la Peña presenta o la validez de su estructura; nos limitamos a constatar los rasgos del mismo⁶. En definitiva, se trata

³ O. González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios* (Madrid 2005) 407-418.

⁴ Algunas referencias que ayudan a una visión de conjunto: L.F. Ladaria, *Antropología teológica* (Milano 2002); Id., «La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo», en Instituto Teológico Compostelano, *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología* (Santiago de Compostela 2003) 193-221; F. G. Brambilla, *Antropología teológica. Chi è l'uomo perchè te ne curi?* (Brescia 2005) 103-128; Id., «Antropología teológica», en G. Canobbio-P. Coda (Eds.), *La teología del XX secolo, vol. II. Prospettive sistematiche* (Roma 2003) 175-193; I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e posmodernità* (Brescia 2002) 410-469; Id., *Chiamati per nome. Antropologia teologica* (Milano 2004) 5-24; A. SCOLA, *Antropologia teologica* (Valencia 2003) 43-63; Comisión Teológica Internacional, «Teología-Cristología-Antropología», *Documentos 1969-1996* (Madrid 2000) 243-264; A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y H.U. von Balthasar* (Madrid 2004).

⁵ Ya en un artículo de sus primeros años de producción teológica esboza el proyecto de antropología teológica que desarrollaría en sus manuales posteriores: «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», en *Studium Ovetense* 8 (1980) 347-360.

⁶ La discusión en torno al orden de los contenidos en el ámbito del tratado de antropología teológica es amplia y permanece abierta. Así lo entiende Ruiz de la Peña en el momento en que presenta su propuesta, y así lo subrayan otros autores, entre los que se encuentra el español Luis F. Ladaria. Éste observa cómo las materias teológicas que tienen al hombre como objeto, que se encontraban en los antiguos tratados *De Deo Creante et elevante* y *De gratia*, se van integrando en la antropología teológica. Lo cual no significa que se haya alcanzado consenso definitivo al respecto de su ordenamiento. De modo que las opciones de articulación de los temas pueden dar, legítimamente, prioridad a una estructura que

de frecuentar las mismas adquisiciones expuestas por los autores contemporáneos a Ruiz de la Peña.

Entiende nuestro autor que todo proyecto de antropología teológica cristiana tiene una fuerte raigambre cristológica⁷, pues sólo en y desde Cristo se ponen en juego en la humanidad todas las dinámicas que abren la relación de Dios con el hombre frente a los desafíos que provengan de otros proyectos antropológicos seculares⁸. Ante ellos ha de promocionarse una actitud dialogante. Ahora bien, una antropología cristiana en diálogo ha de ser consciente de que al ágora de la discusión concurre con el valor esencial y propio que ella posee: la voluntad salvífica de Dios en Cristo, que se avvicina al hombre para agraciarlo y ofrecerle un sentido original y último que pueda coronar y orientar su peculiar forma de ser y ocupar la

siga tanto un criterio lógico como cronológico. Si el designio primordial de Dios sobre el hombre es la comunicación de su amor y de su gracia, el tratamiento de ésta última ha de tener la prioridad; por ella se ha de empezar, por tanto, la antropología teológica. Pero la mayoría de obras recientes, aun buscando una estructuración unitaria de la materia, siguen el orden tradicional cronológico de creación-pecado-gracia. Este es el caso del proyecto de Ruiz de la Peña desplegado en su serie de manuales: *Teología de la Creación* (1986), *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (1988) y *El don de Dios. Antropología teológica especial* (1991). En todo caso el abanico es amplio y da idea de cómo la reflexión teológica en torno al hombre y todo lo que concierne a su relación con Dios, el mundo y los otros hombres continua en camino de avance y esclarecimiento. Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 2001) XV-I; *Antropología Teológica* (Milán 32002) 8-9.

⁷ El discurso cristológico impregna tanto la teología de la creación como la exploración de la posibilidad por parte del hombre de un diálogo con Dios (“antropología teológica fundamental”). En este sentido se apunta que la creación es para la salvación, que toda la realidad posee una vocación escatológica y que también el hombre está llamado a un destino cristológico. Con mayor explicitud subraya Ruiz de la Peña que “la antropología teológica fundamental ha de ser, por tanto, una suerte de cristología incoada o implícita (...) la teología no debiera conceder sin más que es posible saber qué es el hombre antes o al margen de la notificación neotestamentaria de la salvación de Dios”. Y más adelante continua, “antropología y cristología son magnitudes recíprocamente referidas en tensión dialéctica: la antropología ha de nutrirse de la “sospecha” cristológica y la cristología ha de alumbrar el fondo último de la realidad antropológica”: «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», en *Studium Ovetense* 8 (1980) 351.355.

