

## ***Tened ánimo, yo he vencido al mundo.*** **La experiencia cristiana de la salvación**

**Francisco García Martínez**

Universidad Pontificia de Salamanca

*Resumen:* En la fe cristiana la salvación del hombre se revela ofrecida en Jesús de Nazaret de una vez para siempre, como plenitud de una historia relacional de Dios con el hombre manifestada concretamente en la historia de Israel. El presente artículo trata de organizar los elementos y dimensiones de esta experiencia salvífica que la Iglesia propone a través de un texto narrado y celebrado como ámbito de encuentro con la misma. Para ello se ha elegido un versículo (Jn 16, 33), en concreto su última afirmación (*¡Tened ánimo!, yo he vencido al mundo*), como plantilla desde la que articular toda la reflexión. Los centros de la propuesta son la superación de la finitud constitutiva de lo mundano e igualmente la superación de la configuración violenta de la historia humana. Por otra parte, la propuesta soteriológica quiere articularse desde dos polos irrenunciables en la confesión de fe: la salvación se da en la historia de Jesús y se da como acontecimiento trinitario. El texto se hace gozne de una síntesis que intenta recoger lo fundamental de las afirmaciones de los distintos

*Summary:* In the Christian Faith, the salvation of Man is ultimately revealed and offered in Jesus of Nazareth, and it is also the outcome of the relationship between God and mankind throughout history, a relationship more precisely fulfilled in the history of the Israelites. This article is aimed at organizing the elements and the dimension of the salvation experience suggested by the Church by means of a text that has been both recounted and unmistakably regarded as the suitable ground for an encounter with the aforesaid salvation experience. For this purpose the verse Jn 16:33, and most particularly its last statement (*Take heart! I have overcome the world*), has been chosen as the framework upon which the whole reflection of this study is developed. Two main ideas build the frame of the discussion i.e. the overcoming of the finite nature of all worldly concern and secondly, the fact that our violent essence, which is a constant feature in the history of mankind, is eventually subdued. On the other hand, the soteriological thesis put forward here is set on the two pillars of one's faith, which are not to be avoided: firstly the notion that

modelos soteriológicos del Nuevo Testamento.

salvation takes place in Jesus' history itself and in the second place, the fact that it also reveals itself as the manifestation of the Holy Trinity. Thus, the above-stated biblical text combines and revolves around the main statements of the various soteriological models rendered in the New Testament.

## 1. LA SALVACIÓN COMO EXPERIENCIA EN LA PALABRA

Nos proponemos en la presente reflexión organizar los datos propios y básicos de la experiencia de la salvación tal y como es vivida y ofrecida por la fe cristiana. Mostrar, en la medida de lo posible, el interior de aquel acontecimiento en el que el hombre se siente envuelto como sujeto consciente y libre en una acción de Dios que le define en radicalidad abarcando todas sus dimensiones y haciendo que estas se reconozcan sujetas a una plenitud o consumación realizable en él y ya dada para él a través de un acontecimiento histórico (Jesús) que se muestra como espacio dialogal de una consumación *in fieri*.

Como primer presupuesto habrá que decir que esta experiencia se realiza como participación en un diálogo en el espacio abierto por la palabra eclesial. La Iglesia ofrece la Palabra *Jesús* (su existencia) a través de todo su ser y actividad como apelación radical donde el oyente puede situar la reflexión dialogal en la que se autointerpreta que, en su momento y como un don, aparecerá como verdadero diálogo vivo, identificador, salvífico con el mismo Cristo.

Por tanto, cuando se habla de salvación cristiana en su concreción histórica, es decir, en cuanto experiencia de salvación (¿dónde la salvación en este mundo de dolor y salvación?), hablamos de un

<sup>1</sup> "El escándalo mayor de la fe cristiana está en la falta de incidencia histórica. Ella no ha cambiado el mundo, al menos esto parece. Todas las dificultades teóricas se quedan pequeñas respecto a esta experiencia opresiva. En este sentido, por tanto permanece vacía la palabra central del cristianismo, el mensaje de la redención", así comienza J. Ratzinger su reflexión sobre las bases que deben sostener una teología de la redención en «Questioni preliminari a una teologia della redenzione», en VV. AA., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 178-9.

