

I ECUMENISMO DOCTRINAL

LA DOCTRINA DEL MERITO EN LA "KIRCHLICHE DOGMATIK" DE KARL BARTH (Continuación)

MANUEL GESTEIRA GARZA

VALORACION Y CRITICA

I. DOS ACTITUDES FUNDAMENTALES DISTINTAS

El problema del mérito no puede situarse en un nivel meramente antropocéntrico, tal como lo hizo la teología posterior a Trento debido a las exigencias de la controversia con la Reforma. No se trata, por tanto, de acentuar el valor exclusivo de nuestras obras cuanto de la obra de Dios realizada en nosotros. No podemos situarnos, pues, en un plano exclusivamente moral, sino en el plano de la gracia. Bajo esta perspectiva consideraba el problema la teología anterior a Trento y, en concreto, Santo Tomás cuyo centro de interés radicaba no en el mérito en sí, sino en su relación con la actuación graciosa de Dios¹.

Es indudable que la teología católica, por la razón apuntada, ha caído a veces en cierto juridismo y por ello en una des-

¹ Cf. la obra del monje de Taizé, P. Y. EMERY, *Le Christ notre récompense: Grace de Dieu et responsabilité de l'homme*, Neuchâtel 1962, así como su artículo *Reflexions sur la théologie du mérite en perspective oecumenique*, en "Istina" 9 (1963) 239-244. A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Ratisbona 1952, tomo I/1, pág. 183, dice de la primitiva Escolástica: "Der Verdienst war von Anfang an deutlich in seiner gnadenhaften Charakter erfasst".

personalización y “cosificación” del mérito y de la gracia, considerados sobre todo como un “quantum”, como un conjunto de “datos” o de dones propios, radicados bien en el hombre Jesús o en nosotros los cristianos; dones que originan un derecho ante Dios. En el curso de esta segunda parte nos esforzaremos por superar esta dificultad acentuando el aspecto personalista del mérito.

Pero si el juridismo y la despersonalización constituyeron el defecto fundamental de la teología católica, el actualismo radical y la exclusión de toda ontología lo son a su vez de la teología barthiana. Es clásico en Barth el “horror entis”, la reacción contra toda filosofía, que le lleva a situarse en el plano del puro acontecimiento. Podemos suscribir la afirmación de Regin Prenter según el cual el actualismo representa “una constante que, sin cambios esenciales, condiciona todo el pensamiento de Barth desde la ‘Römerbrief’ hasta la ‘Kirchliche Dogmatik’”². El único avance en este campo radica en que, a partir de su obra sobre Anselmo de Canterbury, Barth admite cierta “ontología”: la realidad de Cristo como único “ente” del que participan todos los demás seres de manera análoga a como en la filosofía platónica se da una participación en la idea suprema del Bien, fuente de todo ser y de toda realidad. Quizá tenga razón Th. Sartory al afirmar que “el problema del ser es, en definitiva, la diferencia que se interpone entre la Iglesia católica y las comunidades cristianas separadas de ella”³. El propio Barth, por otra parte, sitúa a este mismo nivel las raíces de la oposición entre su teología y la teología católica: la gracia y la comunicación de Dios al hombre se presentan en esta a nivel del “ser” (físico); en la teología barthiana a nivel del actuar (histórico)⁴.

No obstante, si la teología pretende hablar de una realidad y no de meras apariencias o seres fantasmales creemos que de un modo o de otro habrá de plantearse el problema del ser. “Todo teólogo, quiéralo o no, trabaja con un determinado concepto del ser... Detrás de cada dogmática late siempre una

² R. PRENTER, *art. cit.*, “Stud. Theol.” 12 (1958) 76.

³ TH. SARTORY, *Kirche und Kirchen*, en *Fragen der Theologie heute*, Zurich-Colonia 1957, pág. 371 (trad. cast., pág. 461). En realidad este problema, agudizado en Barth, late ya tras el pensamiento de la Reforma primitiva, sobre todo en Lutero y surge con cierta virulencia en determinados momentos de la historia del protestantismo europeo. Baste recordar a Kant.

⁴ KD I/1, 69 ss.

ontología. El concepto del ser que cada teólogo posee condiciona sus afirmaciones teológicas... Este hecho ha sido olvidado con frecuencia por la teología evangélica. Es más: predomina en estas Iglesias la idea de que toda afirmación de tipo ontológico es inaceptable o es sospechosa de catolicismo”⁵.

II. ENCARNACION E HISTORIA

La noción de mérito puede resumirse en el concepto “historia de salvación”. Salvación, es decir, verdadera encarnación de la gracia en la existencia humana concreta y personal; pero también historia, de forma que esa misma existencia elevada por la comunicación intrínseca de la gracia y expresada en las obras constituya una tensión respecto al futuro, a la escatología.

I. LA PALABRA DE DIOS COMO VOCACIÓN Y GRACIA

El principio y la iniciativa en las relaciones entre Dios y el hombre proceden del mismo Dios. El es quien llama al hombre a la vida sobrenatural, es decir, a una relación y un diálogo personal con él mismo. Esta vocación del hombre por parte de Dios constituye su primer acto ad extra y es el comienzo de la alianza que se desarrollará en el tiempo. Es Dios el que abre el diálogo. Esta estructura dialogal de las relaciones entre Dios y el hombre caracteriza toda la revelación y la historia de salvación⁶.

El punto concreto de arranque de las relaciones entre Dios y el hombre no es ciertamente la “analogía entis”, la naturaleza

⁵ G. RÖDDING, *Das Seinsproblem in der Schöpfungslehre Karl Barths*, en “Ker. Dogma” 10 (1964) 1 ss. El problema de la ontología ha sido planteado por un grupo de importantes teólogos evangélicos. Prescindiendo de la controversia entre Barth y Brunner-Bultmann cabría citar: G. STAMMLER, *Ontologie in der Theologie*, “Ker. Dogma” 4 (1958) 143-175; G. GLOEGE, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem*, “Ker. Dogma” 1 (1955) 23-41; E. SCHLINK, *Weisheit und Torheit*, “Ker. Dogma” 1 (1951) 1-22; a los que cabría añadir D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, 1931 y sobre todo el intento de PAUL TILLICH en su *Systematische Theologie*, Stuttgart 1964 ss. de plantear la teología desde el concepto del ser.

⁶ H. SCHILLEBEECKX, *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*, en *Fragen der Theologie heute*, págs. 380-381 (trad. cast., págs. 470-471); IDEM, *Cristo sacramento del encuentro del hombre con Dios*, San Sebastián 1965.

—de lo que Barth ha acusado insistentemente a la concepción católica—, sino que dicho punto de partida se sitúa dentro de la iniciativa y predestinación misteriosa de Dios, en la “analogía Christi”. En efecto; es admisible la postura de Barth según la cual Cristo es el auténtico “decretum absolutum” de Dios, la “primera palabra” de Dios no sólo “ad intra” (por ser el Hijo y Logos eterno del Padre), sino también “ad extra”: el primer proyecto de Dios respecto al hombre y, en él, respecto de la creación entera. Dios piensa en el hombre (y en la creación, de la que este es resumen y compendio) a partir del Hijo del Hombre y no viceversa⁷. De hecho sabemos, además, que no ha tenido lugar primero la creación de una “natura pura” a la que luego se sobreañade la gracia. La “natura pura” nunca ha existido, por lo que no cabe considerar a la naturaleza como una magnitud absoluta subsistente en sí misma; ello agudizaría la diferencia naturaleza-gracia con el consiguiente peligro de extrinsecismo y de reducción de la gracia a un mero accidente exterior a la naturaleza.

2. EL HOMBRE OYENTE DE LA PALABRA

Pero cuando Dios llama, comunicándose “ad extra”, crea al mismo tiempo el oído que escuchará esa llamada haciendo surgir así la creatura espiritual, el hombre. La Palabra de Dios no puede ser considerada como una palabra vacía: al hablar, Dios hace aquello que dice. La Palabra de Dios es al mismo tiempo autocomunicación y de este modo es simultáneamente principio de la gracia y de la creación o naturaleza. Precisamente porque Dios se ha comunicado “ad extra” en su Palabra por eso existe de hecho el hombre como apertura, como oyente de esa misma Palabra. Esta realidad encuentra su punto culminante en Cristo, donde en unión personal se conjugan la Palabra y el oyente a la vez (el Logos y el hombre Jesús unido al Logos hipostáticamente)⁸. En Cristo no sólo

⁷ “Gottes Schöpfungsentwurf ist christozentrisch... Die übernatürliche erhobene Natur war in Schöpfungsplan Gottes das Erstgewollte; die Natur an sich das Zweitgewollte... Gott schuf die Welt um Christi willen, nicht die menschliche Natur Christi um der Welt willen”, M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Munich 1953 ss., tomo II, pág. 185. Cf. también J. BONNEFOY, *El primado de Cristo*, Barcelona 1961 (con abundante bibliografía).

⁸ “Im Menschen Jesus verwirklicht sich die Bundestreue doppelseitig. Der nie voll erwiderte Dialog findet endlich eine erfüllende menschliche Resonanz: in dieser einzigen Person vollzieht sich beides: die Einladung und die Antwort der vollen Treue und zwar so, dass

acaece el diálogo entre Dios y el hombre; él mismo es ese diálogo.

La autocomunicación personal de Dios, la "assumptio", no presupone el "homo assumptus", sino que lo crea al asumirlo. "Non creatus assumitur, sed assumptione creatur" es una antigua formulación de la Iglesia que aparece ya en San León Magno⁹, pero que se remonta a la controversia antinestoriana (cf. D 111a, así como 205 y 150), por eso la encarnación no tiene lugar "ex duabus naturis" —es decir, supuesta una naturaleza humana concreta— sino "in duabus naturis": la realidad humana de Jesús es asumida y *creada* "simul, uno eodemque actu" por la persona divina. "Simul assumpta et creata"¹⁰.

En este sentido es claro que Dios actúa por propia iniciativa, de forma absoluta e incondicionada como quiere Barth. Sólo él ha emprendido la obra de la encarnación partiendo de su amor libre y soberano, de su decisión absoluta, sin tener en cuenta al hombre ni mucho menos sus obras o sus méritos, ya se trate de los méritos de Jesús o de la humanidad entera. Así se deduce claramente de las afirmaciones del concilio de Efeso (Anatematismos de San Cirilo, D 113-124) y del concilio 2.º de Constantinopla (D 216, 224). El primer momento, por tanto, en las relaciones entre Dios y el hombre, en la alianza concretada en Cristo, es siempre la gracia, la libre inclinación de Dios y la vocación graciosa.

Todo esto no significa la reducción total del ámbito sobrenatural, gratuito, al nivel de la naturaleza. Admitimos la posibilidad de creación de una "natura pura", de la existencia en Dios de otro decreto que no fuese el "decreto" de su gracia. Cabe en efecto la mera posibilidad de un mundo sin Cristo, de una humanidad a la que, aún siendo apertura y búsqueda incessante, no le hubiese sido dirigida la Palabra por Dios. Sólo

sowohl die Einladung wie die Antwort zum konstitutiven Inhalt der vollendeten Gottesoffenbarung werden". H. SCHILLEBEECKX, *art. cit.*, en *Fragen...*, pág. 381 (trad. cast., págs. 471-472).

⁹ Ep. 35 "Licet per nostros", c. 3 (PL 54, 807).

¹⁰ Cf. T. CAMELOT, *De Nestorius à Euthychès*, en *Das Konzil von Chalkedon I*, pág. 233, nota 87; J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien*, *ibid.*, págs. 500-523. Cf. sobre todo K. RAHNER, *Chalkedon, Ende oder Anfang?*, *ibid.*, tomo III, 4-49; IDEM, *Probleme der Christologie von heute*, en *Schriften zur Theologie*, Zurich-Colonia 1956, tomo I, págs. 169-222 (trad. cast., págs. 169-222); IDEM, *Zur Theologie der Menschwerdung*, en *Schriften*, tomo IV, págs. 137-155.

aceptando esta posibilidad podremos evitar una teología meramente "económica" en la que la encarnación o autodonación de Dios "ad extra", y el ser humano y la creación por ella suscitados, viniesen a constituir un elemento necesario y una parte integrante de la vida intratrinitaria divina. La naturaleza no debe ser absorbida por la gracia, mas tampoco separada de ella¹¹, sino que existe un sujeto o interlocutor, un oyente de la palabra, bajo la Palabra misma de Dios, pues de lo contrario la autocomunicación de Dios sería Dios mismo, una segunda "autoposición" de Dios, tal como sucede en la Trinidad. Si Dios comunicase únicamente su "gracia", es decir, a sí mismo sin crear "eo ipso" un objeto, un receptáculo de esta autocomunicación, se habría "puesto" otra vez a sí mismo surgiendo una nueva persona dentro de la única naturaleza divina. Al salir fuera del ámbito trinitario, por tanto, la Palabra de Dios crea el hombre como respuesta (como ser "responsable")¹², como el eco de esa misma Palabra de Dios que surge al golpear esta el vacío absoluto de la nada¹³. Este misterio, realizado en Cristo, es el fundamento de nuestra gracia, pero también de nuestra existencia. La encarnación es la gracia en su máxima expresión, pero al mismo tiempo es la base de todo ser creado. En este sentido estamos de acuerdo con Barth al afirmar que la alianza es el fundamento de la creación.

En cambio disentimos de Barth en la reducción que hace del binomio gracia-naturaleza a la polaridad gracia-pecado. En nuestra opinión no cabe identificar la naturaleza con el pecado sin más, sino a lo sumo con la posibilidad de pecar (que incluye la voluntad humana como potencia donde radica tal posibi-

¹¹ Sobre las relaciones naturaleza-gracia, f., por ejemplo, H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Colonia 1951, págs. 287-335; K. RAHNER, *Natur und Gnade*, en *Fragen...*, págs. 209-230 (trad. cast. 271-295); IDEM. *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, en *Schriften I*, págs. 323-345 (trad. cast., 325-347); IDEM, *Natur und Gnade*, en *Schriften IV*, págs. 209-236 (con la bibliografía allí citada).

¹² "Unser ganzes Sein ist wesentlich die Antwort danksgender Liebe auf Gottes schenkende Liebe. Es ist aber die Eigenart des göttlichen Rufens, dass es dem Gerufenen in einem die Fähigkeit... zur Antwort verleiht", V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentliche Theologie*, Düsseldorf 1951, pág. 213. Cf. también los artículos de K. Rahner citados en la nota 10.

¹³ "Dabei ist auch der göttliche Gnadenruf ein Ruf ins Nichts hinein und Herausrufung einer Wirklichkeit aus dem Nichts", G. SÖHNGEN, *Analogia entis in analogia fidei*, en *Antwort. Festschrift Karl Barth*, Zollikon-Zurich 1956, pág. 269.

lidad). Sólo a partir del hombre como sujeto activo y pasivo de sus propias decisiones puede hablarse de una distinción entre naturaleza y gracia¹⁴. Por otra parte no existe oposición por el vértice entre Dios y el hombre, como pretende Barth, sino al contrario: es precisamente la autocomunicación de Dios, la encarnación y la gracia lo que potencia al hombre como tal, constituyéndolo en persona y dándole la verdadera libertad.

III. EL MERITO DE CRISTO

1. LA INICIATIVA DIVINA

No cabe conceder al concepto de mérito una preeminencia absoluta en la teología. Ello nos llevaría a la afirmación de la ley y las obras por encima de la gracia, de la naturaleza como valor autónomo frente a la salvación, tal como lo afirmaba el pelagianismo según el cual el hombre puede conseguir la salvación por sus propias fuerzas. Pero tampoco cabe el prescindir sin más del concepto de mérito, sino que éste habrá de ser tomado en cuenta en lo que realmente es: un concepto funcional o auxiliar.