⁸ Entre tales dinámicas se encuentran la unidad sustancial de cuerpo y alma (frente a dualismos de todo cuño); el hombre como ser personal y ser social (frente al subjetivismo individualista de todos los existencialismos, y el colectivismo masificador de la “escolástica marxista” o de las “tecnocracias capitalistas”); la acción de la gracia divina como posibilitadora de libertad, etc.

realidad como “espíritu encarnado” o “carne animada” (la totalidad de su ser)⁹.

De la última afirmación se sigue la apertura y continuidad entre la doctrina de la gracia y la escatología. Pues el hombre agraciado por Dios en medio de la historia queda avocado a una plenitud presente y por venir. De este modo subraya nuestro autor

la escatología remata la línea histórico-salvífica que sirve de hilo conductor a toda la antropología teológica. La cual puede ser leída ahora retrospectivamente a la luz de lo que constituye su cabal consumación; se verifica que la creación era para la salvación, que el destino del hombre es su divinización, que la historia es un proceso de cristificación de lo real en su triple dimensión personal, social y cósmica¹⁰.

O dicho de otro modo y en otro lugar diferente, por escatología

hay que entender aquel sector de la teología al que incumbe reflexionar sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana. Su lugar teológico se ubica en la intersección de la antropología, la doctrina de la creación y la cristología¹¹.

La constitutiva temporalidad y apertura al futuro de la existencia humana, la amorosa creación divina de la vida con “pretensión de perennidad”, y el evento-Cristo como fundamento y contenido decisivo de la esperanza de plenitud son las coordenadas indispensables del discurso escatológico¹². En definitiva se trata de no perder de vista la inevitable dialéctica o paradójica imbricación de trascen-

⁹ Dos textos recientes de Benedicto XVI, contundentes: «*Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (*Deus Caritas est*, n. 1); «Hoy se necesita redescubrir que Jesucristo no es una simple convicción privada o una doctrina abstracta, sino una persona real cuya entrada en la historia es capaz de renovar la vida de todos» (*Sacramentum Caritatis*, n. 77).

¹⁰ «Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», 358.

¹¹ *La Pascua de la creación. Escatología* (Madrid 1996) 30.

¹² El cuadro que Ruiz de la Peña ofrece para redondear qué hay que entender hoy por escatología concluye con la misión de la misma. La cual puede resumirse en los siguientes puntos: a) La valentía para explorar la posible validez de las categorías y los proyectos históricos usados por las que él llama “futurologías seculares”; b) Suscitar la “sospecha” y la “añoranza” de la trascendencia; c) Provocar en el “esperante cristiano” una praxis que obre en línea de la justicia y la

dencia e inmanencia, presente y futuro, el “ya pero todavía no” de la salvación de Dios en Cristo¹³.

La creación no es sino en la perspectiva de la obra de Dios en su Hijo, que aporta a aquella un anticipo de su destino divino (*divinización*), y por tanto también del acabamiento del hombre en la plenitud de Dios. La presencia de Cristo en nuestra historia, en nuestra carne, en nuestras limitaciones y posibilidades, ratifica y eleva a cotas insospechadas la dignidad que Dios ya había previsto para el hombre salido de sus manos. Una dignidad que nada puede refutar, ni siquiera la muerte. Las palabras de San Hilario con las que hemos encabezado estas líneas acompañan el texto paulino de Ef 1, 19-22; en él el Apóstol refiere la sumisión de todo al Hijo. Es claro que en el *todo* paulino se incluye la muerte del hombre, que intenta desmentir radicalmente la promesa salvífica de Dios. Todo lo que sucede a continuación es el desarrollo del plan de la salvación (“dispensatio”, para Hilario), en el que el hombre tiene participación activa. Este juego de libertades, de mutuas decisiones tomadas por ambos interlocutores, es el que nos disponemos a referir.

2. GRACIA DE DIOS Y REALIZACIÓN PERSONAL DEL HOMBRE

En el prólogo de *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Ruiz de la Peña manifiesta que la temática incluida en él (pecado, justificación y gracia, como lectura cristiana de la condición humana)

libertad implicadas en la promesa de la resurrección. Cf. *La Pascua de la creación. Escatología*, 32.

¹³ Resulta triste, por no decir intelectualmente incomprensible, que algunos de los representantes del pensamiento filosófico español actual, muestren un interés más bien escaso o nulo por la razón teológica. Perder de vista la interdisciplinariedad del trabajo intelectual puede llevar a sacralizar las propias adquisiciones teóricas. Me parece que es el caso de la última obra de F. Savater. Una y otra vez hace resonar entre líneas la cantinela de que la propuesta de la escatología cristiana desnaturaliza la vida y la muerte de hombre, pues remite su sentido a un más allá que acaba siendo juez de las opciones del más acá. El más allá acaba adelgazando el espesor del más acá. De modo que (rememorando a L. Feuerbach) la fe religiosa, en todas sus dimensiones, no es sino proyección o creación poética de un ser (el hombre) asediado por incontables flaquezas y angustias. Y es que resulta mucho más arriesgado aprender de Jesús quién es Dios, que dejar a la sola razón filosófica la construcción de ese concepto a su voluntad. La historia de Jesús muestra que el punto clave no reside en la contemplación de Dios en sí y para sí, sino que su ser es “devenir”, acto permanente de venida o salida hacia el hombre. Cf. F. Savater, *La vida eterna* (Barcelona 2007) 111-121.

tiene su “prolongación lógica” en el discurso sobre la consumación escatológica. No es sino una afirmación coherente con el desarrollo que el autor presenta de la antropología cristiana. Nuestro propósito ahora es establecer, según Ruiz de la Peña, en qué medida es posible concretar la relación de Dios con el hombre, sabiendo que tal desarrollo relacional incluye el recorrido vital humano de comienzo a fin, de nacimiento a muerte, de creación a consumación. Espigamos algunos trazos, con intención de síntesis, del conjunto armonioso y unitario de la mencionada obra de nuestro autor.

El término teológico, de dilatada tradición, que emerge con fuerza renovada para definir en qué condiciones Dios y el hombre concurren al diálogo salvífico es, Gracia. Acción provocante de Dios al esperante humano. Gracia entendida por Ruiz de la Peña en términos personalistas, que superan esquemas causales (de tinte más filosófico), insertándola en diálogo con la libertad del interlocutor humano. Humanación de Dios, divinización del hombre, adopción del hombre por parte de Dios en la filiación del Hijo, son expresiones que adquieren matices y resonancias nuevas. O quizás, en realidad no tanto, dado su uso en las explicaciones de los primeros Padres de la Iglesia. Pero vayamos por partes.

2.1. *Oferta de amor y respuesta en libertad*

Al igual que su maestro Juan Alfaro, Ruiz de la Peña se pregunta si no será posible, es más, necesario, «sustituir el concepto filosófico del Dios-*causa* por el concepto teológico del Dios-*amor*, y correlativamente la categoría de *causalidad eficaz* por la de *amor creativo*»¹⁴.

¹⁴ Basta echar una ojeada a alguno de los escritos de Juan Alfaro para advertir cómo en sus reflexiones retoma muy de cerca categorías antropológicas tomistas, que trata de ver bajo una luz nueva en perspectiva personalista. Con lo que las libera de la constante acusación de ser extrínsecas y asépticas en la explicación de la relación de Dios con el hombre. Alfaro identifica al hombre como “criatura intelectual”, “espíritu finito” y sobre todo, como “persona”. Procurando una visión más cercana a la vertiente histórica de la existencia humana, así como el equilibrio en la relación de Gracia que Dios establece con el hombre. Es lo que Alfaro llama “el ciclo vital de la Gracia”: la persona que es Dios llama desde lo profundo de su ser a la persona que es el hombre, y lo hace desde la propia gratuidad y en apelación a una decisión libre de éste. Tal es el juego de la revelación: Dios habla, y en la misma excelencia y definitividad de su Palabra (Cristo), encuentra el hombre la posibilidad de respuesta. Este es, en palabras de K. Rahner, *oyente de la Palabra*. La respuesta del hombre en la fe se mueve dentro de la misma iniciativa dialogal de Dios, y siempre entre el polo de la presencia y el misterio. Ver J. Alfaro, «Trascendencia e Inmanencia», en *Greg* 38 (1957)

Tal indicación da cuenta del tono en que nuestro autor prefiere entender las notas que caracterizan la relación de Dios con el hombre. Se trata de una *autocomunicación* gratuita y amorosa de Dios que, desde el primer instante, llamó a la existencia un ser que es, a la vez, “aleación paradójica” de libertad y dependencia respecto de ese Dios. Precisamente la libertad con que Dios honra a la criatura humana es señal inequívoca de su carácter de persona única y portadora de una dignidad intransferible. Dios no fuerza, por tanto, la libertad de la criatura. Muy al contrario. Entiende Ruiz de la Peña que la “presencia interpelante de Dios (gracia) no funciona como factor compulsivo o coactivo, sino como polo fascinante y atractivo”¹⁵. Con lo que retoma con decisión la visión de la llamada divina como interpelación y solicitud de un yo hacia un tú que considera a su altura dialogal aun en la distancia de su constitución última. La respuesta positiva a tal interpelación es ya acción del amor del Yo divino que reclama al tú humano. El hombre, por su cuenta, en aislamiento de la llamada de Dios, podría intentar endiosarse, jamás divinizarse¹⁶. *Este es el resultado de la conjunción amigable de Dios con el hombre.*