No es admisible, ciertamente, un mérito o una satisfacción entendidos ambos en un sentido exclusivamente jurídico, como si Cristo hubiese ganado por su muerte, para la humanidad, una serie de dones que antes no existían o que le habían sido negados a causa del pecado. La idea de una "reacción" en Dios como respuesta a una "acción" o prestación humana —aun la del mismo Jesús Hijo de Dios— derramando, en con-

¹⁴ "Le passage de la vie pécheresse à la vie spirituelle présuppose que subsistent, à travers l'une et l'autre, le même sujet humain et la même vocation divine. Dans cette perspective, l'antithèse de la nature et de la grâce revête un autre sens, que fait abstraction du péché et de la chute. 'Nature' désigne alors l'homme lui-même en tant qu'être au monde et sujet de ses propres activités ou passivités. 'Grâce' ou 'surnaturel' désigne la communion avec Dieu, qui constitue la destination, l'achèvement, le salut de l'homme, mais dans laquelle il ne peut entrer que par le don de Dieu lui-même". H. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, pág. 245. "C'est précisément la coopération de l'homme à la grâce qui définit sa consistance de sujet à l'intérieur de l'histoire du salut, et par conséquent maintient sans ambiguïté la distinction de la nature et de la grâce. L'acte createur et l'acte redempteur s'identifient en Dieu; c'est pour nous et par nous qu'ils se distinguent", *ibid.*, pág. 286.

secuencia, su gracia (o su desgracia, a causa del pecado) sobre la humanidad, representa una concepción demasiado antropomórfica de la actuación divina. En realidad el paso de la ira a la gracia no tiene lugar en Dios, sino en el hombre; este es el que "pasa" de la muerte o estado de separación de Dios a la vida o estado de unión con Dios. La teología católica nos recuerda el carácter metafórico de las expresiones bíblicas al referirse a la cólera de Dios que no significa tanto un "afecto" originado en la divinidad cuanto un "efecto" producido en el hombre¹⁵. Por otra parte el Nuevo Testamento, sobre todo el evangelio de San Juan, nos habla del amor de Dios que aparece ya en la misma misión y encarnación del Hijo anteriormente a la pasión y muerte —al "mérito y satisfacción"— de Jesús (cf. Jn 3,16; 1 Jn 4,9).

2. EL JUICIO DE DIOS

No habría dificultad en admitir la concepción de Barth respecto a la redención como un juicio que Dios realiza sobre la humanidad en Cristo. La Escritura nos presenta a Dios como la santidad suprema (Ex 33,20; Lev 17; Is 6,3, etc.), que excluye todo pecado y cuya palabra o actuación en la historia de la salvación significa siempre juicio y gracia para el hombre. Por ello en el instante en el que el Verbo asume personalmente, por la encarnación, una naturaleza humana inserta en una historia concreta, este dinamismo llegará a su punto álgido: ese encuentro íntimo, siendo la gracia en su expresión suprema, será también juicio al máximo¹⁶. En consecuencia la

¹⁵ "Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum proprium bonum agimus", así SANTO TOMÁS (*Summa contra Gentiles*, III, c. 122; cf. también STh I-II, q. 113, a. 2). "En réalité ce n'est pas Dieu qui rejette l'homme... mais l'homme qui librement refuse Dieu et son amour. L'enseignement biblique est fort clair" (S. LYONNET, *La soteriologie paulinienne*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction au Nouveau Testament*, París 1959, pág. 849; cf. también pág. 847). "God's anger and displeasure, mentioned in Holy Scripture and Tradition, do not evidently designate any psychological change in Him; they only express the objective change in the sinners who no longer receive the gifts of God's love which they refused by sinning" (P. DE LETTER, *Theology of Satisfaction*, "The Thomist" 21 (1958) pág. 4; cf. también pág. 5). Véase finalmente L. SABOURIN, *Redención sacrificial*, Bilbao 1969, págs. 450-458.

¹⁶ "Der Widerspruch zwischen Gott und dem gegen ihm sich empörenden Menschen, der in der Sünde sich vollzieht, ist so intensiv, dass der Mensch nicht mehr bestehen kann, wenn die Heiligkeit Gottes

muerte de Jesús no es más que la encarnación *total* del Hijo de Dios. No se trata, por tanto, de un mero juicio forense, de una mera sentencia pronunciada por Dios con el castigo y absolución consiguientes, sino de una realidad óptica: la íntima autocomunicación de Dios al hombre en Jesús (que es el amor y la gracia de Dios al máximo) se convierte en juicio para el hombre en este mismo Jesús que es por ello el Siervo de Yahvé que da su vida en redención por muchos. Pero a su vez este juicio es también vida, luz y gracia, pues desemboca en la resurrección. Y es que, en el seno de Dios, no cabe distinguir entre gracia e ira, entre justicia y misericordia o entre juicio y gracia. La distinción tiene su origen en la misma realidad humana, que es "sarx" o historia de pecado¹⁷. "La ira de Dios... es por tanto, más que una actitud de Dios, una condición del hombre ya que tiene su solo origen en el pecado... Son pues los hombres, y sólo ellos, quienes al alejarse de Dios caen en juicio, atrayendo sobre sí el castigo, la ausencia de aquel que es la vida"¹⁸. El juicio que Dios mantiene con el hombre en la cruz es el "juicio de su amor", signo de una justicia que es misericordia y una misericordia que es justicia. La justicia de Dios no es una mera exigencia, una justicia vindicativa, sino sobre todo un don, una justicia "donativa"¹⁹. No cabe, por

ihm zu Leibe rückt" (M. SCHMAUS, *op. cit.*, II/2, 314; trad. cast. tomo III, 327). "Was die Sicht des Todes Christi von Gott her betrifft, so liess der Vater, der die Welt von der Sünde befreien wollte, dem Fluche der Sünde an seinem menschgewordenen Sohne freien Lauf. Der Sohn Gottes hat es, als er Mensch wurde, auf sich genommen, den Fluch der Sünde zu tragen bis zum Opfertod am Kreuz. So hat der Vater am Kreuzestod seines Sohnes über die Sünde Gericht gehalten" (*ibid.*, págs. 314-315; trad. cast., 328-329).

¹⁷ "Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est" (S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 28, a. 3 ad 15). "La cólera del Omnipotente... representa lo mismo que su misericordia, pues se trata de una cólera 'medicinal' con el solo fin de reivindicar unos derechos lesionados, pero más principalmente de atraer al descarriado al sendero de la felicidad verdadera". Así L. SABOURIN, *op. cit.*, pág. 455.

¹⁸ L. SABOURIN, *op. cit.*, pág. 451.

¹⁹ "So unheimlich das Gericht war, in welchem der heilige Gott Christus in den Tod hineinsandte, so war es doch ein Gericht der Liebe... ein Gericht der Gnade... Die Gegenwärtigsetzung der göttlichen Heiligkeit und der göttlichen Herrlichkeit, zu welcher die Menschen sich in Widerspruch gesetzt hatten, bedeutete den Tod für den sündigen Menschen. Dass Gott den Tod seines geliebten Sohnes forderte, war daher nicht Ausdruck seines Hasses, der nur durch Blut

tanto, separación entre la justicia y la misericordia como lo hace San Anselmo al acentuar primero la justicia divina que exige una reparación por el pecado, sólo posible por la encarnación y la muerte del Hijo de Dios, y a consecuencia de la cual Dios derramará sobre la humanidad su perdón, su misericordia y su gracia. Esta concepción derivó hacia extremos inadmisibles en el nominalismo y sobre todo en la Reforma²⁰.

Pero ¿cómo puede afirmarse que la muerte de Cristo represente el juicio de Dios sobre el pecado del hombre, siendo así que Jesús era inocente pues “en él no hubo pecado, ni se encontró engaño en su boca” (1 Pe 2,22)? A esta pregunta responde A. Feuillet: “Sin duda Cristo se halla personalmente exento de todo pecado (2 Cor 5,21), pero carga con sus consecuencias y hace suya la causa de los pecadores; lo cual permite hablar de cierta ‘liberación’ del pecado y de ‘muerte’ al mismo en el propio Jesús”²¹. De modo parecido F. X. Durrwell, después de haber citado Rom 6,7-10 (“su muerte es una muerte al pecado y su vida una vida para Dios”) y 2 Cor 5,21 (“Dios lo hizo pecado por nosotros para que en él fuéramos justicia de Dios”) añade: “Cristo muere bajo el signo del pecado hecho justicia de Dios por nosotros después de haber sido por nosotros pecado”²². En efecto: “el pecado, privación de la gloria inmortal de Dios, se hallaba como concretizado en Cristo crucificado (2 Cor 5,21)”²³. La solidaridad de Cristo con la humanidad pecadora nos dará la clave de su muerte como juicio de Dios sobre el pecado del hombre.

und Tränen befriedigt werden könnte, sondern Zeichen seiner Liebe und Gerechtigkeit” (M. SCHMAUS, *op. cit.*, II/2, 315-316; trad. cast., III, 328-329). Respecto al concepto de “justicia donativa” cabría hacer referencia al Concilio de Trento, que en su “Decretum de iustificatione”, cap. 7, nos habla de la “iustitia Dei... qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo *donati* renovamur spiritu mentis nostrae... iustitiam in nobis *recipientes* unusquisque suam...” (D 799).

²⁰ Cf. O. KUSS, *Gerechtigkeit Gottes*, en *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957, págs. 115-121; L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, Tournai 1959, págs. 133-136; L. SABOURIN, *op. cit.*, págs. 70 ss. (sobre Anselmo) y 83-111 (acerca de la concepción de la Reforma); cf. finalmente F. LAKNER, art. *Soteriologie*, en *LThK* 3, 1022-1023 (con la bibliografía allí citada).

²¹ A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains*, en “*Rev. Bibl.*” 57 (1960) 365; cf. también págs. 276 ss.

²² F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona 1965, pág. 71.

²³ *Ibid.*, 68. Cf. igualmente F. PRAT, *La théologie de St. Paul*, tomo II, París 1949, pág. 245.

3. EL MISTERIO DE LA SOLIDARIDAD

No es Dios sólo el que actúa en lugar del hombre Jesús y por ello en lugar nuestro (como pretende Barth) sino que, por el contrario, existe una solidaridad con la humanidad por la que el mismo Cristo se sitúa, en cuanto hombre, bajo el juicio-gracia de Dios dejándolos caer sobre sí mismo²⁴. Este juicio no acaece, pues, como un destino fatal sobre Cristo sino que es voluntariamente aceptado por él como Cabeza de la humanidad. La conexión entre la encarnación y la cruz, entre la gracia y el juicio es dependiente también de Cristo como hombre que se sitúa voluntariamente bajo ese juicio. Según el Nuevo Testamento Jesús supera la tentación de un mesianismo fácil, glorioso (cf. Mt 4,1-11) y se decide libremente por el mesianismo sufriente, por el camino del “Siervo” (cf. Mt 16,21-23 y par), por la “kenosis” o anonadamiento total.

Jesús es así el juicio de Dios sobre los hombres. Es verdad que lo primero y principal es la gracia, el amor, la justicia-santidad de Dios comunicada en la encarnación. Pero a esta auto-comunicación de Dios responde en Jesús la entrega voluntaria e incondicional del hombre, realizada no de un modo autónomo, sino bajo el influjo de esa misma gracia, de la encarnación misma. A su vez esta voluntad humana se declara solidaria con la humanidad pecadora, trocando así la justicia-santidad en un fuego abrasador que consume al hombre entregado libremente como garante y responsable, como “cabeza” —aunque personalmente inocente— de la humanidad pecadora.

Esta solidaridad implica, por tanto:

a) Una actitud, por parte de la voluntad humana de Jesús, de amor y entrega a la voluntad de Dios: “Por eso me ama mi Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la entrego por mí mismo y tengo potestad para darla y potestad para tomarla de nuevo; este mandato ἐντολή) he recibido de mi Padre” (Jn 10,17; cf. también Jn 14,31; 15,10; 17,28-31; Hebr 5,8: “aprendió por sus padeci-

²⁴ “Wenn wir den Tod Christi nicht von Gott sondern vom Menschen Jesus Christus her betrachten, ergibt sich folgendes: Christus hat die Verfügung des Vaters aufgenommen und sich ihr vorbehaltlos gebeugt. Er hat darin anerkannt, dass der Vater der Herr ist, der über sein Leben verfügen kann, der Heilige der dem Sünder gerechterweise den Tod darreicht... Er hat in unbedingtem Gehorsam auf jene Eigenbewegung verzichtet” (M. SCHMAUS, *op. cit.*, II/2, 317 (trad. cast., III, 330). Cf. también V. WARNACH, *op. cit.*, págs. 382 ss.

mientos la obediencia”, y Mt 26,42 par). Jesús como hombre tiene que cumplir este “mandato”, lo que lleva anejo el amor del Padre: hay pues cierta vinculación “condicional” entre la actitud de Jesús y el amor consiguiente del Padre. Ciertamente sería demasiado jurídico el considerar este mandato como algo exterior a Jesús, como una mera ley externa o norma abstracta impuesta por el Padre; se trata más bien de la misión como tal del Hijo “ad extra”, de la autocomunicación de Dios mismo, de la encarnación²⁵: al hacerse hombre la segunda persona, Dios mismo es ya “ley y mandamiento” para la humanidad de Jesús, pero ley “interna”, “impresa en las entrañas y grabada en el corazón” (Jer 31,33). La humanidad asumida, no fuera de la unión hipostática sino bajo ella, colabora así con la persona divina del Hijo siguiendo sus impulsos y actuando bajo la voluntad divina²⁶.

Sólo así se salva el aspecto verdaderamente histórico de la encarnación que no es un mero acto, “in actu temporis”, de Dios sino que incluye además un camino a recorrer, el camino de los “mysteria vitae Christi”. Puede hablarse en consecuencia de un dinamismo que avanza de la unión hipostática primera a la unión hipostática “total”, es decir, que se inicia con la “unitio” o “assumptio” en el momento de la encarnación y desemboca o se consuma en la “unio” o entrega total del hombre a Dios en la cruz como *consumación* de la encarnación (cf. Jn 19,30; Hebr 2,9-10; 5,8-9). En efecto: la encarnación no es sólo una realidad de tipo metafísico, consumada de una vez para siempre, sino que es también un dinamismo histórico “a realizar” en el tiempo, en el decurso de una existencia humana: no sólo hay que contar con la asunción del hombre por Dios, sino también con la realización progresiva, día a día, de

²⁵ La ἐντολή significa “der Auftrag der sich auf die Gesamtsendung des Sohnes bezieht, nicht als Zwang und herrisches Gebot, sondern als eine aus väterlicher Liebe stammende Bestimmung und Ermächtigung, die ausdrücklich von der Freiwilligkeit des Sohnes aufgenommen wird” (G. SCHRENK, art. ἐντολή, en ThWNT, tomo II, pág. 550).

²⁶ El Concilio III de Constantinopla afirma en Cristo “duas naturales voluntates, non contrarias... sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotentis voluntati”. Y da la razón: “quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit: ita et humana eius voluntas deificata non est perempta, *salvata est autem magis*” (D 291).

esa unión por la respuesta constante, libre —en la obediencia y el amor— del hombre Jesús a la voluntad divina. Es significativo a este respecto el hecho de que en la Dogmática de Barth carezca de resonancia en absoluto la vida humana de Jesús, su existencia histórica, el valor salvífico de los “misterios de la vida de Cristo”.

b) Solidaridad con el linaje humano. Barth pretende apoyar su concepción de la sustitución vicaria en el evangelio de Juan y en San Pablo. No obstante en San Juan además del ámbito de la elección y la gracia, de la luz, por una parte, y del mundo como tinieblas y muerte por otra, nos encontramos con un tercer nivel, el de la decisión personal como obediencia a un imperativo (basado en el indicativo de la gracia) y que viene expresado por la partícula condicional *ἐάν* o por la partícula causal *ὅτι*.²⁷ Este plano de la decisión personal no puede reducirse sin más a la polaridad gracia-pecado (o actuación de Dios sólo, que sustituye a la actuación del hombre).

También en 2 Cor 5, 19-21, donde Barth quiere ver reflejado su pensamiento, se trata más bien de una solidaridad de Cristo con nosotros que de un intercambio (o, si se prefiere, de un comercio o trueque no en absoluto, sino de un comercio “vital”, es decir, de aquel que tiene lugar dentro de un cuerpo vivo)²⁸. El “pro nobis” significa “por nosotros”, no “en nuestro lugar”²⁹. Pablo utiliza en este caso la preposición *ὕπερ*, no *ἀντί*. Pero es que además en el Nuevo Testamento las preposiciones *ἀντί*, *περί*, *ὕπερ* no siempre significan “en lugar de” sino también “en favor de”³⁰, de donde se deduce que Cristo no es sólo el Dios que, como sujeto, actúa en lugar nuestro (en lugar del hombre), sino también el mediador que, como hombre, intercede por

²⁷ “Si guardareis mis mandamientos permaneceréis en mi amor” (Jn 15,10; cf. también 14,23, etc.). Cabe resaltar cómo Juan utiliza en este contexto un verbo estático —permaneced—. Th. Sartory ha hecho notar la dimensión estática, óptica, que se oculta tras el dinamismo —lucha entre luz y tinieblas, gracia y pecado— del evangelio de Juan (*Kirche und Kirchen, en Fragen...*, págs. 372-373. Trad. cast., pág. 462).

²⁸ Cf. L. SABOURIN, *op. cit.*, págs. 63, 86, 104.

²⁹ Cf. H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo 2, pág. 117 y sobre todo L. SABOURIN, *op. cit.*, págs. 13-165.