Ruiz de la Peña puede decirlo mejor que nosotros. De todo lo dicho se deduce

la función personalizante (humanizadora de la gracia). Si la libertad es la facultad de autodeterminación en orden al fin, el hombre será tanto más persona cuanto más libre sea, y es tanto más libre cuanto más se aproxima a su genuina realización. Siendo ésta la comunión con Dios –fin único de la actual economía–, únicamente será asequible por gracia. El hombre ha sido creado de tal modo y en tal orden histórico concreto que sólo se consumará acabadamente en el intercambio vital con Dios. Eso significa, a su vez, que Dios quiere darse al hombre; él mismo, no otra cosa. Todo existe para eso (Ef 1); para el cumplimiento del amor infinito dándose por toda la eternidad (*gracia increada*). Y el hombre existe para esto: para ser colmado por la libre acogida del amor que Dios es. Ha sido creado como ser consciente, libre, inteligente, amante,

5ss; «Persona y Gracia», en *Greg* 41 (1960) 5ss; «Cristo, Sacramento de Dios-Padre. La Iglesia, Sacramento de Cristo glorificado», en *Greg* 48 (1967) 5ss; «Encarnación y Revelación», en *Greg* 49 (1968) 431-59. Cf. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 358; *Creación, gracia, salvación* (Santander 1993) 88-94.

¹⁵ *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 360.

¹⁶ Y lo haría al estilo del Prometeo del mito griego que está celoso de lo que Dios posee y pretende apoderarse de ello. Sin embargo, la relación entre Dios y el hombre para la fe cristiana, según Ruiz de la Peña, camina en la línea de la mutua seducción entre ambos (Jer 20, 7).

para poder asentir de forma consciente, libre, inteligente y amorosa a la oferta divina de autodonación. Y este *poder asentir*, junto con el asentimiento en acto (*gracia creada*), es lo más acendradamente humano, su única razón de ser, profetizada en su apelación originaria (*imagen de Dios*) y realizada modélicamente en Jesús el Cristo¹⁷.

He aquí, en apretada síntesis, una certera descripción de cómo es el encuentro entre el Dios que se dona y el hombre que anhela plenitud. Se trata de un delicado equilibrio. El evento Cristo (en su historia, muerte y resurrección) o la cualificación cristológica de la gracia de Dios expresada en la entraña del ser humano (encarnación), apunta a la continuidad del diálogo de estas dos libertades en el más allá de la trascendencia. El ser con Cristo acá y el ser con Cristo allá, el con-vivir con Cristo y el con-morir con Cristo, el ser hijos en el Hijo en la gracia desplegada a partir del gesto sacramental del bautismo, y el ser hijos en la plenitud de la gracia entendida como participación en la gloria de Dios.

2.2. La cualificación cristológica de la relación Dios-hombre

En el análisis del mensaje del Nuevo Testamento¹⁸ acerca de la justificación, la centralidad de Cristo es obvia. Tanto para Pablo (Ga 2, 2-20; Col 3, 3-4), como para Juan (Jn 3, 3-7.15.16.36; 5, 24; 6, 40-47), Cristo es igual a nueva vida, vida otorgada al que se abre en la fe a la acción de Dios. Para ambos la *salvación*, que es lo que el hombre anhela, se identifica con el *salvador*. Es Dios que se nos da en Jesucristo, que nos participa su ser, posibilitando así la libre opción creyente en su favor. Es por eso que la divinización a la que nos hemos referido y que Dios reserva al hombre, se ejerce en el modo concreto de la filiación. Así es como queda establecido en el desarrollo de la Revelación cristiana. Se queja Ruiz de la Peña de que la reflexión teológica ha olvidado lo que tanto el Nuevo Testamento como la patrística habían enfatizado: «la índole esencialmente cristológica del acontecimiento de la gracia». O lo que es lo mismo, la afirmación de que la participación concreta del hombre en el ser de Dios, eso que a priori parece descabellado, se hace realidad en la persona del Hijo. Es con ella con la que el hombre mantiene la “connaturalidad ontológico-existencial” que permite ese trasvase vital. Es el Hijo el que se

¹⁷ *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 361.

¹⁸ Puede verse el desarrollo completo en *Ibíd.*, 233-265.

ha hecho “consustancial a nosotros según la humanidad”, según la fórmula dogmática calcedonense (DHR 148). Sólo en la humanación de Dios en el Hijo es posible y real la divinización del hombre. Es aquí donde entra en juego, en palabras de Ruiz de la Peña, “la dimensión filial de la gracia”.

La “koinonía” (2Pe 1, 4)¹⁹ en lo divino se entiende, en el Nuevo Testamento, como “théiosis” o transformación operada por Dios en su propia imagen residente en el hombre, para hacerla aun más semejante a Sí mismo. Finalmente la “théiosis” se concreta como “huiothesía” (Rm 8, 14-17.23; Ga 4, 4-7; Ef 1, 5), como conformación o transformación en Cristo. Este va por delante de nosotros, constituyendo a los que creemos en El en hijos del Dios-Padre del que El es Primogénito.

Es evidente que tras estas rápidas afirmaciones se esconde toda la riqueza de la Sagrada Escritura. Ruiz de la Peña lleva a cabo una minuciosa explicitación del mensaje bíblico. Nosotros hemos caminado directamente al resultado²⁰. *Quede como conclusión la identificación de la gracia como gracia de Cristo, es Cristo mismo dándonos la vida, conformándonos con él, haciéndonos “hijos en el Hijo”. Es Cristo quien suministra al hombre los recursos para vivir, optar y morir como Él, es decir, en respuesta a la voluntad salvadora del Padre en medio de la vicisitud de la historia personal.*

3. APERTURA ESCATOLÓGICA DE LA RELACIÓN DIOS-HOMBRE²¹

3.1. Gracia de Dios en el hombre, gloria del hombre en Dios

En continuidad con este discurso lógico y el itinerario de la Revelación de Dios, la divinización y la filiación abarcan el conjunto de la existencia del hombre colmando su anhelo de trascendencia y plenificándolo. Es decir, la gracia posee una real e ineludible

¹⁹ *Ibíd.*, 372-374. Puede verse también una alusión al texto bíblico en cuestión, y al sentido neotestamentario de la divinización en L. Boff, *Gracia y experiencia humana* (Madrid 2001) 239-241.

²⁰ El desarrollo de lo que estamos diciendo puede seguirse en *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 371-384.

²¹ Ver mi trabajo, «Desentrañar el significado teológico de la muerte para construir responsablemente la vida» en *Almoragen* 39 (Las Palmas de G.C, 2006) 109-138.

proyección escatológica²². La acción de Dios siempre es respetuosa con la constitución humana, por ello, aun en la concesión anticipada de la plenitud en el misterio pascual de Cristo (muerte y resurrección), no quedan anuladas la temporalidad, ni la historicidad del ser humano. Muy al contrario son respetadas y dotadas de una nueva dimensión, la de la eternidad. Dice Ruiz de la Peña, «el hombre agraciado sigue siendo *homo viator*»²³. Accede progresivamente a una configuración o conformación más plena con Cristo²⁴. De ahí que no nos esté permitido exigir de la gracia el salto a la plenitud obviando el recorrido vital, sería eliminar la estructura propia de la revelación de Dios y del ser del hombre, el ya en la resurrección de Cristo y el todavía no de su plena manifestación final. De modo que, como muy bien subraya nuestro autor, la gracia es ya

el fin incoado o, como decían los medievales, inchoatio gloriae. “La gracia que poseemos es... virtualmente igual a la gloria”, afirma Tomás de Aquino; “la gracia es la gloria en el exilio; la gloria es la gracia en el hogar”, escribe Newman. Esta vida agraciada es, pura y simplemente, la vida, o la vida eterna, si bien aún pendiente de la postrera consumación a la que tiende nuestra esperanza. No hay, pues, dos vidas, ésta y la otra; hay una vida única que se vive de dos modos: en el tiempo y en la eternidad, en la gracia y en la gloria²⁵.

²² Un planteamiento cercano al de Ruiz de la Peña en L.F Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 2001³) 299-301. También O.H Pesch, *Liberi per grazia. Antropologia teologica* (Brescia 1988) 477ss; B. Forte, *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental* (Salamanca 2000) 389-402.

²³ Cuando Ruiz de la Peña explicita la estructura corporal y espiritual del hombre, el componente temporal resulta parte integrante de ambas: porque el hombre es cuerpo, es ser-en-el-tiempo, se hace progresivamente; porque el hombre es alma, es ser temporal en la forma de trascendencia respecto al tiempo. Puede verse *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 135.142-143.

²⁴ Cita Ruiz de la Peña a la luz de esta estructura progresiva textos paulinos donde se refiere este proceso evolutivo de la acción de la gracia en el hombre: la transformación creciente en la imagen del Señor (2Co 3, 18); la posesión del Espíritu como primicia (Rm 8, 23); la salida de la esclavitud y la conversión en “herederos de Dios y coherederos con Cristo” (Rm 8, 14-17).

²⁵ *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 390. El texto de Santo Tomás está tomado por Ruiz de la Peña de *Sth*, I-II, q. 114, a. 3. Mientras que la citación del cardenal J.H. Newman se encuentra en P. Fransen, «El ser nuevo del hombre en Cristo», en J. Feiner-M. Lörer, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/2 (Madrid 1975) 907. Una reflexión semejante de Ruiz de la Peña en torno a la continuidad entre la felicidad alcanzable en la vida terrena (como “primicia del modo irrevocable de la salvación”), y la plenitud del gozo de la eternidad efectiva de la promesa de Dios, puede verse en «Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad», en *Sal Terrae* (1989) 191-209.