³⁰ Cf. E. BÜCHSEL, art. *ἀντί*, en ThWNT, tomo I, pág. 373 y P. REISENFELD, art. *περί*, *ibid.*, tomo VI, págs. 54-55 (donde cita como ejemplos Col. 2,1; 1 Cor 1,13; Mt 26,28; 1 Tes 5,10, así como Mc 14, 22; Lc 22,20, 1 Cor 11,24). Cabría añadir además Rom 8,31-32: “Si

nosotros y por medio de quien, también como hombre, nos acaece la reconciliación: “Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo en redención por todos (ὕπερ πάντων)” (1 Tim 2,5).

Hay que añadir que en Pablo nos encontramos con una serie de afirmaciones según las cuales nosotros hemos muerto y resucitado *con* Cristo y que carecen de sentido si las preposiciones antes citadas significan únicamente “en lugar nuestro”³¹. “Porque si uno murió por todos (ὕπερ πάντων), luego todos han muerto” (2 Cor 5,14). ¿Tiene sentido este “luego” si entre “el que murió” y “los que han muerto” no existe una solidaridad sino una sustitución?³² Quizá la clave nos viene dada en el término *σώσωμα* (“concorporales”, traduce la Vulgata) de Ef 3,6 que nos orienta claramente hacia los conceptos de *σῶμα* y *σάρξ* —cuerpo y carne— en Pablo. Ambos conceptos implican una solidaridad o conjunción vital entre Cristo y nosotros³³.

Aludiremos finalmente al texto de 2 Cor 5,21: “os rogamos por Cristo: reconciliaos con Dios”. El verbo *καταλλάσσει* encierra, al menos, un sentido permisivo activo —“dejaos reconciliar con Dios” (siendo el mismo Dios la causa de esa reconciliación)— y por ello cierto matiz de cooperación por parte del hombre³⁴. La reconciliación proviene en última instancia del mismo Dios, no del hombre; pero este habrá de aceptarla y no oponer obstáculos a los caminos de Dios.

Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros...” (cf. también Rom 15,30; 2 Cor 1,11) donde el “por nosotros” (ὕπερ ἡμῶν) tiene el sentido de “en favor nuestro” como aparece por la contraposición por nosotros-contra nosotros del v. 31. Asimismo la “redención por la sangre” que acentúa la intervención mediadora de la humanidad de Jesús en la salvación (cf., p. ej., Rom 5,9-11; Ef 1,7).

³¹ Cf. la lista de los términos con el prefijo *σύν* (“con”) utilizados por Pablo en F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, II, pág. 21. Sobre este tema véase el profundo estudio de O. KUSS, *Mit Christus*, en *Der Römerbrief*, págs. 319-379 (con la bibliografía allí citada). Cf. también L. RICHARD, *op. cit.*, págs. 53-70.

³² Cf. F. PRAT, *op. cit.*, II, págs. 241-243.

³³ Cf. L. SABOURIN, *op. cit.*, págs. 375-413 y 448 ss.

³⁴ “C'est bien par l'action de Dieu, mais c'est ne pas sans nous que nous devenons justice de Dieu. La réconciliation ne consiste pas dans un échange de situation, au sens ou l'entende Barth, mais dans le fait que le Christ nous associe a sa destinée moyennant notre coopération” (H. BOUILLARD, *op. cit.*, II, pág. 118). “Si carga con nuestros pecados, sufre nuestros castigos, paga nuestra deuda, es por ser nuestro

Notemos finalmente que la doctrina de la solidaridad es un dato clásico en la patrística, principalmente en la griega. Baste recordar a S. Ireneo y su teoría de la "anakefalaiosis" o recapitulación de todas las cosas en Cristo, así como la tendencia a considerar la encarnación como principio de salvación para la humanidad³⁵.

1) *La muerte de Jesús como "satisfacción"*.

En Cristo tiene lugar un juicio que es gracia al mismo tiempo, que implica una vertiente negativa y otra positiva, una "reprobación" y una "elección", una condenación y una absolución: muerte y resurrección. Estas dos vertientes del juicio que Dios mantiene con la humanidad en Cristo constituyen la base de la distinción entre la satisfacción y el mérito. La primera dice, sobre todo, relación al pecado del que es apartamiento y aversión dolorosa; el mérito, en cambio, a la elección y a la gracia como respuesta y acercamiento a Dios³⁶.

Hemos dicho anteriormente que la satisfacción y el mérito no pueden ser entendidos como una actuación del hombre que origina en Dios un "paso" de la ira a la misericordia. La idea de una reconciliación de Dios con el hombre es típica de las religiones paganas con sus ritos expiatorios de la divinidad, ofendida y airada. Para Pablo es el pecador mismo el que es reconciliado: Dios por su benevolencia nos otorga la reconciliación (que el hombre podrá aceptar o no). Mas tampoco deberán entenderse ambos conceptos como un mero "satis facere", como un "suficiente hacer" de Dios que actúa sólo en lugar del hombre; como donación gratuita que tiene a Dios

representante, habiéndose colocado él mismo voluntariamente 'en la categoría de los pecadores', que es lo que nosotros somos; verdad que S. Pablo afirma sobre todo en textos como 2 Cor 5,21" (L. SABOURIN, *op. cit.*, pág. 42).

³⁵ Cf. L. RICHARD, *op. cit.*, págs. 106-112, 126-130; L. SABOURIN, *op. cit.*, págs. 15-43. Sobre el problema de la solidaridad en general, véase: E. HOCEDEZ, *Notre solidarité en Jesu-Christ et en Adam*, "Greg." 13 (1932) 373-403; Y. CONGAR, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, "Rev. Sc. Phil. Theol." 25-(1936) 489-495, entre otros.

³⁶ "The growth in attachment to God involves a degree of detachment from creatures and this is inseparable from merit... If we call this detachment satisfaction, and there is no reason not to do so, then this measure of satisfaction is inseparable from the merit of the good actions" (P. DE LETTER, *Theology of Satisfaction*, "The Thomist" 21 (1958) 20). (Si bien es verdad que ambos conceptos no se identifican sin más).

como único sujeto y al hombre como objeto, según pretende Barth³⁷.

La satisfacción significa más bien el situarse el hombre bajo la palabra de Dios como juicio-gracia, como muerte y resurrección. Esta palabra de Dios que es llamada y comunicación al mismo tiempo espera una respuesta adecuada del hombre: la entrega y sumisión amorosa bajo los planes de Dios. La satisfacción significa así, en concreto, la realización del reino de Dios en la tierra. Si el pecado es la negación de la soberanía de Dios, la redención consistirá en el restablecimiento de su soberanía y de su reino³⁸. No se trata, pues, de la reestructuración de un mero orden jurídico reparado por el castigo de aquel que ha roto el orden justo, sino en la reinstauración, iniciada por el mismo Dios, del "orden" y que tiene lugar por la implantación en el mundo de su propia justicia como gracia y vida comunicada a través de una nueva alianza en la sangre de Jesús. La instauración de este orden nuevo se encuentra ya en marcha por la encarnación. El hombre habrá de someterse luego a esta acción proveniente de Dios inclinándose libremente ante la gracia que llega bajo la forma de juicio y muerte del mundo pecador desordenado. Es decir, esta sumisión del hombre de hecho habrá de ser dolorosa y sufriente, pues implica la negación de nuestra propia "carne de pecado". Al convertirse o doblegarse el hombre bajo la gracia o autocomunicación de Dios, en obediencia libre a ella, se restablece también el orden jurídico. Es importante señalar a este respecto cómo para Santo Tomás la satisfacción mira más al futuro de la conversión y la enmienda personal que hacia el pasado de la ofensa³⁹. En Jesús esta "conversión" tiene lugar por su misma en-

³⁷ F. Prat afirma que la teoría de la satisfacción es aceptable con tal de no basarla únicamente en una sustitución de personas, sino en una participación del "ofensor" en la "reparación", como participó en la ofensa. Los teólogos modernos acentúan esta realidad; los católicos para buscar en ella el necesario complemento a una satisfacción meramente jurídica, los protestantes un correctivo no menos necesario a la teoría de las sustitución penal (cf. *op. cit.*, II, págs. 240-241).

³⁸ En el juicio mantenido en Cristo "Gott erwies sich als der Herr, der in herrscherlicher Überlegenheit über den Menschen verfügen kann. Er hat in dieser Verfügung seine Heiligkeit gegenwärtig gesetzt... Der Tod Christi bedeutet die Aufrichtung der Gottesherrschaft, der Königsherrschaft des Vaters, des Reiches Gottes", M. SCHMAUS, *op. cit.*, II/2, 315 (trad. cast., III, 328).

³⁹ "Ad quartum dicendum, quod Gennadius definit satisfactionem secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi

trega amorosa a la voluntad divina. La satisfacción no necesita, entonces ser concebida como un “despertar” de nuevo en Dios —por medio de un acto humano— el amor extinguido por el pecado del hombre¹⁰, ni como un aplacar la justicia exigitiva, vindicativa, divina¹¹. Con este concepto se pretende recalcar el papel que juega, en la redención, la naturaleza humana de Jesús asumida por el Verbo y su carácter no sólo de signo sino también de condición —como Cabeza, por la solidaridad— de la justificación del hombre¹². La satisfacción implica, pues, el “actus Dei” (satis-facere) que, al comunicarse, niega a la humanidad pecadora en Cristo, pero implica también la actuación humana de Jesús por la que, en solidaridad con los hombres, se somete en consecuencia, por obediencia y amor, al juicio del Padre.

La muerte de Jesús significa así la destrucción del pecado. “Afirmando que Cristo murió al pecado (Rom 6,10), San Pablo supone una especie de sujeción al pecado del que Cristo se

potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat; et ideo in satisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum quam recompensatio praeteritorum: et propter hoc ex parte ista Gennadius satisfactionem definit”. STO. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 15. q. 1. a. 1. sol. 3. ad 4

¹⁰ “Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficiamus, et quandoque iterum recuperamus”. STO. TOMÁS, *STh I-II*, q. 13, a. 2.

¹¹ “Gibt es von Gott her und bei Gott (im Unterschied zum irdischen Gesetzgeber) wirklich einen sachlichen Unterschied zwischen vindikativer und medizineller Strafe? Thomas müsste das, konsequent zu seinen tiefsten Intuitionem leugnen”, K. RAHNER, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, en *Schriften II*, 205 (trad. cast., 201-202) y *Beichtprobleme*, en *Schriften III* 240-245 (trad. cast., 232-236). Cf. también S. LYONNET, *Conception paulinienne de la rédemption*, en “Lum. Vie” 7 (1958) 44-49, quien afirma que en la epístola a los Romanos se trata de la justicia salvífica, no vindicativa, de Dios. “Esta justicia de Dios que se manifiesta en la pasión de Cristo, lejos de oponerse a la necesidad de hacer gracia, es más bien esta justicia salvífica, la verdadera justicia de Dios, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento”, donde la justicia de Dios es identificada con la salvación (Is 51,5), la fidelidad (Sal 143,1), la misericordia (Sal 143,1. 11,12), el amor (Sal 36,11) (cf. L. SABOURIN, *op. cit.*, pág. 155).

¹² “His satisfaction of its very essence was meant for His members, to restore their union by grace and to do so fully, free them from all disorderly attachment to creatures. The objective reality of Christ’s satisfaction therefore was our redemption ‘in actu primo’..., namely the establishment within our human race of the open source of grace” (P. DE LETTER, *Theology of Satisfaction*, *loc. cit.*, pág. 16).

libró por la muerte”⁴³. La muerte de Cristo es liberación del pecado por la eliminación física de la “carne” con la que Jesús se ha hecho solidario en una “kenosis” que no sólo implica el hacerse hombre, sino el hacerse “carne”⁴⁴. Al ser miembro de una humanidad mortal, es decir, que no puede lograr su estado espiritual más que a través de la muerte biológica, la carne de Cristo lleva impresa en sí misma una auténtica necesidad, una obligación de morir. Esta obligación puede ser descrita como una “deuda” contraída con Dios y con su ley y cuyo pago compete a la humanidad, pero que ha sido “pagada” por Cristo en solidaridad con nosotros. Mas siendo este “pago” expresión de un acto supremo de amor, es también algo totalmente distinto de un mero y simple “pago”. A no ser que se prefiera considerar como deuda del hombre para con Dios no ya la muerte en sí misma, sino este acto supremo de obediencia y amor por el que Cristo —y toda la humanidad en él— retorna a Dios y del que su muerte fue la mediación⁴⁵. Muy claramente ha expresado K. Rahner este aspecto de la muerte de Cristo como satisfacción. Lo que afirma, dice, la teoría de la satisfacción es correcto pero incompleto, pues no explica por qué he-

⁴³ F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 66; cf también págs. 60-67.

⁴⁴ “Propter similitudinem carnis peccati in qua venerat, dictus est et ipse peccatum, sacrificandus ad diluenda peccata” (S. AGUSTÍN, *Ench. ad Laur.* 1, 41; PL 40, 253). “La condición carnal lleva a Cristo a la muerte y a su vez la muerte le libra de la carne” (F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 68). Así se explica el que “Pablo no restrinja la redención únicamente a las proporciones de una satisfacción ofrecida a la justicia de Dios...; la redención es principalmente una transformación física, pues el mal del hombre es, ante todo, físico” (*ibid.*, pág. 63).

⁴⁵ “La théologie postérieure formulera cette vérité en déclarant qu'il a 'satisfait' pour nous à son Père” (S. LYONNET, *art. cit.*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction au Nouveau Testament*, II, pág. 884). Según T. Camelot para S. Atanasio la “deuda” es pagada por Cristo, pero no al demonio, ni tampoco a Dios como un acreedor exigente y riguroso, sino a la muerte. El Verbo toma un cuerpo semejante al nuestro. La muerte agota sobre él su furia. Pero siendo este cuerpo inmortal gracias al Verbo que en él habita, la muerte es destruida por la vida immanente que en la resurrección es comunicada a todos los hombres (cf. Introducción al tomo 18 de *Sources Chrétiennes*, París 1946, págs. 66-67 y 79-80). “Sic enim Dei Verbum... suum templum et corporeum instrumentum pro omnibus... devovendo et offerendo, id quod debebatur in morte solvit (ἐπλήρον τὸ ἀεικόμιον ἐν τῇ θανάτῳ) atque ita omnibus per simile corpus coniunctus incorruptus Dei Filius, omnes... incorruptos iure et merito reddidit (πάντας ἐνέδωκεν ἀφθαρσίαν)” (S. ATANASIO, *Or. Inc. Verbi*, c. 9; PL 25, 112; cf. también c. 20; PL 25, 132).

mos sido redimidos precisamente por la muerte de Cristo y no por cualquiera otra de sus obras (ya que todas poseen por igual un valor infinito). Es verdad que la Escritura ve en la muerte de Cristo un acto de obediencia y amor, pero también es verdad que la misma Escritura descubre en la muerte de Jesús algo especial, distinto del amor y la obediencia y que es decisivo para la redención. La teoría de la satisfacción en el planteamiento clásico tiene pues el inconveniente de considerar la muerte de Jesús como un hecho meramente pasivo, situando por ello la salvación no en la muerte como tal, sino en la aceptación paciente y obediente del sufrimiento como causa de la muerte⁴⁶. Jesús no se ha limitado, por tanto, a dar una satisfacción por el pecado sino que ha asumido activamente su muerte como expresión, manifestación y “epifanía” del pecado en el mundo. Por su muerte libremente asumida, convierte a esta en manifestación de la gracia que, como vida deificante, era propia de su humanidad en virtud de la unión hipostática. Así la muerte de Jesús pasa a ser la expresión o materialización de su obediencia y de su amor, de la libre entrega de todo su ser humano a Dios. Lo que había sido anteriormente manifestación del pecado pasa a ser, sin perder nada de su terrible oscuridad, manifestación de la entrega a la voluntad del Padre; entrega que es, a su vez, negación del mismo pecado⁴⁷. Por eso es redentora la muerte de Cristo, “porque si la vida de la carne conduce a Cristo a la muerte, la muerte a su vez le desprende de la carne... Cristo no sólo muere *por* el pecado, por la flaqueza de la carne, por las exigencias de la ley; muere *a* todo eso. La esclavitud cae de gol-

⁴⁶ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Friburgo 1958, págs. 55-56 (trad. cast.: *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965, págs. 67-69); IDEM, *Chalkedon. Ende oder Anfang?*, en *Das Konzil von Chalkedon*, III, 39-44; IDEM, *Probleme der Christologie von heute*, en *Schriften*, I, 213-218 (trad. cast., págs. 213-218).