Es evidente que estas afirmaciones que ensamblan el edificio teológico y antropológico que venimos desarrollando, no pueden pasar desapercibidas en el terreno escatológico. En su última obra subraya precisamente Ruiz de la Peña que «la continuidad entre gracia y gloria, queda ratificada por la identidad entre visión de Dios y ser con Cristo»²⁶. Esta última pareja nos inserta de lleno en la concepción cristiana de la vida eterna, prolongando la reflexión que estamos desarrollando. Prolongación que no traiciona el discurso de la relación Dios-hombre en el ámbito terreno desplegado en tiempo e historia, sino que, muy al contrario, hace justicia al desarrollo del plan divino de divinización del hombre en Cristo para la participación de su mismo ser divino. En efecto, la concepción neotestamentaria de la vida eterna gira complementariamente entre dos polos, la visión de Dios y el ser con Cristo.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento la categoría “visión de Dios” se utiliza como sinónimo de convivencia, familiaridad o comunión existencial con Dios. Ver a Dios es lo mismo que acceder a una intimidad especial con El: tal es la aspiración de Moisés (“déjame ver tu gloria”, Ex 13, 18); el salmista goza con la certeza del gozo del cara a cara con Dios más allá de la muerte (Sal 16, 11; 73, 23-26)²⁷. Ya en el evangelio se entiende que “sólo los limpios de corazón pueden ver a Dios” (Mt 5, 8). Más adelante Pablo (1Cor 13, 8-13) contrapone, en la diversidad de momentos que jalonan el tiempo salvífico, la visión de Dios que ahora tenemos (“como en un espejo”), con la que tendremos en la plenitud de la gloria (“cara a cara”). Ver, en Pablo, al igual que en el Antiguo Testamento, no se entiende tanto en línea intelectual como vital. La visión es la participación en el ser mismo de aquel que es visto (2Cor 5, 6-8). Es acceder a una familiar intimidad. Siempre sobre el mismo juego: ahora por la fe y la gracia²⁸, somos capaces de asociarnos al ser de Dios, pero aun

²⁶ Véase ya el planteamiento en *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Madrid 1975) 243-251.

²⁷ El convencimiento de tal visión más allá del umbral de la muerte se arraiga en la fe en que Dios crea para la vida y rescata de las garras de la muerte (Dan 12, 2; 2Mac 7, 9.14). Dios ha creado todo no para la desaparición sino para su subsistencia (Sab 1, 13-14). La única motivación de la obra creada es el amor y la gratuidad. Esta calificación del origen es garantía de definitividad. El hombre es exponente privilegiado de la pulsión hacia la eternidad inoculada por Dios en la entraña misma de la obra de sus manos. Cf. *La Pascua de la creación. Escatología*, 198.

²⁸ En el ahora de la existencia peregrinante del cristiano incluye Ruiz de la Peña la referencia a la fe y al mérito u obras del creyente. Ambas realidades contribuyen al intercambio vital entre Dios y el hombre. La fe contribuye,

caminamos hacia una visión más plena, hacia una participación más perfecta habilitada por la visión de Dios “tal cual es”. Pablo habla de asemejarse más a Dios (perfeccionamiento de la imagen de Dios que somos) en la medida en que se fortalece en nosotros la unión con Cristo, la conciencia de nuestro ser hijos de Dios en el Hijo (filiación adoptiva). «La participación del ser de Dios, en suma, que constituye el ver a Dios o tener la vida eterna, se nos da en la participación del ser de Cristo»²⁹. De nuevo es Pablo, como hemos subrayado, el que más fórmulas ha utilizado para dar cuenta de esta forma peculiar de la salvación cristiana: estar con o en Cristo (1 Tes 4, 17); ser con Cristo (Flp 1, 23). Fórmulas que se refieren tanto a la existencia plena del cristiano en su vida terrena (gracia), como a la prolongación de la misma en la eternidad que Dios prepara para él (gloria)³⁰.

especialmente en la oración, al cultivo de la relación dialógica con Dios, al intercambio de voluntades personales. El mérito, rescatado de toda tensión intelectual entre católicos y protestantes, ha de ser entendido como la construcción por parte del hombre de un proyecto vital bondadoso que, en rigor no procede de él, sino del mismo Dios. De modo que “nada de lo que en nosotros hay es transitorio, todo lo bueno es definitivo”. Es Dios mismo quien hace actuar al hombre en dirección de la eternidad propia de Dios. Por ello, en escatología cristiana se insiste en que el hombre que se presenta al instante decisivo del propio proyecto, la muerte, lo hace cualificado por todo lo que ha sido para él opción vital. Es lo que K. Rahner entiende, y así lo recoge Ruiz de la Peña, por “consuelo del tiempo”, en el sentido de que el hombre concentra en sí todas las posibilidades que le han sido dadas, todo es significativo para él. Nada cae en el vacío del olvido y todo contribuye al logro o al malogro del proyecto de existencia que el hombre es, de su nacimiento a su muerte. Cf. *El Don de Dios. Antropología teológica especial*, 393-394; K. Rahner, «Consuelo del tiempo», *Escritos de teología III* (Madrid 1961) 165-182; puede verse también una reflexión en torno a la existencia cristiana presente como realidad escatológica en la vida de cada creyente, con mención especial de la fe en M. Bordoni-N. Ciola, *Jesús nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria* (Salamanca 2000) 236-247.