⁴⁷ “Die Inkarnation ist soteriologisch nicht nur die Konstitution eines Subjekts, das, wenn es will, eine satisfactio condigna leisten kann, sondern selbst Heilsereignis, und das Kreuz ist nicht nur durch Satisfaktion das removens prohibens für eine Gewährung oder ein Wirksamwerden einer vergöttlichenden Begnadigung, sondern das geschichtliche Ereignis (die kategoriale notwendige Vermittlung) dieser selbst. In der Inkarnation wird nicht nur eine statische menschliche ‘Natur’ angenommen sondern eine Geschichte die sich (als die einer natura passibilis) in dieser Welt der Sünde selbst nur durch den Tod hindurch vollenden kann. Auch gerade hier ist die Geburt der Anfang des Sterbens und des Todes als die infralapsarische Weise der Selbstvollendung der Freiheit”, K. RAHNER, art. *Soteriologie* en *LThK* 9, 895. “Und

pe, como unas cadenas, en el hundimiento de su cuerpo”: Cristo muere al pecado. “Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de la carne de pecado y como víctima por el pecado, condenó al pecado en la carne (Rom 8,3). Al entregar la carne de Cristo, Dios condenó a muerte nuestro pecado que estaba en ella incrustado... Nuestra carne pecadora expira en unión con Cristo”⁴⁸.

2) *La resurrección de Jesús como “mérito”.*

“La satisfacción de Cristo es al mismo tiempo mérito en cuanto que la actuación de Cristo es digna de una retribución”⁴⁹. Esta retribución es en Jesús la resurrección (personal o de la Cabeza en primer término; de la humanidad, su Cuerpo, en segundo lugar). Concebida la salvación como muerte del pecado en la “carne” de Cristo en la cruz, Jesús no es sólo el Salvador, sino también el primero de los “salvados”⁵⁰ o “el primogénito de entre los muertos” en expresión de Pablo (I Cor 15,20; Col 1,18; cf. Apc 1,5)⁵¹. Esto aparece, sobre todo, en la

insofern jede sittliche Handlung eines Menschen als Verfügung über die Totalität der Person zu ihrem inneren Ziel, eben dieser Verfügung nur im Tode endgültig kommt, ist auch verständlich, dass man (die Annahme des Fleisches der Sünde und so des Todes einmal vorausgesetzt) eigentlich nie sagen kann, Christus hätte uns auch durch eine andere sittliche Leistung erlösen können, vorausgesetzt dass sie von Gott dafür angenommen wäre. Es lässt sich daher ebenso richtig sagen: sein Gehorsam ist unsere Erlösung, weil er Tod ist, wie: sein Tod wirkt unser Heil weil er Gehorsam ist”, K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, pág. 58 (trad. cast., págs. 70-71).

⁴⁸ F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 69; cf. también págs. 68-71.

⁴⁹ M. SCHMAUS, *op. cit.*, II/2, 361 (trad. cast., III, 365).

⁵⁰ Jesús “habiendo ofrecido en los días de su carne, ruegos y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que podía salvarle de la muerte (σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου) fue escuchado por su actitud reverente” (Hebr 5,7). Salvar aquí no significa que Dios le haya librado de la muerte, pues para morir había venido (Jn 12,27), sino que “rotas las ataduras de la muerte” (Act 2,24 s.) le salvó del poder de ésta y le arrancó de sus garras. Recuérdese también el “salvata est autem magis (σέσωστα: δὲ μᾶλλον)” que el Concilio III de Constantinopla afirma de la voluntad humana de Cristo (D 291). “Denn Jesus vollbringt seinen Tod als der Mensch, der Glied der Menschheit in Freiheit ist und sein Geschick ist insofern schon ‘subjektive’ Erlösung”, afirma K. RAHNER, art. *Soteriologie* en LThK 9, 896.

⁵¹ “Verum ea ratione dicitur et est noster primogenitus, quatenus omnibus hominibus Adae peccato perditis eius caro utpote Verbi corpus facta, prima omnium servata est et liberata, indeque nos ut qui cum Verbo corpore sumus coniuncti, per idem eius corpus salvi efficimur... Quapropter primogenitus ex mortuis dicitur non quod primus nostrum mortuus est... sed quia morte pro nobis suscepta et destructa primus

carta a los Hebreos, en cuya teología el acceso de Jesús a la gloria es el acto redentor central, siendo la muerte su condición, su “causa meritoria”⁵². Para Pablo la exaltación de Cristo a la gloria es consecuencia de su humillación, siendo “proporcional” a la kénosis: se humilló hasta la muerte *por lo cual* Dios le exaltó (Flp 2,8-9). La resurrección es, por tanto, la coronación del anonadamiento y de la kénosis, el “término de su mérito”⁵³. La resurrección es la meta, la “consumación” (Hebr 2,10; 5,9; 7,28) a la que conduce la cruz. El mismo Santo Tomás hace suya esta concepción⁵⁴. El concepto de mérito implica, por tanto, una realidad óptica, más que jurídica. Cristo, Cabeza de la humanidad “merece” los frutos de su muerte: la vida “eterna” y el crecimiento de su cuerpo que se amplía hacia la plenitud o el “pleroma” total (Ef 1,22-23; 4,12-13). “Si el grano de trigo sembrado en tierra no muere, permanece sólo; pero si muere da mucho fruto” (Jn 12,24). El mérito “aparente-

ut homo revixit cum suum corpus pro nobis ex mortuis excitavit. Hinc enim postquam revixit ille, iam nos deinceps et ab illo et propter illum revocamur quoque ad vitam”. S. ATANASIO. *Or. II contra Arianos*, 61 (PG 26. 277 y 278). Cf. igualmente *Or. I contra Arianos*, 41 (PG 26. 96-97) y *Or. III contra Arianos*, 34 (PG 26. 397).

⁵² J. BONSRVEN, *L'épître aux Hébreux*, París 1943. pág. 211; cf. también F. X. DURRWELL, *op. cit.*, págs. 75-76.

⁵³ El mismo sentido de Flp 2.8 encierra también Hebr 2,9: “vemos a Jesús coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte”. “La humillación y la muerte —comenta Durrwell— alcanzan la gloria como el objeto de su mérito. Este único objetivo canaliza todos los méritos de las humillaciones, lo mismo que la resurrección constituye el efecto adecuado de la muerte. Si Jesús fue coronado de gloria y honor para que gustase la muerte en provecho de todos, su muerte es redentora por la resurrección que mereció; no produjo otro efecto sino la resurrección de Jesús, en la que está la salvación de todos”. F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 75.

⁵⁴ “Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad resurrectionem gloriosam” (STO. TOMÁS, *STh III*, q. 49, a. 6). “Per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animae... Sed in passione meruit suam exaltationem per modum cuiusdam recompensationis etiam ex parte corporis” (*ibid.*, ad 2; véase todo el a. 6: *Utrum Christus per suam passionem meruerit exaltari*). “Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suae conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur” (*ibid.*, q. 34, a. 3, ad 3). Y Landgraf, resumiendo su trabajo sobre el mérito de Cristo, en la primera escolástica, dice: “Man findet Vertreter schier für jede denkbare Lösung: Neben der Tatsache, dass man teilweise sogar Schwierigkeit fühlte, Christus überhaupt ein Verdienst zuzuschreiben, sind Autoren zu vermerken, die Christus ernsthaft die Möglichkeit eines Verdienstes

mente se sitúa en lo jurídico, pero en realidad pertenece al ámbito de lo biológico. La planta debidamente regada 'merece' la flor y el fruto porque se mantiene fiel a la ley de su ser. El ser consciente y libre que actúa conforme a su naturaleza merece el crecimiento y perfeccionamiento completo de su ser"⁵⁵. En este mismo sentido podemos afirmar que la resurrección era algo que debía de brotar como un "fruto maduro" de la muerte del Hijo de Dios. El dinamismo encarnación-muerte tenía que desembocar en la resurrección⁵⁶.

Jesús, a causa de su solidaridad con la raza humana, ha de merecer antes para sí lo que merece también para nosotros: la resurrección y la vida (que es "vida eterna", o gracia)⁵⁷. Según la carta a los Hebreos (7,23-24; 8,1-5; 9,11-12,24-26) hay una liturgia celestial de la que el Pontífice es Cristo. No es, pues, únicamente el mérito el que sobrevive de la actuación de Cristo como una acción pasada y acabada ya, sino que la muerte queda asumida en la resurrección. De este modo la muerte

für sich selber absprechen wollten, und daneben wieder eine Gruppe, die bloss Christus allein ein Verdienst zusprechen wollte... Man einigte sich aber ziemlich rasch darauf, dass Christus sowohl für sich selber, als auch für andere verdient hat" (A. M. LANDGRAF, *Das Verdienst Christi in der Frühscholastik*, en "Collect. Franc." 21 (1951) 161-162 y del mismo autor el capítulo "Das Verdienst Christi" en *Dogmengeschichte der Frühscholastik* II/2, 170-253). "Par sa mort, en effet, le Christ a mérité l'exaltation de son humanité en sa parte passible; il l'a obtenue pour lui-même et ses membres. Ce qui est réalisé dès les commencement pour l'esprit déjà béatifié en son premier objet, son moi de Verbe dans lequel il est tout au Père, auprès du Père en l'Esprit, il lui restait à l'acquérir pour son corps personnel et son corps mystique, i.e., en échange de notre condition d'esclaves, la gloire de Fils unique, qui lui revient en vertu de son union hypostatique" (F. BOURASSA, *Verum Sacrificium*, loc. cit., pág. 108).

⁵⁵ M. MELLET, *Initiation théologique*, t. IV, París 1954, pág. 197).

⁵⁶ "Itaque corpus quod et ipsum communem cum omnibus naturam habebat (nam humanum corpus erat)... tamen quia mortale erat, uti alia corpora mortuum est. Quia vero Verbum illud idem ipsi assumpserat non secundum propriam naturam corruptum est, sed Verbum in se habitans, corruptionis immune est factum. Quocirca duo in re eadem miracula contigerunt, ut scilicet mors omnium in dominico corpore impleteretur et ut mors ac corruptio propter Verbi coniunctionem destruerentur. Quapropter, ut dixi, cum Verbum mori non posset (nam immortale erat), corpus quod posset mori sibi accepit quo illud ut proprium pro omnibus offerret" (S. ATANASIO, *Or. Inc. Verbi*, 20; PG 25, 131-132 y SC 18, 245).

⁵⁷ "El misterio de la redención se cumple, por tanto, en la humanidad del Salvador antes de extenderse sobre nosotros". F. X. DURR-WELL, *op. cit.*, pág. 75).

queda eternizada (o mejor presencionalizada) en la actualidad perenne de la glorificación de Jesús “sentado a la derecha del Padre” y así el Señor “podrá no sólo reivindicar la salvación para los fieles en nombre de sus méritos, sino que le bastará comunicarse para extender sobre ellos su muerte, que encierra ya la vida”⁵⁸.

3) *El misterio pascual.*

Karl Barth considera la muerte y la resurrección como dos realidades yuxtapuestas, como dos actos divinos distintos: el primero representa la obediencia del Hijo; el segundo el juicio positivo del Padre; el primero es realizado con la participación (meramente pasiva; no con la colaboración) del hombre Jesús, mientras el segundo tiene lugar sin participación alguna del hombre. En la cruz muere la historia del viejo género humano. En la resurrección es creado un nuevo linaje. Pero en este nuevo comenzar no hay secuencia de lo nuevo respecto de lo antiguo, ni se sigue lo uno de lo otro⁵⁹. No hay transformación de la muerte en vida, del pecado en gracia, de la reprobación en elección sino un paralelismo entre ambos: “simul reprobatus et electus, simul justus et peccator”. En definitiva se niega la continuidad porque no hay valoración del sujeto humano que es el fundamento de dicha continuidad.

Y sin embargo, el Nuevo Testamento y los Padres consideran el misterio de la redención como un “paso” en el que el poder de la muerte cesa vencido por la fuerza de la resurrección⁶⁰. La victoria de Dios no es de por sí destrucción y aniquilación del hombre, como quiere Barth, sino más bien destrucción del pecado y de la muerte y liberación del hombre⁶¹.

⁵⁸ F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 165; cf. también 159 ss.

⁵⁹ “Die Auferstehung folgte nicht aus seinem Tod, sondern souverän auf seinem Tod”, afirma K. Barth, KD IV/1, 335. “Erniedrigung und Erhöhung Christi folgen nicht eigentlich einander, sondern sind gleichzeitig; sie charakterisieren den ganzen Erdenweg Jesu”. comenta W. KRECK, *Die Lehre von der Versöhnung*, en “Theol. Lit. Zeit.” 85 (1960) 88; cf. también R. PRENTER, *Karl Barths Umbildung...* en “Stud. Theol.” 12 (1958) 52 ss. y la nota 84 de la primera parte de este trabajo.

⁶⁰ S. Juan presenta la muerte como “paso de este mundo al Padre” (13,1), como retorno al Padre (6,62; 13,3; 14,12; 16,5.10.28). Respecto a Pablo y su concepción del dinamismo “justus et peccator”, cf. H. BOUILLARD, *op. cit.*, II, 101-107.

⁶¹ “Jesús va más bien a través de la muerte que a la muerte”. F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 57.

La muerte y la resurrección no se yuxtaponen, pues, sino que se coordinan, y es este encadenamiento mutuo, esta coordinación o continuidad entre ambas lo que constituye el "mérito" de Cristo⁶².

Todo este misterio pascual viene expresado también en el concepto de sacrificio que no es, en definitiva, más que el "paso" de la creatura a Dios. En cuanto tal, el sacrificio no se acaba con la muerte sino que desemboca en la resurrección: la muerte o inmolación destruye el pecado y entrega la víctima a Dios; la resurrección o glorificación es la expresión sensible de la aceptación por parte de Dios, del "paso" de la víctima a manos de Dios⁶³.

El sacrificio de Cristo es, pues, una marcha cuyo término es el mismo Dios (resurrección) y cuyo principio y punto de partida es también Dios (encarnación), pero cuyo sujeto es Cristo en cuanto hombre, solidario con los hombres y pasible y sometido a la muerte. Y es que el hombre, creatura también corporal, sólo puede adquirir su perfección dentro de las coordenadas del espacio y el tiempo y por ello en una marcha. En consecuencia es preciso distinguir dos momentos dentro de este único dinamismo: uno terrestre constituido por la encarnación y la "kenosis" total por solidaridad con el hombre, pasión e inmolación como destrucción del pecado y separación del "mundo"; y un momento celestial: acceso a Dios y "aceptación" definitiva por parte del Padre en la resurrección. Todo este dinamismo constituye el "paso de este mundo al Padre".

Este dinamismo es realizado por la voluntad humana de Jesús movida por la voluntad divina, por el amor común del Padre y el Hijo en el Espíritu. Este amor se concreta en el "mandamiento" o comunicación personal (en el Hijo) de la voluntad divina a la humana de Jesús y en la "obediencia" o sujeción de esta a aquella en un amor humano que brota del

⁶² *Ibid.*, págs. 28 y 72 ss.

⁶³ *Ibid.*, págs. 77-89; S. LYONNET, *La soteriologie paulinienne*, loc. cit., págs. 882-885. "Ainsi, à proprement parler, l'offrande sacrificielle n'est pas offrande 'ad immolationem'. On ne s'offre pas à l'immolation, mais on s'offre à Dieu par l'immolation, 'morte intercedente' comme dit le Concile de Trente (D 938). La souffrance et la mort n'est pas le terme du sacrifice, mais la voie ou le point de départ... On ne s'offre pas à la morte comme à une fin, mais on s'offre à la mort parce que, en definitive, on s'offre a ce qu'on aime, croit et espère au delà de la mort... On ne s'offre pas à Dieu pour la mort, mais à la mort pour la vie; ou l'on s'offre par la mort à la vie". F. BOURASSA, *Verum Sacrificium*, loc. cit., págs 158-159.

amor divino anterior⁶⁴. Por eso la Escritura afirma que es el Padre quien ha entregado a su Hijo, pero también dice que Cristo se entregó a sí mismo. Y es que el amor de Jesús y su entrega humana, libremente decidida proceden de manera inmediata de su voluntad creada, pero en último término provienen del mismo Dios a cuya segunda persona se encuentra Jesús hipostáticamente unido.

Resumiendo, pues, todo lo anteriormente dicho podemos afirmar que el pecado es alejamiento del pecador respecto de Dios (no viceversa) —“aversio a Deo, conversio ad creaturas”—; la redención representa el retorno del pecador hacia Dios (no viceversa) —“aversio a creaturis, conversio ad Deum”—. Este retorno se realiza en virtud del mismo amor de Dios comunicado “a priori”: Dios mismo es su origen y su causa, no el hombre (basta pensar en la encarnación para el hombre Jesús y en la gracia para nosotros). Pero este retorno implica también una marcha en dirección opuesta a la del pecado: por una parte alejamiento —en esfuerzo y en dolor— de la “carne” y del “mundo” (y cuya máxima expresión es la muerte). Esto es la “satisfacción”. Por otra parte acercamiento a Dios, verdadera vida (cuya expresión es la resurrección). Este segundo aspecto es lo que constituye el “mérito”. El conjunto de ambos es el “sacrificio” de Jesús. “Con Cristo inmolado en sacrificio por el pecado y resucitado, la humanidad se ve libre inicialmente del pecado y retorna hacia Dios”⁶⁵.

⁶⁴ “Le passage de ce monde à son Père, de la condition d’esclave à la gloire du Fils unique, passage qui s’opère par la mort au péché, pour une nouveauté de vie en Dieu, voilà bien le sacrifice du Christ. Ce passage est dû à ce que la volonté créée du Christ est toute à la volonté du Père, toute accordée par obéissance à la volonté divine, à la amour commun du Père et du Fils en l’Esprit d’amour” (F. BOURASSA, *ibid.*, p. 172; cf. también 165 y 170 ss.). H. Schillebeeckx habla de una “traducción” en el hombre Jesús de aquel dinamismo trinitario que desciende del Padre por el Hijo al Espíritu para retornar nuevamente al Padre. El “a Patre” y el “ad Patrem” está representado en Jesús por el dinamismo encarnación-muerte-resurrección, que cierra, en el plano humano, el círculo del amor que da origen al Espíritu en la Trinidad. Así “el hombre Jesús por medio del misterio cultural de su vida que culmina en la muerte, donde entrega su ‘espíritu’ al Padre, ‘merece’ para nosotros el ‘espíritu de la filiación’ (Rom 8, 15) y como Kyrios nos regala eficazmente su mismo ‘espíritu’” (cf. *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*, en *Fragen...*, pág. 394; trad. cast., págs. 488-489). Cabría citar aquí también a Sto. Tomás, según el cual el Padre “inspiravit ei (a Cristo) voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei charitatem” (STh III, q. 47, a. 1 ad 1; cf. también *ibid.*, art. 2 y 3).

⁶⁵ L. SABOURIN, *op. cit.*, pág. 425. Véanse también las siguientes

4. DIMENSIÓN ECLESIAL DEL “MÉRITO” DE CRISTO

1) *Mérito y Cuerpo Místico.*

Barth anda acertado al hacer hincapié en el valor “objetivo” de la redención, que ha tenido lugar en Cristo independientemente de nuestra aceptación. No cabe reducir la redención a un mero “acontecer” incesantemente renovado en la fe y en el actuar humano subjetivo (en el presente de la “decisión”, según R. Bultmann). El propósito de Barth en este punto es claro: superar la concepción meramente ejemplarista de la redención como imitación en nuestra vida del comportamiento de Cristo que es para nosotros modelo y, como tal, salvación. Postura típica del protestantismo liberal. Pues bien; esto mismo es lo que la teología católica quiere subrayar al servirse de los conceptos de mérito y satisfacción de Cristo: la dimensión objetiva —en Cristo— de la salvación como algo independiente de nuestra aceptación y anterior a ella.

Ahora bien; esta dimensión objetiva se concretiza en la Iglesia. Pero es también en ella donde se realiza nuestra incorporación al misterio de Cristo y, en consecuencia, la redención “subjetiva”. Una concepción jurídica del concepto del mérito lleva a destacar la muerte de Cristo como la única acción redentora y como la realización plena de la salvación. Dado que la cruz se halla enclavada en el “ef’apax” de un momento histórico que, como tal es irrepetible, se origina un vacío en el lapso de tiempo que transcurre desde el momento de la cruz a nuestros días. Como consecuencia surge, por una parte, una mayor separación entre el “illic et tunc” de la redención objetiva y el “hic et nunc” de la “aplicación” o redención subjetiva; mientras que, por otra parte, la teología trata de llenar este vacío con “dones” —los “méritos” de Cristo y el “depósito” de gracias— que suplan la ausencia del Jesús muerto hace veinte siglos. Esta acentuación casi exclusiva de la muerte de

afirmaciones de Schillebeeckx: “Der Mensch Jesus ist nicht nur die Person, die uns in ihrer Menschheit Gottes Gnade anbietet, sondern auch die Person, die in dieser Menschheit in unser aller Namen das Gnadenanerbote in gehorsamer religiöser Liebe repräsentativ angenommen hat. Die Tradition drückt dies in dem Satze aus: der Mensch Jesus gibt uns die Gnade, die er als Mensch für uns am Kreuz verdient. In den Heilstaten Christi finden wir deshalb einen doppelten Aspekt: Kult Gott gegenüber und Heiligung den Menschen gegenüber. Es sind die zwei Aspekte derselben ‘mysteria carnis Christi’” (H. SCHILLEBEECKX, *art. cit.*, en *Fragen...*, págs. 392-393; trad. cast. 487 s.).

Cristo como principio de salvación no está de acuerdo con los datos del Nuevo Testamento que presentan también a la resurrección como salvadora.

De este modo la justificación o redención subjetiva se individualiza, perdiendo todo su sentido "social" o comunitario: la salvación no tiene lugar por una "incorporación" a la persona de Cristo —a su cuerpo, que es la Iglesia—. Cristo como la gracia personal de Dios que se difunde a través de su Cuerpo es sustituido por unas "gracias" particulares dispensadas a cada hombre individualmente. La incorporación a la Iglesia, cuerpo de Cristo, será entonces la consecuencia de la justificación, no ya el punto de partida de la misma⁶⁶, olvidando que somos hijos de Dios al ser incorporados al Hijo en su Cuerpo que es la Iglesia.

Por la resurrección llega a su apogeo el misterio de la solidaridad pues por ella el cuerpo físico de Cristo pasa a ser un cuerpo neumático ampliándose hacia un sinnúmero de miembros a los que puede ya comunicar en plenitud la vida eterna que le invade⁶⁷. Esta misma solidaridad tiene su expresión en la perenne presencia del Señor resucitado en su Iglesia⁶⁸ y que es, por ello, la presencialización en cada momento del tiempo de la salvación.

⁶⁶ "Ut nos simus justitia Dei in ipso" (2 Cor 5, 20-21); id est, in eius corpore, quod est Ecclesia cui caput est, nos simus iustitia Dei" (S. AGUSTÍ, *Ep. 140 ad Honorat.*, 30, 73; CSEL (44), Aug. 2, 3, pág. 221 o bien PL 33, 571). "L'Apôtre, en se servant des termes généraux 'péché' et 'justice' n'emploi pas précisément l'abstrait pour le concret...; il entend exprimer une notion collective: Jésus-Christ, comme chef du genre humain dont il représente la cause et embrasse les intérêts, personnifie le péché; il est fait 'péché pour nous', non pas à notre place mais à notre avantage, car en se rendant solidaire de notre sort, il nous associe à sa destinée: ainsi, devenant péché pour nous, il nous fait devenir justice de Dieu en lui" (F. PRAT, *op. cit.*, II, pág. 245; véase también 256).

⁶⁷ Cf. F. X. DURRWELL, *op. cit.*, págs. 189-200.

⁶⁸ "Resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina cuius proprium est mortuos vivificare; quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora" (STO. TOMÁS, *STh III*, q. 56, a. 1 ad 3). También H. Schillebeeckx concibe la "actualidad" o presencialización del acontecimiento salvífico a partir de la unión hipostática, de la personalidad divina y por ello eterna, de Jesús: "Die Erlösung als exklusive Gottes Handlung (nur Gott kann uns erlösen) obwohl in der Menschheit vollzogen, ist also eine ewig aktuelle Gottestat" (*art. cit.*, pág. 390; trad. cast., pág. 484). No obstante creemos que la presencialización deberá entenderse desde la re-

El “*meritum Christi*” se identifica así con la Iglesia misma como el fruto primero de la resurrección de Jesús, como la vida y la salvación presente a lo largo de los siglos y comunicada a través del Espíritu del Señor Jesús que es a su vez el alma de la Iglesia y la gracia increada. Es muy significativo el hecho de que el propio Concilio de Trento se exprese en este mismo sentido, describiendo el mérito de nuestras obras, no desde una concepción jurídica, sino a partir de nuestra inserción vital en Cristo y de nuestra “incorporación” a él. El Concilio habla expresamente, al referirse al mérito, de una “virtud” que fluye de Cristo a nosotros “como de la cabeza a los miembros” o “de la vid a los sarmientos”⁶⁹.

2) *Los sacramentos y el mérito de Cristo.*

La realidad de la resurrección permite la presencia personal, en cada momento de la historia, de Cristo y su actuación salvífica: “*das Faktum wird zum Faktor*”, en frase feliz de K. Barth, el pasado se convierte en presente personal y activo. Esta presencialización de la persona y la actuación del Señor resucitado se concreta en los sacramentos que son acciones de la Cabeza y el Cuerpo simultáneamente, de Cristo y su Iglesia.

Es en el sacramento —principalmente en la Eucaristía, fuente y principio de todos los demás— donde el “*pro multis*” de la salvación (cf Mt 26,26; Mc 14,24) se concentra en el “*hic et nunc*” del “*pro vobis*” (cf. Lc 22,19-20; 1 Cor 11,24). Y es ahí también donde se realiza nuestra incorporación personal al misterio de la salvación presente en Cristo a través de nuestra fe y nuestro amor⁷⁰. En el sacramento, el hombre se incorpora

surrección, mejor que desde la encarnación, pues de lo contrario nos exponemos a infravalorar la humanidad de Jesús y los “*mysteria vitae Christi*”.

⁶⁹ “*Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra (Eph 4, 15) et tamquam vitis in palmites (Io 15, 5) in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bonum eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent...*” (Sesión VI. Decretum de iustificatione cap. 16, D 809; cf. también *ibid.*, cap. 7, D 800, donde se habla de la infusión de las virtudes teologales por nuestra inserción en Cristo).

⁷⁰ “*Du Christ le mouvement sacrificiel s'étend à ses membres par contact spirituel et en quelque sorte corporel, par la foi et les sacrements de la foi*”. F. BOURASSA, *Verum Sacrificium*, loc. cit., pág. 133.

a la muerte y resurrección de Cristo⁷¹, al misterio de la pascua: con Cristo morimos al pecado y resucitamos a la vida divina de hijos de Dios⁷². La vida y la existencia cristiana será luego una prolongación de este misterio (cf. Gal 2,19-20; 5,24).

El "mérito" y la "satisfacción" quedan así, no negados, sino profundizados por esta visión eclesial y sacramentaria. Hemos intentado realizar una trasposición del nivel estrictamente jurídico a un nivel óntico, del plano de las cosas al plano personal. En efecto: la salvación más que una donación de gracias acumuladas en Cristo, es la autocomunicación personal de Dios en Jesús y nuestra incorporación personal a él por la fe y el sacramento en la Iglesia que es su Cuerpo. No pervive únicamente el mérito de la cruz sino todo el sacrificio de Cristo consumado en su resurrección por la que queda fijada en un presente eterno, coextensivo a los diversos momentos del tiempo, la realización de la salvación obrada por Cristo en un momento dado⁷³ (cf. Hebr. 8-10) y que se hace presente en la Iglesia-sacramento⁷⁴.

⁷¹ Baste aludir a Rom 6, 3-11; Col 2, 12; Ef 4, 32 respecto del bautismo, del que afirma también S. Agustín: "Ipsum est quod in nobis celebratur magnum baptismatis sacramentum, ut quicumque ad istam pertinent gratiam, moriantur peccato sicut ipse peccato mortuum dicitur, quia mortuus est carni, hoc est peccati similitudini, et vivat lavacro renascendo, sicut ipse a sepulcro resurgendo". (*Ench. ad Laur.*, 13, 42; PL 40, 253). Acerca de la Eucaristía cf. 1 Cor 10, 16, donde se habla de "comunión y participación" en la salvación en Cristo; 1 Cor 11, 26, "anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" y finalmente la polaridad Sinópticos ("cuerpo entregado" y "sangre derramada": muerte) evangelio de Juan ("pan de vida", el que lo come "vivirá para siempre": resurrección; Jn 6, 51.54).

⁷² Cf. J. HAMER, *Die Auferstehung Christi. Zu einer bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen Rudolf Bultmann und Karl Barth*, en "Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol." 2 (1955) 448-453. Véase también F. X. DURRWELL, *op. cit.*, págs. 233-240.

⁷³ "No está escrito —en Hebr 10, 19— que la vía de acceso se halla abierta en virtud de la sangre de Jesús, en virtud por consiguiente del mérito perpetuamente adquirido por su derramamiento, sino que está en la misma sangre", F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 160; cf. 159-161 y 165.

⁷⁴ Sobre la relación sacrificio de Cristo-Iglesia dice S. Agustín: "Verum sacrificium est omne opus quo agitur ut sancta societate inhaereamus Deo ... Ipse homo... in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est". Y concluye: "Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo" (*De Civ. Dei*, X, 6; CSEL (47), Aug. 14, 1, pág. 278 s. o PL 41, 283-284).

3) El “mérito de congruo”.

El mérito de congruo dice referencia también a la solidaridad y a la “incorporación” a Cristo. Pero entendidas esta solidaridad e incorporación en un grado inferior al de la fe explícita y el sacramento: como la elevación universal de la naturaleza humana y de la historia en Cristo.

Según la teología tradicional el hombre, antes de la justificación, puede conseguir de Dios ciertos dones o gracias por un mérito de congruo, no de condigno. La distinción entre ambas formas de merecer se basa en la polaridad “justicia-liberalidad (o amor)” de Dios⁷⁵. Esto supuesto, y dado todo lo anteriormente dicho hasta aquí, parece a primera vista quedar excluido el mérito de congruo, pues sólo se darán dos posibilidades: el hombre actúa bajo la gracia, obediente a ella o bien bajo la gracia y contra ella. Parece, pues, como si no hubiese lugar para el mérito de congruo. Y sin embargo, no es así. Además del plano de la Iglesia como cuerpo de Cristo (donde tiene lugar nuestra justificación) es preciso tener en cuenta también el ámbito de la humanidad y de la historia en general como realidades radicadas e incardinadas en Cristo. Jesús es Señor de todo el universo y es también cabeza de todo, si bien sólo la Iglesia es su cuerpo⁷⁶. Esta fundamentación en Cristo de la creación entera y esta “incorporación” a Cristo como cabeza —si bien en un grado inferior al de la Iglesia— de todo el universo, implica una transformación del conjunto de la naturaleza y de la historia; transformación en Cristo que constituye un hecho real— no sólo una promesa— y una elevación también real que afecta a la humanidad entera y que precede a nuestra decisión personal subjetiva⁷⁷. Pues bien; el mérito

⁷⁵ “Meritum de congruo adest cum opus non habet aequalitatem cum praemio; atque ideo praemium non debetur ex iustitia sed ex quadam decentia ob liberalitatem remunerantis”, S. GONZÁLEZ, *De Gratia*, en *Sacrae Theologiae Summa* III, Madrid 1953 (BAC), pág. 691: cf. también M. SCHMAUS, *op. cit.*, III/2, 411 (trad. cast., V, 412); L. LERCHER - F. LAKNER, *De Gratia Christi* IV/1, 110 ss.

⁷⁶ Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, págs. 132-136. Todo tiene a Cristo por cabeza: Ef 1, 10; Col 1, 16-17. El es también la cabeza de su cuerpo que es la Iglesia: Ef 1, 22; Col 1, 18-24. Aquí cabría aludir nuevamente al primado de Cristo sobre la creación: en él hemos sido creados (Ef 2, 10) y todo subsiste en él (Col 1, 18).

⁷⁷ “Die reale Einheit der Menschheit... als eine in der Freiheitstat des Menschen zu übernehmende naturale Dimension dieser personalen Dimension, dieser personalen Entscheidung des Menschen, ist nun

de congruo se sitúa en ese ámbito intermedio (el “existencial sobrenatural” de que habla K. Rahner) entre la justificación objetiva o aceptación de Dios al hombre en Cristo y la justificación subjetiva o aceptación de esa comunicación por parte del hombre concreto. Coincide, pues, con la elevación real de nuestra naturaleza y nuestra historia en Cristo. Ya hemos dicho que no existe de hecho una “natura pura” y por tanto un acto natural sin gracia (sin Cristo). En consecuencia el mérito de congruo no puede ser considerado como un mérito puramente “natural”, propio de la naturaleza sola al margen de Cristo.