²⁹ *La Pascua de la creación*, 204.

³⁰ Anteriormente nos hemos referido a la participación del hombre en la vida divina en Cristo dada la cercanía ontológica entre ambos, y por la asunción de la humanidad por parte de esta persona trinitaria en concreto. El Dios que veremos y del cual participaremos en una vida prometida más allá de la muerte, es el Hijo. Es con el Hijo con quien mantenemos la connaturalidad necesaria para tal participación. Entiende Ruiz de la Peña siguiendo a Olegario González de Cardedal que, “la sola forma de llegar al Padre es a través de la transparencia de la carne de Cristo”, en *Ibid.*, 214. Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 2001) 248-262.

3.2. *Lograrse acabadamente*

Todo ello nos lleva a desembocar en el único modo posible de concebir cristianamente el culmen de la tendencia del hombre a superar sus limitaciones y abrirse a horizontes de plenitud en Dios, es decir, el único modo de decir salvación en cristiano es identificarla como “existencia agraciada”. Es el adjetivo el que porta la singularidad cristiana. Hay muchos proyectos alternativos de salvación, también conocidos como utopías (el del marxismo humanista³¹, el del pretendido progreso científico sin límites o, recientemente, el proyecto utópico enarbolado por la era digital³²), pero ninguno de ellos ha sido sensible al sentido de la gratuidad. Es esta gratuidad o sumo desinterés el modo propio de ser y actuar de Dios. La mejor definición, aun cuando no deje de ser precaria, que se ajusta al misterio de Dios es, Amor.

La respuesta que da el Dios amor al hombre (imagen de Dios) que persigue el perfeccionamiento total de lo que es, no es tanto la liberación de sus negatividades, cuanto concesión de plenitud a su densidad existencial. Es decir, la afirmación en grado sumo de sus positividadades. Y esto como proyecto total donde tiene cabida, con idéntica carta de ciudadanía, lo espiritual y lo material³³.

³¹ J.L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978); Id., «Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta», en *Communio* (1979) 66-77; K. Rahner, «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», *Escritos de Teología VI*, 76-86; J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid 2003) 127-143 (orig. alemán, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, 1971).

³² Puede verse el planteamiento y decadencia de este proyecto que ha presentado últimamente J.L. Molinuevo, *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales* (Madrid 2006). La utopía cristiana diverge esencialmente de otros proyectos utópicos seculares. Muchos de ellos han hablado con vaga precisión de un rescate de lo humano de todo peligro vital que lo acecha. Pero quizás más desde la abstracción y la subordinación interesada a metas superiores, que desde la atención a lo humano en su concreción de ser, hacer y sentir.

³³ Ruiz de la Peña, como hace gran parte de la teología contemporánea, ha rescatado la teología de la gracia de una comprensión escolástica que la había alejado de la línea histórico-salvífica bíblico-patrística, para ceñirla casi en exclusividad a la doctrina de la justificación, dominante desde el Concilio de Trento (*Decreto de la justificación*, 1547). La soteriología católica ha recuperado la plena significación de las categorías redención, liberación o divinización, frente a aquellas que subrayaban en exceso la acción del hombre para alcanzar el favor de Dios (expiación, satisfacción, sustitución). Pero dicha recuperación, y así lo testimonia la obra de Ruiz de la Peña, se ha hecho desde una perspectiva global de

Subraya Ruiz de la Peña la dificultad extrema que tiene en la actualidad el planteamiento cristiano de la salvación, dada la multitud de condicionantes de la sociedad contemporánea³⁴. Sin embargo hay que reemprenderlo con urgencia. Ninguna vicisitud de la historia puede frenar el anuncio cristiano de salvación para el hombre, como no frenó la primera predicación apostólica. La realidad del destino trágico de Jesús y de su presencia resucitada, son *evidencia* donde toma cuerpo la promesa de salvación de Dios. He ahí la raíz de sentido del mensaje cristiano de salvación, un alguien no un qué o un algo. En Jesús está la salvación y Jesús es la salvación. Más aun, la salvación que Jesús anuncia y porta en sí, es básicamente, ya lo hemos dicho, el amor difusivo y gratuito que Dios es. Opciones, modos de comportamiento, cuestionamiento de convenciones sociales, acercamiento a los últimos... hacen de su vida una existencia agraciada al tiempo que agraciadora de los que le conocen y aceptan.