Podemos afirmar, resumiendo, que el mérito de congruo implica en primer término la elevación de la naturaleza humana universal en Cristo, la redención o justificación “objetiva” que afecta ya realmente a la naturaleza humana aunque aún no haya sido apropiada por la persona. La distinción fundamental entre mérito de condigno y de congruo responde así a

konkret auch bestimmt durch die Menschwerdung des Wortes Gottes. Durch die Menschwerdung... ist das Wort Gottes selbst ein Glied dieser einen adamitischen Menschheit geworden und damit umgekehrt die eine Menschheit grundsätzlich und radikal zur übernatürlichen Teilnahme am Leben Gottes berufen worden. Diese Berufung... ist einerseits eine Wirklichkeit, die der personalen Entscheidung des Menschen vorausliegt, und andererseits, weil in der Fleischwerdung des Wortes Gottes vollzogen, eine Wirklichkeit, die der Dimension des Geschichtlichen, des Sichtbaren angehört und als faktische Bestimmung des Menschengeschlechtes im ganzen auch eine real-ontologische Bestimmung des Wesen eines jeden Menschen ist”. K. RAHNER, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’XII. “Mystici Corporis Christi”*, en *Schriften* II, 87 (trad. cast., pág. 87). “Dadurch, dass das Wort Gottes Mensch geworden ist, ist real-ontologisch die Menschheit schon im voraus zur faktischen gnadenhaften Heiligung der einzelnen Menschen, zum Volke der Kinder Gottes geworden. Nirgends, wo Menschen existieren, sind sie, konkret, gesehen, bloss reine Menschen im Sinne des abstrakten aristotelisch-scholastischen Wesensbegriffes des Menschen”, K. RAHNER, *ibid.*, pág. 89; cf. también del mismo autor: *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, en *Schriften* I, 328 ss. (trad. cast., 326 ss.); *Natur und Gnade*, en *Fragen...*, 209-230 (trad. cast., 271-275). “Im voraus zur subjektiven Heilsaneignung ist der Mensch innerlich bestimmt durch ein übernatürliches Existential, das darin besteht, dass Christus in seinem. Tod den sündigen Menschen vor den heiligen Gott ‘gerechtfertigt’ hat”. K. RAHNER, *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, en *Schriften* IV, 250 s. “El hombre histórico se encuentra permanentemente en una economía de gracia. En este sentido es lícito hablar de un sobrenatural existencial en el hombre”, J. B. ALFARO, *Persona y Gracia*, “Greg.” 41 (1960) 10.

la distinción: justificación de la naturaleza y la historia —in Christo— y justificación subjetiva o de la persona —in nobis—. En virtud de esta elevación existe cierta conexión entre los actos del hombre (inserto en Cristo por el mero hecho de pertenecer a una humanidad asumida por Dios) como preparación a la justificación y la justificación misma como incardinación plena no sólo de la naturaleza sino también de la persona en Cristo. Esta misma solidaridad en Cristo da pie para hablar de un mérito de congruo tanto por parte del justo como del pecador, respecto a algunas gracias en favor de un tercero⁷⁸.

Finalmente respecto a la distinción antes señalada entre la justicia y la liberalidad de Dios como base de la polaridad mérito de congruo y de condigno cabe hacer una breve referencia al “hesed” y al “emet” bíblicos (=misericordia y verdad) como apelativos de Dios “rico en amor y fidelidad” (Ex 34,6s; Sal 85,15; 145,8, etc.). El concepto de “verdad” o “fidelidad” (o, si se quiere, veracidad: ἀληθιότης, traducen los LXX) tiene siempre en la Escritura un sentido personalista: es la confrontación de la palabra o promesa con la actuación de la persona que realiza lo prometido; es pues la confrontación entre el amor como promesa y el amor como realización (a diferencia de la filosofía griega donde la verdad adquiere un carácter “objetivo”, impersonal: confrontación o adecuación entre el pensamiento y el objeto). Pues bien, esta adecuación entre la palabra dada y la persona y su actuación como realización de esa palabra, encuentra en Cristo su plenitud: por eso Jesús es el “Amén” (de la misma raíz que ‘emet’ de Dios (Apc 3,14), cuyo nombre es “Fiel y Veraz” (Apc 19,11) y está “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14), pues la “gracia y la verdad” (la “misericordia y fidelidad”: Ex 34,6, etc.) de Yahvé se han hecho presentes en Jesús (Jn 1,17). En consecuencia el mérito de congruo (que dice referencia al amor y misericordia) y el de condigno (fidelidad y veracidad) coinciden en Cristo en quien tienen su fundamento como plenitud del amor y la fide-

⁷⁸ “But the congruous merit of the just is not confined to the graces needed for their own spiritual life. They can also merit for their neighbour by way of congruous merit. The objective foundation of this merit in favour of others is the inherent social aspect of our supernatural life. The Christian life of grace is of necessity the life of grace of members in the Mystical Body of Christ”. P. DE LETTER, *Merit of congruity*, en “Bijdr.” 18 (1957) 265; cf. también del mismo autor: *Merit and prayer in the life of grace*, en “The Thomist” 19 (1956) 477-480.

lidad de Dios, aunque en diverso grado (dada la “distinctio inadaequata” que entre ambos existe): según la cercanía y la mayor o menor incorporación a Cristo por parte del hombre concreto ⁷⁹.

IV. EL MERITO SOBRENATURAL DEL CRISTIANO

1. DATOS DEL NUEVO TESTAMENTO

La Escritura nos habla indudablemente de una retribución según las obras. El término *μισθός* en el griego de los LXX significa salario ⁸⁰ y en este sentido es aplicado a la recompensa que Dios da a los justos ⁸¹.

En los evangelios sinópticos este vocablo conserva también el sentido de salario o paga: “digno es el obrero de su salario (*μισθός*) (Lc 10,7); a los obreros enviados (como asalariados: *μισθώσασθαι*) a la viña “págales su salario (*μισθόν*)” (Mt 20,1, 7-8) ⁸². Pues bien, Jesús promete un *μισθός* en el cielo (Mt 5,12; Lc 6,23) a los que padecen persecución por la justicia. “Si amais a los que os aman ¿qué recompensa (*μισθόν*) tendreis? (Mt 5,46; Lc 6,35). En Mt 10,41-42 (Mc 9,41) se nos habla tres veces de la recompensa (*μισθόν*) que recibirá el que acoge a un profeta, a un justo, o da de beber un vaso de agua a uno de estos pequeñuelos. Jesús reconoce también como justo el deseo de Pedro de obtener una recompensa (Mt 19,27-30 y par). Un concepto semejante utilizado por los Sinópticos es el del “tesoro en los cielos” que el hombre debe “atesorar” (Mt 6, 19-20; Lc 12,33-34), idea repetida en la respuesta al joven rico (Mc 10,21; Mt 19,21; Lc 18,22) ⁸³.

⁷⁹ Este apartado sobre el mérito de congruo encontraría su lugar más adecuado dentro del capítulo que viene a continuación sobre el mérito del hombre. No obstante lo hemos insertado aquí, en el capítulo sobre “la dimensión eclesial del mérito”, con objeto de subrayar el aspecto de la solidaridad en Cristo que le es propio.

⁸⁰ Cf., p. ej., Gn 29, 15; 30, 28; Ex 2, 9; Lev 19, 13; Dt 15, 18, etc.

⁸¹ Cf. Gn 15, 1; 30, 18; Is 12, 6.3; Eclo 2, 8; 51, 30; Sab 5, 15, etc.

⁸² Cf. *μισθός*, *μισθια*, *μισθῶται* en W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín ⁵1958, así como H. PREISKER, art. *μισθος* en ThWNT IV, 699-736.

⁸³ “Auch in Evangelien und im NT überhaupt ist der Lohn und zwar in seiner doppelten Gestalt, als Lohn für die Guten und als Strafe für die Sünden, ein wichtiges Motiv des sittlichen Handelns”, J. SCHMIDT, *Der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu*, en *Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona 1956, pág. 290. Cf. también W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich 1955.

Mateo asocia con frecuencia el término *μισθός* con *ἀποδίδωμι* con el sentido de restituir lo que se debe⁸⁴: así repetidas veces en el capítulo 6 (cf. vers. 1.2.4-6.16.18). Cuando venga sobre las nubes del cielo el Hijo del Hombre “dará (*ἀποδώσει*) a cada uno según sus obras” (Mt 16, 27; Cf. Rom 2,6; 2 Tim 4,14; Apc 22,12 donde aparece la misma expresión).

Lucas utiliza a su vez el sustantivo *ἀνταπόδομα* y el verbo *ἀνταποδίδωμι*: cuando en un banquete invites a los pobres “alégrate de que no te den recompensa (*ἀνταποδοῦναι*: no te correspondan), porque se te recompensará (*ἀνταποδοθήσεται*: se te corresponderá) en la resurrección de los justos” (Lc 14,12-14)⁸⁵. La doctrina de la retribución en los demás escritos del Nuevo Testamento es una repetición y ampliación de las afirmaciones de Jesús: cada uno será retribuido de acuerdo con sus obras (Rom 2,6; 2 Cor 5,10; Apc 20,12; cf. 1 Cor 1,8; 2 Cor 11,5; 2 Tim 2,12). “En Pablo (Gal 5,21; 6,7-10, etc.) el tema del premio o del castigo tiene una importante peculiaridad. La retribución de Dios es para él un elemento de la vida sobrenatural en la que el hombre participa sembrando sus acciones en la ‘carne’ o en el ‘espíritu’”⁸⁶. El Apóstol nos habla, finalmente de un salario concedido a los heraldos del evangelio (1 Cor 3, 8-9.14) y de una “alabanza” o reconocimiento de su esfuerzo por parte de Dios (1 Cor 4,1-5) o de una corona otorgada por el justo Juez (2 Tim 4,6-8)⁸⁷.

2. EL MÉRITO DE CONDIGNO

El problema del mérito de condigno coincide con el de la intrinsecidad de la gracia y el de nuestra verdadera incorporación a Cristo. Nos hallamos así ante la máxima expresión del misterio de la solidaridad representada por la comunicación del Espíritu Santo —que es el Espíritu de Cristo pues lo es del Hijo y del Padre— y de nuestra renovación interior por obra del mismo Espíritu.

⁸⁴ Cf. von *δίδωμι*: en W. BAUER, *op. cit.*, y en F. BUECHSEL, ThWNT. II, 170-171.

⁸⁵ Cf. M. F. BERROUARD, *Le mérite dans les Évangiles synoptiques*. en “Istina” 3 (1956) 200-203.

⁸⁶ W. PESCH, art. *Retribución*, en *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1967, tomo IV, pág. 116.

⁸⁷ Cf. M. F. BERROUARD, *Le mérite selon St. Paul*, en “Istina” 3 (1956) 322-332.

Pablo nos habla del cristiano y de Cristo como templo del Espíritu (templo-cuerpo de Cristo: Jn 2,21; cf. Mt 12,6 par y Apc 21,22; morada del Espíritu: Jn 4,21s. El cristiano templo del mismo Espíritu: 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16. Jesús piedra básica —1 Cor 3,11— y angular: Ef 2,20; cf. Act 4,11 y 1 Pe 2,4,7). El Espíritu habita pues simultáneamente en Cristo y en nosotros constituyéndonos en un sólo cuerpo en Cristo y en miembros suyos (1 Cor 12,11-13.27ss.; Ef 4,4); es él el que nos integra en Jesús haciendo que nuestra vida y nuestras obras participen realmente de la vida y de las obras de Cristo⁸⁸. Esta inhabitación del Espíritu de Cristo en nosotros no sólo tiene por objeto la realización de obras extraordinarias, sino que constituye sobre todo el principio de una vida nueva⁸⁹. Por eso esta no se reduce al mero cumplimiento de un imperativo (con los “méritos” consiguientes), sino que es sobre todo un indicativo, un don⁹⁰. Si la gracia creada es la vida de Cristo que se nos comunica a través de su Espíritu, la gracia creada es a su vez nuestra vida incorporada a la vida de Cristo.

En efecto: desde el momento en que la salvación y el misterio de la gracia no se centran en la cruz únicamente sino que se sitúan en el dinamismo cruz-resurrección queda ya superado el extrinsecismo de una justificación puramente forense, de una gracia que fuese mero perdón de los pecados. Pues si la

⁸⁸ “La grazia non è altro che una partecipazione alla vita di Cristo, una comunione ineffabile con Lui che ci fa partecipi della sua vita, della sua preghiera, delle sue opere e della sua ricompensa. Il valore perciò di ogni opera del giusto dipende totalmente dal tono gratuito che c'integra nel Cristo mediante la fede e il battesimo, dono che non supprime la nostra personalità, proprio perchè stabilisce una comunione tra Lui e noi. In forza di questa comunione il Cristo vive in noi e noi in lui, le nostre opere buone sono perciò gradite al Padre, in quanto sono una partecipazione all'operato di Cristo e la ricompensa di queste opere non sarà altro che una partecipazione alla gloria di Cristo, gloria che Egli ha ricevuto come ricompensa non soltanto per sé ma anche per noi”, M. FLICK, *Dialogo sul merito*, en “Greg.” 45 (1964) 342.

⁸⁹ A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Friburgo 1956, pág. 48.

⁹⁰ “Das Tun des Christusgläubigen ist also nicht nur die Erfüllung bestimmter Gebote, sondern darin die in freier Entscheidung geleistete Aufnahme des Wirkens Christi in die eigene freie Entscheidung. Die Sünde ist der Widerstand gegen die Wirksamkeit Christi”, M. SCHMAUS, *op. cit.*, III/2, 383 (trad. cast., V, 385). Cf. también A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, págs. 97 ss.

justificación y la gracia no son sólo participación en la cruz (a través de los “méritos” y “gracias” de Cristo) sino además en su resurrección, serán también esta misma vida comunicada al hombre. De este modo la acentuación del “misterio pascual” sirve para superar la “theologia crucis” de Lutero y su acentuación exclusiva de la muerte con la secuela consiguiente: la extrinsecidad de la gracia. Por ser cruz-resurrección, muerte-vida, la salvación y la gracia importan también una polaridad: perdón del pecado y regeneración y renovación del hombre por medio de la “vida eterna”. O expresado de otro modo: la justicia “forense” (“*qua Deus iustus est*”) es al mismo tiempo justicia “donativa” o amor (“*qua nos iustos facit*”). O la fidelidad de Dios a sí mismo —su santidad— es la fuente de su fidelidad para con nosotros. Tal es la intrinsecidad de la gracia.

1) *El mérito y la historia de salvación.*

El mérito de condigno implica un dinamismo hacia el futuro a partir de una “salvación” ya realizada y a la que nosotros somos incorporados de modo muy estrecho⁹¹. Es indudable que tras la actitud positiva que adopta la teología católica respecto a la actuación humana bajo la gracia se esconde una determinada concepción de la historia⁹². La intrinsecidad de la gracia, efecto de nuestra solidaridad e incorporación al Cristo resucitado y presente, tiene su paralelo en la continuidad de la historia de salvación frente a una concepción meramente puntual y actualista.

Para Karl Barth la relación de condicionamiento existente entre el presente y el futuro es meramente extrínseca: se da una relación de analogía, no de continuidad. Por eso los binomios muerte-resurrección, pecado-gracia, protología-escatología no constituyen un avance sino un paralelismo estático o una yuxtaposición dialéctica que sólo encuentra su síntesis en Cristo.

⁹¹ “Qui dit condignité dit, par le fait même, continuité”, L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire dans la théologie de Karl Barth*, en “Nouv. Rev. Theol.” 71 (1949) 250.

⁹² “Les doctrines tridentines sur le ‘mérite’ dictent au penseur catholique une conception de l'histoire sainte difficilement conciliable avec les vues propres au barthisme”, L. MALEVEZ, *art. cit.*, pág. 259.

Es verdad que el pensamiento católico rechaza, junto con Barth, un perfeccionismo o evolucionismo pleno entre la vida presente y el reino de Dios futuro como si la primera etapa hubiese de desembocar directamente en la segunda y existiese una identificación total entre la salvación y la historia. Esto nos conduciría al pelagianismo.

Pero por otra parte es preciso evitar un escatologismo a ultranza que niegue toda continuidad entre el presente y el futuro. La solución correcta viene dada por el hecho de que la aportación del hombre, en su potencialidad y virtualidades propias, se halla en "discontinuidad ontológica absoluta" frente al reino de Dios; aún más, en una incompatibilidad positiva, dada la realidad de nuestra condición pecadora. Considerado, en cambio el hombre como incorporado a Cristo por la fe y el sacramento, podemos hablar de una continuidad entre la "condición terrestre" y la "condición celeste" del hombre⁹³.

No hay pues adecuación entre la vida presente y futura, ni paso directo si prescindimos de Cristo. La cultura profana y la marcha de la historia no producen, de por sí, como un fruto maduro, el reino. Mas tampoco cabe el separarlas plenamente (dada sobre todo la inserción del universo en Cristo), dejando a la historia humana, la cultura y la obra del hombre reducidas a una analogía, a un mero signo del reino futuro. Cabría decir, en términos escolásticos, que las realidades terrenas (excepto el pecado) asumidas por Cristo, preparan la consumación universal no como una disposición que exija la "forma" del hombre celestial, sino como condiciones exigidas por esta misma "forma" y suscitadas por su acción ya presente, aunque invisible, en marcha hacia su propio cumplimiento y consumación⁹⁴.

a) Predestinación.

Convenimos con Barth en que la predestinación no es "algo", una ley abstracta o un "decretum absolutum", sino "alguien", una persona: Cristo, "en quien hemos sido llamados y predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al designio de su voluntad" (Ef 1,11). "Christus praedestinatio nostra".

⁹³ *Ibid.*, págs. 257 ss.

⁹⁴ *Ibid.*, págs. 259-261.

Desde esta perspectiva, desde el presente siempre actual del Señor resucitado no cabe hablar ya de pre-destinación, sino más bien de "destinación". La predestinación constituye el fundamento sobrenatural de nuestro ser en Cristo y por consiguiente de nuestros actos y decisiones⁹⁵. No tiene lugar, en este sentido, "ante" ni "post praevisa merita aut opera", sino "cum operibus". Nuestras obras no se realizan propiamente *después* de la predestinación —mucho menos *antes*: esto sería pelagianismo— sino *bajo* la predestinación. Se trata de un "a simultaneo", de una llamada-don de Dios al hombre que acaece en cada momento del tiempo en Cristo.

Jesús es pues nuestra predestinación. Pero, a diferencia de lo que Barth cree, no como "el Dios que elige", pues este es sólo el Padre, según el Nuevo Testamento⁹⁶, sino como el hombre elegido, primogénito y cabeza de todos los elegidos. En Jesús toma cuerpo la elección (encarnación que desemboca en la resurrección) así como la "reprobación" (la pasión y la cruz), aunque no como dos realidades paralelas sino como paso de la muerte a la vida. La predestinación como el misterio pascual de Cristo se hace luego presente en la Iglesia, que es "ekklesia", elección, convocación o llamamiento; pero no una mera vocación como exigencia o ley, sino como don y gracia, no como mera palabra que suena desde fuera, sino como "verbum-res", palabra-realidad que hace lo que dice: como sacramento. Todo este misterio encuentra luego su materialización última en el sacramento y en la fe del sujeto donde se realiza incesantemente la predestinación como incorporación a Cristo y paso con él de la reprobación a la elección y a la gracia.

Nos parece importante a este respecto la concepción de Barth del "simul reprobis et electus": todo hombre es al mismo tiempo réprobo (pecador) y elegido (justo), pero no de una manera estática (y en esto disentimos de Barth), sino dinámica: día a día, hora a hora tenemos que ser arrancados, en el

⁹⁵ "En tout cas, il est clair que l'élection divine et la décision libre du croyant sont en quelque sorte intérieures l'une à l'autre. Le dessein éternel de Dieu sur le sujet qui croit ne se réalise que dans le libre choix temporel de ce sujet", H. BOUILLARD, *op. cit.*, tomo II, 162-163. "A parler strictement, il n'y a pas de prédestination, si l'on entend par là une décision qui précéderait chronologiquement celle de l'homme", *ibid.*, pág. 161. Cf. también nota 108 de la primera parte de este trabajo.

⁹⁶ Cf. H. BOUILLARD, *op. cit.*, II, 152-155 y G. GLOEGE, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, en "Ker. Dogma" 2 (1956) 238 ss.

sacramento y en la fe concretada en la vida cristiana, de las garras de la reprobación cuya causa es nuestro pecado y situados en la elección. No sólo “estamos salvados” en Cristo (K. Barth) sino también “estamos siendo salvados” nosotros mismos de manera incesante.

No obstante es preciso hablar de una “anterioridad” de la predestinación respecto a cada hombre. La protología es el “protos Logos”, el Verbo como “primera Palabra” del Padre que asume en el tiempo a la humanidad de Jesús pero que existe desde siempre. Por ello la elección es “anterior” a la decisión humana; no anterior en el tiempo, sino anterior al tiempo, pues Cristo es predestinado “antes de la creación del mundo” (1 Pe 1,20) y nosotros lo somos también en Jesús antes de esa misma creación (Ef 1,4; cf. v. 3: “en los cielos” y v. 5.9.11: “designio previo”, “elegidos de antemano”; cf. también Jn 17,24). Es pues “anterior”, o mejor superior en el ser, en la trascendencia divina⁹⁷. Esta “elección de antemano”, este “decreto” o designio de la voluntad de Dios (Ef 1,11), este “Misterio de su voluntad” (E 1,9) se identifica con Cristo, “el Misterio mantenido en secreto durante siglos eternos y manifestado al presente” (Rom 16,25-26; Ef 3,3-5.9-11; Col 2,3) y contiene a su vez a la Iglesia como la plenitud de Cristo y, en un grado inferior, al universo entero también radicado en él de forma “que todo tenga a Cristo por cabeza” (Ef 1,10; Col 1,16-20).

b) Juicio final.

Si la protología, por ser Jesús la “primera Palabra” o “sentencia” del Padre, está por encima de la historia y del tiempo, coexiste por otra parte con el decurso de esa misma historia

⁹⁷ “Mais cette priorité doit s'entendre au sens ontologique et non chronologique. Admettre que l'action prédéterminante de Dieu précède temporellement celle de l'homme, n'est pas précisément la situer au niveau intramondain? Faire dépendre l'acte de foi d'un décret prétemporel (c'est-à-dire éternel et temporel tout ensemble), ne risque-t-il pas de le laisser voir comme donné d'avance dans un éternel passé? L'action divine est d'un tout autre ordre que celle de l'homme: sa transcendance s'insère dans l'immanence, au présent”. H. BOUILLARD *op. cit.*, II, 161. Respecto a este problema de la “anterioridad” citemos a Sto. Tomás: “Gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectum... Quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente per quam nunc iustificamur” (STh I-II, q. 3, a. 3, ad 2).

por ser Jesús en cuanto hombre el resucitado que acompaña con su presencia en el tiempo a las decisiones humanas, temporales, constituyendo su fundamento intrínseco sobrenatural. La protología está, pues, lejos de ser un decreto muerto en la absoluta eternidad de Dios. Lo mismo cabe decir también de la escatología.

Tampoco el juicio es sólo algo futuro, un mero juicio fofense, una “*declaratio post factum, post cognita merita vel demerita*”, una mera absolución o condenación “*pro tribunali*” que nos afectase de un modo puramente extrínseco; un acto pasajero realizado por Dios al fin de la historia personal o universal. No; el juicio no es una “cosa”, ni siquiera un acto aislado, sino igualmente una persona: Cristo. “Esto es el juicio: que la luz (¡Yo soy la luz del mundo”!, Jn 8,12) vino a las tinieblas y las tinieblas no quisieron recibirla” (Jn 3,18). Dios no pronunciará una sentencia o palabra nueva al final de los tiempos. La “sentencia” ya está pronunciada: es Jesús, el “*protos Logos*” que es a la vez el “*eschatos Logos*”, la “última Palabra”, la decisión definitiva del Padre. Última porque Jesús no es una palabra más de Dios que complete palabras anteriores (profetas) y que pueda a su vez ser completada por otras sucesivas, sino que es la Palabra de Dios en su “totalidad” (Jn 12,47-48; cf. Mc 8,38: “*de mí y de mis palabras*”). Última también porque una vez pronunciada, Dios no se volverá ya nunca atrás⁹⁸.

¿Pero significa todo esto la negación de toda tensión temporal, de una escatología futura? No. Es verdad que la “sentencia” última está ya pronunciada: es Jesús. Pero queda aún nuestra incorporación personal a él y nuestra “confrontación” personal con esa “sentencia” para ver si en efecto nos fuimos “transformando en esa misma imagen, cada vez más gloriosa, conforme a la acción del Señor que es Espíritu” (2 Cor 3,18) y llegamos a “reproducir en nosotros la imagen de su Hijo” (Rom 8,29) “siendo semejantes a él” (1 Jn 3,2). Por eso, si Juan nos habla de una escatología presente, centrada en Cristo, los Sinópticos, en cambio (dentro de la mentalidad apocalíptica judía, avocada hacia el futuro) nos presentan el juicio último como un tribunal (Mt 12,41-42 par) en el que Dios es juez siendo Jesús el testigo (Mt 10,32-33 y par) o bien Jesús mismo el

⁹⁸ Por eso el concilio de Calcedonia habla de una unión inseparable entre las dos naturalezas en Cristo (D 148), hecho que la teología expresa en el aforismo: “*Quod semel assumpsit nunquam dimisit*”.

juez que pronuncia la sentencia (Mt 16,27; 25,31-46)⁹⁹. La misma idea de un juicio final aparece en numerosas parábolas: la cizaña y el trigo (Mt 13,37-43), la red (Mt 13,47-50), la vestidura nupcial (Mt 22,11-13), etc.¹⁰⁰. También Pablo nos habla de un camino a recorrer (Rom 6,4; Gal 5,24), de una meta a alcanzar (1 Cor 9,24-26; Gal 5,7; Flp 2,16; 3,13s.; 2 Tim 4,7). "La carrera es la imagen favorita de las cartas"¹⁰¹. La tensión temporal implica la consumación, no "in se" (en Cristo) sino "in nobis" del misterio pascual. Son nuestras obras las que hacen que el futuro no sea una mera revelación del presente de Cristo sino que exista como tal futuro temporal.

El juicio final no ha de ser concebido, pues, como un mero juicio forense, sino como el desenvolvimiento o desarrollo físico u óptico de la gracia en nosotros como sucede con la planta respecto de la semilla. En la escatología recibiremos algo nuevo que hasta ahora, en el tiempo, aún no teníamos: la perfección de lo que ahora "tenemos", o mejor la comunicación plena de aquel que ya se nos ha comunicado en Cristo. Una misma es la realidad que se comunica al hombre en la vida terrena y en la vida futura: Dios mismo que vive en nuestros corazones; él es la escatología, y la gloria o la condenación no son más que dos formas de relación personal del hombre con Dios: integración total de nuestro ser y existir en Cristo o desintegración total del ser humano en la culpa por la separación definitiva de Dios¹⁰². Lo nuevo de la escatología lo es, pues, sólo "quoad modum" no "quoad rem": consiste en la perfecta integración del hombre bajo la gracia, bajo la

⁹⁹ Numerosas afirmaciones de Cristo establecen una correspondencia entre las obras del hombre y la recompensa o castigo que las sanciona. Estas afirmaciones se inscriben en un contexto de juicio. Así M. F. BERROUARD, *Le mérite dans les Evangiles synoptiques*, loc. cit., pág. 203.

¹⁰⁰ Cf. D. MOLLAT, art. *Jugement*, en DBS IV, 1347-1350; M. F. BERROUARD, *ibid.*, págs. 203-205.

¹⁰¹ F. X. DURRWELL, *op. cit.*, pág. 287; cf. *ibid.*, 306-308.

¹⁰² "Gott ist das 'Letzte Ding' des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der 'Letzten Dinge' ist". H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, en *Fragen...*, págs. 407-408 (trad. cast., pág. 505).

persona de Cristo. Integración que comienza ya en la vida terrena ¹⁰³.

2) *El aumento de gracia.*

El mérito implica una tensión temporal que avanza de nuestro ser en Cristo a nuestra consumación en Cristo, de la protología a la escatología, pasando a través de nuestros actos como realización, en el espacio y en el tiempo, de nuestro propio ser ¹⁰⁴.

La teología escolástica prescindió un tanto de esta perspectiva histórica separando el ser personal de sus actos y considerando el problema del aumento de gracia de un modo demasiado cuantitativo con la consiguiente "cosificación" de la gracia y el mérito. La justificación se presenta como la aplicación de los frutos de la muerte de Cristo en vez de ser entendida como la comunicación del espíritu de Cristo derramado en nosotros por la resurrección y que nos incorpora a Jesús. Esta forma de pensar es demasiado jurídica y por ello extrínseca: el hombre por sus obras merece de Dios un crecimiento de la gracia en el ser. Esta acentuación de la causalidad moral, un tanto condicionada por la reacción antiprottestante, alcanza su apogeo en la época posterior a Trento pero es demasiado antropomórfica y no se adecua plenamente a los datos de la Escritura.

Aunque no cabe identificar el ser y su operación, no es posible tampoco separar entre la persona y sus actos. El ser, y más en concreto el ser personal, se desenvuelve en el actuar y este a su vez potencia al ser. Las relaciones ser-actuar no pueden ser consideradas como si todo acto fuese algo extrínseco o accidental, algo que no pertenece necesariamente al ser.

¹⁰³ "Das 'andere' des Neuen Aons ist das 'anders' und 'neu' des alten Aons; es geht ja nicht darum die geschaffene Welt zu verwerfen und eine fremde, zweite an ihrer Stelle zu schaffen". H. U. VON BALTHASAR, *ibid.*, pág. 408 (trad. cast., 505-506).

¹⁰⁴ El propio Sto. Tomás pone en relación el mérito con la operación como desenvolvimiento del ser: "Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad suum ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem... vel est meritoria finis quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius" (STh I, q. 62, a. 4).

La conexión, por tanto, entre nuestras obras buenas (o malas) y el ser en gracia (por nuestra incorporación a Cristo en el Espíritu) del que proceden y en el que vuelven a desembocar, no es una mera vinculación extrínseca, puramente jurídica, como si entre nuestra acción y la gracia de nuestro ser (o gracia creada) fuese necesaria una intervención de Dios que aumentase o disminuyese, según nuestros méritos o nuestras obras, el ser en la gracia¹⁰⁵; antes bien todo el ser confluye (en mayor o menor grado, con mayor o menor intensidad) en el acto, imprimiéndole su propio carácter y viceversa, el acto constituye y conforma o configura el ser¹⁰⁶. Según su actuación, y después de ella, el ser es un ser más perfecto (o menos perfecto) que antes de ella¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Esta es una de las características del Nuevo Testamento frente al judaísmo tardío en la concepción del mérito. Jesús sitúa el centro de la ética en el corazón del hombre. Las obras buenas no tienen un valor, en el juicio, independiente de la persona: el hombre no es bueno sólo por un cúmulo de obras buenas, sino sobre todo por ser bueno en sí; el árbol bueno produce frutos buenos, no viceversa (Mt 7, 16-18; Lc 6, 43 s.). "Die guten Werken können nicht von der Persönlichkeit des Menschen abgetrennt werden, sondern belohnt wird der sittliche Wert des Menschen, nicht die Summe seiner einzelnen Taten". J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, pág. 292.

¹⁰⁶ "Das Tun ist dabei im umfassenden Sinn zu verstehen, nicht bloss als äusserlich sichtbares Handeln, sondern als unsichtbare Entscheidung und Bewegung des Herzens", M. SCHMAUS, *op. cit.*, III/2, 379 (trad. cast., V, 381); cf. *ibid.*, todo el apartado "Christliches Sein und christliches Tun", págs. 379-381. "Die Person ist ja nicht nur Ausgangspunkt und Sammelstelle einzelner Akte, sie spricht sich vielmehr in ihrer Individualität in den Akten aus und findet durch sie hindurch ihre endgültige Prägung", F. BÖCKLE, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, en *Fragen...*, pág. 431 (trad. cast., págs. 528-529).

¹⁰⁷ "C'est ainsi que l'agir spirituel est perfection, progrès, perfectionnement de la créature spirituelle; ce qui suppose qu'elle est une acquisition, l'entrée en communion avec un plus-être qu'elle n'est pas elle-même, et non pas simplement la production de quelque chose à partir de ce qu'elle posséderait déjà en acte. Par ailleurs, dans la mesure où l'agir spirituel considéré comme acte de la personne est une autodétermination, à partir d'une impulsion initiale, et selon laquelle la créature spirituelle s'engage librement comme personne, pour le bien ou pour le mal... pour l'existence égoïste ou pour le don de soi à Autrui, la créature spirituelle s'engendre elle-même comme personne en son agir... Cette auto-génération de la créature spirituelle reste toujours en dépendance d'une vocation, d'un appel qui se fait entendre jusqu'au fond du cœur, d'un élan et d'un attrait fondamental" (Jn 6, 65), F. BOURRASSA, *La Rédemption par le mérite du Christ*, en "Sc. Eccl." 17 (1965) 204.

¿Qué significa, pues, el aumento de gracia? Ciertamente no cabe hablar de un incremento de la gracia increada: Dios y su autocomunicación al hombre no es, en sí, mayor o menor; es en cambio en los efectos, en la gracia creada o renovación y santificación del hombre interior donde hay que situar ese incremento que no ha de ser considerado, sin embargo, como algo que está a nuestra disposición y en posesión nuestra, sino que es la consecuencia de la autocomunicación personal de Dios al hombre, ser espiritual, inteligente y libre y por ello dinámico. La gracia creada es entonces la misma realidad humana asumida por Dios en Cristo y en consecuencia, renovada y transformada interiormente¹⁰⁸. Se trata, pues, de una integración de toda la persona humana bajo la gracia increada; integración que ha de irse realizando a través de un proceso sucesivo de profundización¹⁰⁹.

El crecimiento en la gracia consiste, por tanto, más que en una "posesión" mayor o menor de la misma por parte del hombre, en una mayor o menor integración de la persona y la existencia humana en la realidad de Cristo, en la asunción más o menos profunda, más o menos superficial del hombre concreto por la gracia-Cristo¹¹⁰. Integración iniciada por el mismo Dios y proseguida por él y aceptada o no por el hombre¹¹¹.