Descendiendo a la existencia del hombre concreto ¿qué consecuencias puede tener todo esto para un planteamiento teológico

la Revelación cristiana, en la que la gracia se entiende fundamentalmente desde la precedencia de la acción salvífica del Dios Trinidad (*gracia increada*): Dios conduce la historia de la humanidad hacia la plenitud de la participación en su gloria, lo hace especialmente en la persona, la palabra y la acción del Hijo encarnado, que se prolonga en la actividad del Espíritu divino en la historia. El punto de arranque de la posición de Ruiz de la Peña es el más compartido por la soteriología posconciliar, a saber, que lo específico de la salvación cristiana reside en el evento de la gracia como participación del ser de Dios, como divinización del ser humano. Este es el destino del hombre. En la convergencia de antropología, soteriología y cristología, se encuentra el nudo de sentido de la revelación de Dios al hombre como ser destinado a trascender sus limitaciones y alcanzar un estado de participación de la gloria, propia de Dios. El trinomio antropología, cristología y soteriología tiene su equivalencia en la trilogía: creación (el hombre creado a imagen de Dios), re-creación (apertura explícita del hombre a Dios en la perfección de la imagen de Dios que representa el Hijo), consumación de lo creado (acceso del hombre a la visión de Dios "tal cual es"). Puede verse J.L Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación*, 106; Id., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, 347-351; C. García Fernández, «Salvación: una existencia agraciada», en O. González-J. Sangrador, *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña* (Salamanca 1997) 293-308; O. González, *Cristología* (Madrid 2001) 535-543; L.F Ladaria, *Antropología teologica* (Milan 2002) 354-357; K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1989) 149-158; T. Pröpfer, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia* (Brescia 1990 (orig. alemán: München 1985)).

³⁴ Condicionantes que encuentran su mejor resumen complejo en lo que Ruiz de la Peña llama la actual visión de la imagen del hombre como "imagen fragmentada". Un planteamiento reciente de la cuestión en la peculiar dogmática de A. Gesché, *El destino. Dios para pensar III* (Salamanca 2001) 29-73.

actual de la mayor de las contradicciones a las que se enfrenta este plan salvífico, la muerte? Entiende Ruiz de la Peña que la Teología clásica concentró masivamente sobre la muerte en cruz la potencia salvífica de Cristo. Aislando tal muerte como un acto puntual del resto de la vida de Jesús. Todo lo cual no es que sea equivocado, es insuficiente y parcial respecto del dato revelado. Es el conjunto del proyecto vital de Cristo el que procura, significa y ejerce la salvación de Dios para el hombre³⁵. Es más, “Cristo nos procura la salvación, no muriendo, sino viviendo”. Dicho en un modo teológico más certero: toda la vida de Jesús (incluida su muerte) es *proexistente*, está volcada a la entrega a la voluntad de Dios que revierte en el hombre. Toda su vida, su hacer, su decir y su muerte es “por o en-favor-de”. Cristo encarna una profunda solidaridad con toda situación humana necesitada de salvación. Es la *proexitencia* la que califica el morir de Cristo como morir salvífico. Por ello en la definición de proexistencia de Cristo entra en juego la resurrección. Es decir, la reivindicación efectiva por parte de Dios de que el amor que él derrama es más fuerte que la muerte, y de que el hombre aludido por tal amor está llamado y urgido a superar la frontera mortal. La entrega de la vida por parte de Dios en Cristo es un manantial de nueva vida para el hombre, beneficiario de la acción divina.

Por todo ello es posible “lograrse acabadamente”. Porque “la gracia de Dios es gracia de Cristo, y la gracia de Cristo es Cristo mismo” en la comunicación de su vida en la efusión del Espíritu sobre el hombre que espera. El amor de Dios actúa desde dentro en la precariedad de la condición humana, y lo hace en la asunción solidaria de tal condición, que se prolonga sacramentalmente en la presencia gratificante del Espíritu³⁶.

³⁵ «La muerte obediente de Jesús es, pues, resumen, concreción y cima definitiva y superadora de todo respecto de toda su actividad. La significación salvífica de Jesús no se limita exclusivamente a su muerte. Pero tal significación experimenta en la muerte de Jesús su claridad y definitividad última». Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca ⁹1994) 150.

³⁶ Este es el punto clave que sustenta el diálogo entre *eros* y *agapé* que ha presentado Benedicto XVI en su primera encíclica *Deus caritas est*. Cf. F. Torralba Roselló, «La metamorfosis de eros en agapé. Apostillas a *Deus caritas est*», en *Communio* 2 (2006) 29-42.

La reflexión que culminamos ahora anticipa la respuesta del interrogante que Ruiz de la Peña formula:

Cuando el hombre piensa en la felicidad, piensa en una densidad y plenitud vital al abrigo de toda contingencia. Ahora bien, ¿cómo puede lograr eso el ser humano, si no es trascendiendo su finitud constitutiva, traspasando su umbral ontológico, para emplazarse en lo sobrehumano?³⁷.

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO
Pontificio Colegio Español de San José (Roma)

³⁷ *Creación, gracia, salvación*, 123.