¹⁰⁸ "La gracia increada y la gracia creada se relacionan entre sí como la personal donación del mismo Dios y su efectiva recepción en el hombre, que determina en él una capacidad interna de autodonación a Dios". Y un poco antes: "La gracia creada es en el hombre justificado una disposición permanente que capacita al hombre para la relación yo-tú de la amistad con Dios y tiene su manifestación propia en la comunión personal de la fe, esperanza y caridad", J. B. ALFARO, *Persona y gracia*, en "Greg." 41 (1960) 18 (cf. la traducción alemana en "Münch. Theol. Zeitschr." 11 (1960) 11).

¹⁰⁹ "Il tema della ricompensa... mette in luce che la salvezza offer-taci in Cristo, non è acquistata da noi in modo istantaneo, passivo, impersonale. Essa si compie attraverso il tempo, progressivamente elevandoci a quella gloria che Dio vuole donare a tutti coloro che in Cristo riconosce come suoi figli. Tutto è grazia da parte di Dio, ma grazia che deve essere attivamente accolta da noi per mezzo delle nostre opere buone, che sono già frutto della nostra unione con Cristo, e che ci porteranno, come a loro conseguenza e ricompensa, a quell' unione piena col Cristo glorioso che ancora non possediamo", M. FLICK, *art. cit.*, pág. 343.

¹¹⁰ "Der Mensch kann zunehmen an übernatürlichen Verdiensten. Das heisst nichts anderes als: der Mensch wird immer mehr, immer tiefer, immer existentieller von dem Leben Gottes erfasst, dieses nimmt ihn immer mehr nach allen Dimensionen seines Daseins in Anspruch, wurzelt sich immer mehr in ihn ein, integriert immer mehr die

A su vez también la satisfacción implica esta dimensión “temporal”, esta tensión hacia el futuro paralela a la del mérito¹¹². Y desde ella habrá de ser entendida en lo que encierra de negativo, de superación de “lo pretérito”, del “reatus poe-nae aeternae” y del “reatus culpae”¹¹³. En efecto: la realidad humana es compleja. No sólo entraña una voluntad y una decisión personal y libre, sino también una naturaleza con sus apetitos sensitivos y con la inercia que tales apetitos arrastran. Por ello, aunque haya tenido lugar un acto sincero de arrepentimiento del pecado y de retorno a Dios (aspecto que constituye la vertiente positiva de la “satisfacción”) pueden persistir

Möglichkeit dieses Daseins hinein in einen einzigen, immer volleren, umfassenderen Akt der gänzlichen geistgewirkten Zugehörigkeit des Menschen zu Gott”, K. RAHNER, *Trost der Zeit*, en *Schriften* III, 171-172 (trad. cast. 167). La gracia de Cristo es también “das Prinzip der Verklärung des Leibes und damit und dadurch der Welt überhaupt, wie sie das Grundprinzip der langsamen sittlichen Integration der Natur des Menschen in die teozentrische Richtung der geheiligten Person, d.h. das Prinzip der langsamen und vorläufig stückweisen Wiedererlangung jener paradiesischen Urstandsgnade ist, in der die ‘psychophysische’ Natur des Menschen in restloser Bildbarkeit der begnadigten Personalität des Menschen untertan war. Sie soll und will sich ihrem eigenen Wesen gemäss also gestaltend, überformend und heiligend über das ganze vielschichtige Wesen des Menschen ausbreiten, bis in seine Leiblichkeit hinein”. (IDEM, *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, en *Schriften* II, 126-127 —trad. cast., 126—; cf. también IDEM, *Zur theologischen Begriff der Konkupiszenz*, en *Schriften* I, 402-405 —trad. cast., 404-407—; V. WARNACH, *op. cit.*, 425-435; L. SABBOURIN, *op. cit.*, págs. 417-418).

¹¹¹ “Der... Lohn ist nicht eine von aussen zu einer Handlung hinzukommende Gabe, sondern ein ihr selbst innewohnender und aus ihr aufsteigender Wert. Der Lohn ist die von Gott gewirkte Auswirkung der gläubigen Hingabe an Christus: das stärkere Hineinwachsen in Christus und durch ihn in das dreipersönliche Leben Gottes, die lebendigere Verwurzelung in Gott, letztlich die Überflutung von Leib und Geist (Bewusstsein) mit der Herrlichkeit Gottes. Dieser Lohn ist wie das Reifen und Wachsen des Baumes”, M. SCHMAUS, *op. cit.*, II/2, 361 (trad. cast., III, 365).

¹¹² Con la diferencia de una acentuación de lo positivo —la caridad— o lo negativo —la purificación—. “Their meritorious value... springs from the charity that ‘forms’ or commands them; their satisfactory value from the painful element they generally involve”, P. DE LETTER, *Theology of Satisfaction*, *loc. cit.*, pág. 12.

¹¹³ “Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio praeteritorum, quia fit circa eadem converso modo. In praeterita enim respicientes, causas peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum”, STO. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 4.

y persisten de hecho en el hombre los apetitos de la naturaleza que oponen una resistencia natural a los actos libres personales. Esto constituye un desorden —el “reatus”— que deberá ser superado paulatinamente actuando el hombre en dirección opuesta a aquellos¹¹⁴. El retorno al recto orden es la expresión “metafísica” del “pago” de la pena temporal. Este desorden no puede ser condonado: el hombre reconciliado con Dios habrá de esforzarse —con la gracia— por superar el desorden que queda en él, tratando de restablecer el orden¹¹⁵. En este camino o en esta marcha (el “status viatoris”) se sitúa, pues, el “augmentum gratiae”. Y es también en este mismo plano donde cabe hablar de una “reviscentia meritorum” o una reavivación de los “méritos” en aquel hombre que, después de un pecado grave, se convierte de nuevo retornando a Dios, ya que el “camino” recorrido por la naturaleza humana en este acercamiento “ontológico” a Dios (en los hábitos, inclinaciones, etc.) es algo que permanece y no queda destruido por un mero acto pecaminoso, a no ser que éste por el tiempo y la repetición engendre en el hombre otros hábitos perversos que anulen todo lo anterior¹¹⁶.

3) *El proemium vitae aeternae.*

Nos hallamos, por tanto, ante un movimiento de sístole y diástole, ante una “dialéctica” cuya síntesis es Cristo. El mérito de condigno, por una parte, es expresión de una tensión temporal como dimensión de la persona humana, de un antes y un después que tienen que desembocar en la consumación

¹¹⁴ “Accordingly, the disorderly (though unwillful) attachment to the creatures, persisting after the forgiveness of the sin, is the objective reality of the ‘reatus poenae temporalis’”, P. DE LETTER, *Theology of Satisfaction*, loc. cit., pág. 10. Cf. también sobre este mismo tema las acertadas consideraciones de K. RAHNER, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, en *Schriften* II, 206-207 (trad. cast., 203) y M. SCHMAUS, op. cit., IV/1, 548.

¹¹⁵ No nos es posible detenernos aquí en el problema de la remisión del “reatus” en el bautismo de adultos, en las indulgencias y en la “satisfacción vicaria” por los pecados ajenos. Cf. sobre todo ello el artículo citado de DE LETTER, págs. 11 ss., así como el estudio de K. RAHNER sobre las indulgencias, citado también en la nota anterior.

¹¹⁶ En general sobre el tema del aumento de la gracia cf. el artículo de K. RAHNER, *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*, en *Schriften* III, 11-34.

final¹¹⁷, pero por otra parte esa tensión temporal, el decurso de las obras humanas, se reduce al presente personal de Cristo que las envuelve y que resume en sí el pasado y el futuro. Expresado en otros términos: el mérito como acto personal no sólo es tal en cuanto que brota de la persona y es realización de esta misma (como hemos visto al hablar del aumento de gracia) sino también en cuanto que tiene como principio y como término y objetivo no un algo impersonal, sino un Tú, la persona de Cristo (que es su “causa” y es también su “recompensa” futura)¹¹⁸. Esto significa que si el Nuevo Testamento nos habla de un “mérito” y un premio y de la tensión consistente de las obras humanas hacia el futuro, esta recompensa futura no es algo distinto de la gracia. A su vez gracia y recompensa no son tampoco “cosas” o simples “dones” sino una persona: Cristo. Así se explica la aparente contradicción del Nuevo Testamento al presentarnos el reino de Dios a la vez como un don presente (Lc 12,32; Mc 10,27 y par; Mc 10,40 y par; Mt 25,34) y como una recompensa futura (Mc 10,28-30 y par; 8,35 y par; 13,13 y par)¹¹⁹.

El mérito es pues la gracia misma incardinada en el tiempo y por tanto en un dinamismo que avanza desde Cristo-Gracia como don y principio a Cristo-Gracia como meta y recompensa, dinamismo que arrastra y asume en su marcha a los creyentes¹²⁰. La teología nos habla del Dios “autor y objeto de la

¹¹⁷ “Growth in grace and charity and consummation of grace and charity are identically the complete intrinsic goal of the meritorious act; they are therefore the only objects of condign merit”. P. DE LETTER, *Merit and prayer in the life of grace*, en “The Thomist” 19 (1956) 469.

¹¹⁸ “Le mérite est proprement l’acte personnel du salut à double titre. Tout d’abord, c’est l’acte posé par la personne elle-même et dans lequel la personne se commet ou s’engage elle-même comme personne... Le mérite est l’action personnelle en un second sens, c’est-à-dire qu’il est l’acte de la personne par rapport à une autre personne, non pas par rapport à un *cela*, mais à un *Tu*”. F. BOURASSA, *La Rédemption par le mérite du Christ*, loc. cit., pág. 211; cf. también págs. 204-206.

¹¹⁹ Cf. F. M. BERROUARD, *Le mérite d’après les Evangiles Synoptiques*, loc. cit., 192-203.

¹²⁰ El premio “ist nichts anderes als die Intensivierung der Gottesherrschaft in uns, d.h. unserer Gemeinschaft mit Christus und mit dem dreipersonlichen Gott, sowie der Ähnlichkeit mit Gott... Der Lohn liegt also nicht ausserhalb des guten Werkes. Er steht zu diesem nicht in dem Verhältnis, in welchem eine Banknote zu einer Leistung oder zu einer Werke steht. Er liegt in dem Werke selbst bzw. in der Auswirkung des Werkes”. M. SCHMAUS, *op. cit.*, III/2, 419 (trad. cast., V, 419-420).

fe”, polaridad que encuentra su síntesis en Cristo donde Dios actúa como principio o autor despertando nuestra fe y al mismo tiempo en él se nos “presenta” o hace presente, se nos manifiesta y hace “objeto” (hecho hombre) “llenando” de este modo el acto de nuestra fe¹²¹. La epístola a los Hebreos nos habla en este mismo sentido de “Jesús, autor y consumidor de la fe” (Hebr 12,2). Esto mismo es válido igualmente aplicado al mérito: podemos hablar de un “Deus auctor et objectum meriti” como tránsito del “pasado” del don (Dios como principio) al “futuro” de la recompensa” (Dios como premio)¹²² a través del presente de Cristo como gracia ya que en él se sintetizan en una misma persona el don y el premio. El es también el pasado y el futuro. El presente de Cristo (presente en la doble acepción de este término: “don”-“siempre actual”) debe *envolver* en cada momento nuestro ser y nuestra operación¹²³ como su principio (“auctor”) y su fin (“objectum”), como su pasado y su futuro siendo él “siempre presente”¹²⁴. El mérito no significa, en definitiva, más que la absorción cada vez más plena del hombre, de la existencia y la historia humana, en Cristo. Por eso Dios, coronando nuestros méritos corona sus propios dones¹²⁵. Dios mismo, comunicado en Cristo es el “mérito” y el premio de todas nuestras obras: “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Act 17,28) en una incorporación a él cada vez más profunda hasta poder afirmar: “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20).

¹²¹ “De sa nature même, l’acte surnaturel partage l’accueil et la présence de Dieu lui-même habitant l’âme et comme principe efficient et comme fruit ou terme de l’agir théologal”, F. BOURASSA, *La Rédemption par le mérite du Christ*, loc. cit., pág. 207.

¹²² “In hac autem via tantum magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis sed affectibus mentis”, STO. TOMÁS, STh II-II, q. 42, a. 4.

¹²³ “C’est Dieu qui donne; mais l’homme doit faire sienne ce don que Dieu lui présente”, F. M. BERROUARD, loc. cit., pág. 197.

¹²⁴ “Dios no promete algo; se promete a sí mismo como salvador y salvación del hombre”, J. B. ALFARO, art. cit., pág. 12 (y pág. 6 de la traducción alemana en “Münch. Theol. Zeitschr.”).

¹²⁵ “Cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronat quam munera sua”, S. AGUSTÍN, *Ep. 194 ad Sixtum*, 5, 19 (PL 33, 880). (Cf. también D 804, 809, 828, 830, 834, 842). “Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi: in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur”, STO TOMÁS, STh I-II, q. 114, a. 1 ad 3.

RESUMEN Y CONCLUSION

Acabaremos este trabajo resumiendo, de una forma esquemática, nuestra visión acerca del problema del mérito.

A) El mérito de Cristo puede ser considerado desde una triple dimensión:

1. Dimensión trinitaria. La fuente última del “mérito” de Jesús se encuentra en la autocomunicación del Padre al Hijo por su generación eterna. El Hijo a su vez existe como tal en su relación al Padre, en el acto eterno de amor filial y en la donación de sí mismo al Padre. La reciprocidad de amor entre el Padre y el Hijo constituye la persona del Espíritu Santo que cierra el ciclo de la mutua donación y el mutuo amor entre los dos primeros.

Debido a esta reciprocidad hay en Dios un movimiento de “éxodo” que tiene su fuente en el Padre y desemboca por el Hijo en el Espíritu y otro de “retorno” en el que el amor filial del Hijo en el Espíritu vuelve al Padre. Esta donación y este amor mutuo vinculan estrechamente al Padre y al Hijo en un “condicionamiento” recíproco, de tal modo que puede decirse que, en cierto sentido, el amor del Hijo al Padre es “condición” o “principio” del amor del Padre al Hijo, así como este amor del Padre al Hijo es la fuente y el principio último del amor del Hijo al Padre. Es decir: cada una de las personas en la Trinidad existe en una referencia o relación total a las demás, no cerrada en su singularidad personal.

2. Dimensión incarnatoria. El misterio intratrinitario de mutua interrelación y autodonación, de “éxodo” y “retorno”, adquiere por la encarnación una dimensión humana. Jesús sabe “que había salido de Dios y a él volvía” (Jn 13,3). El mérito es, por tanto, la encarnación en el hombre Jesús del amor y la donación filial que constituye el ser del Hijo *recibido* del Padre y que *retorna* al mismo; esta vez como caridad filial del hombre Jesús, como amor *humano* del Hijo eterno del Padre.

3. Dimensión soteriológica. Este amor humano de Jesús que es la versión creada del dinamismo —“éxodo y retorno”— intratrinitario divino, encuentra su expresión concreta en la obediencia absoluta del hombre Jesús y en su entrega total: “Padre, en tus manos *entrego* mi espíritu” (Lc 23,46). Es el

misterio pascual, el “paso de este mundo (muerte) al Padre (resurrección)” (Jn 13,1). El “éxodo” intratrinitario encuentra así su traducción concreta en la “encarnación-para-la-muerte”; el “retorno” en la “muerte-para-la-resurrección”.

B) El mérito del hombre encierra a su vez un doble aspecto:

1) Dimensión comunitaria. Todo este dinamismo encarnado en el hombre Jesús pervive y se hace presente por el misterio de la solidaridad.

a) En el universo entero, sobre todo en el conjunto de la historia humana como historia de salvación elevada inicialmente en Cristo, por lo que los aún no justificados participan en cierto grado en el dinamismo que Cristo encarna: mérito de “congruo”.

b) Pero principalmente en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y en los sacramentos donde el hombre es asumido plenamente, en su naturaleza y en su persona, por el misterio pascual, por el “éxodo” y el “retorno” del hombre Jesús participando así de la intimidad cada vez más plena de las relaciones personales intradivinas: mérito de “condigno”.

2) Dimensión histórica. El “éxodo” y el “retorno” que dentro de la Trinidad acaecen en una eternidad atemporal adquieren en su versión humana —por nuestra participación en Jesús— la dimensión temporal propia de nuestra existencia: dinamismo pasado-presente (predestinación y gracia; “*augmentum gratiae*”) y presente-futuro (escatología y juicio; “*praemium vitae aeternae*”).

El mérito adquiere así una dimensión personalista: si el mérito de Cristo es la encarnación o “versión” para la humanidad de la relación hipostática de filiación (persona del Hijo) en su comunión *interpersonal* con el Padre en el Espíritu, nuestros méritos están representados por la “relación recíproca” producida y suscitada en el hombre por nuestra participación personal —a través de Cristo— en aquel dinamismo intratrinitario.