acontecimiento por el cual el diálogo Iglesia (creyente)-mundo (pagano) deriva hacia un encuentro inmediato entre Dios y el hombre en la única mediación de Cristo. Un Cristo en principio predicado, que se hará, según su voluntad, Cristo adveniente *coram subjectum* en la mediación de esa misma predicación<sup>2</sup>. Es aquí, sólo cuando se produce este encuentro, cuando puede hablarse cristianamente de experiencia de salvación. Sólo en este encuentro, sin que esto suponga especiales experiencias sensitivas aunque sí la conmoción y reconfiguración de los centros personales de vida, se produce el don de la salvación en cuanto experiencia de salvación en la historia pues ésta adquiere una densidad ontológica en una relación que supera el peso de la actual fragilidad y desgracia. Quiere esto decir que la acción sobre el mundo y los signos de vida que se puedan ofrecer cristianamente, siempre necesarios para señalar la salvación, quedan en el aire como verdaderos acontecimientos donde se puede experimentar la salvación cristiana sin este arraigo de vida eterna que sólo puede dar el Resucitado por poseer la vida misma de Dios<sup>3</sup>.

Por eso, la experiencia de la salvación nace de la acogida de las palabras de fe dadas por la Iglesia y del reconocimiento en ellas de la misma Palabra de Dios ante la que el sujeto se define como oyente obediente del designio salvífico de Dios para el mundo en cuanto este se está realizando ya y le incorpora con un puesto propio<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Lo cual supone que el testimonio forma parte, en algún sentido y siempre, de la misma *vita Christi* en el mundo. Como dice G. Lafont, “hay una reciprocidad inseparable entre la exterioridad del testimonio y la interioridad del Espíritu; éste es por otra lado el Espíritu de Cristo y nos remite al «Dios de los Padres». Si es necesario el Espíritu para confesar que «Jesús es el Señor», recíprocamente esto se hace a partir de la predicación apostólica y dentro de la comunidad cristiana”, en *Dios el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991, 149. Cf. también M. Bordoni, «Dall’unicità della mediazione di Cristo alle mediazioni partecipate», en M. Serretti (ed.), *Le mediazioni partecipate e l’unica mediazione di Cristo*, Lateran University Press, Roma 2004, 11-32.

<sup>3</sup> Así en la plegaria eucarística II (en uno de los embolismos para la celebración en domingo) se dice: “Acuérdate, Señor, de tu Iglesia extendida por toda la tierra [y reunida aquí en el domingo, día en que *Cristo ha vencido a la muerte y nos ha hecho partícipes de su vida inmortal*]”.

<sup>4</sup> “No es posible confesar la resurrección y, en esta confesión, experimentar la liberación que no pueden dar ni el mito ni la gnosis, fuera de la Iglesia de los apóstoles puesto que es en ella donde *se escucha el relato*, no ya una vez sino siempre; es en ella donde se profesa ese relato y donde se celebra su gozo [...] En este nivel fundador se trata de *escucha* y de *compromiso*, no de *lectura* y *comentario*. [...] al estar implicado Dios, hay que privilegiar la *phoné*, no la escritura; en efecto, la escritura predicada y proclamada se convierte en palabra en ese mismo acto. Cuando uno se posiciona ante el *texto* solamente, *inmediatamente se sitúa*

Aquí hay que situar la importancia de la mistagogía en la iniciación cristiana ya que el encuentro de fe no es sino el encuentro de quien confiesa que Cristo es el lugar salvífico de Dios para él. Más allá de si esto acontece como experiencia fulgurante o como progresiva autoconciencia creyente, estamos ante el núcleo *stantis et cadentis fidei*<sup>5</sup>.

## 2. LA FORMA DE NUESTRA REFLEXIÓN

Antes de empezar con nuestra propuesta organizativa de los elementos de la soteriología cristiana vamos a subrayar algunos presupuestos que están en el fondo de nuestro planteamiento. Se trata fundamentalmente de una reflexión sobre la palabra ofrecida en la Iglesia y configurada por la referencia escriturística y sacramental.

Partiremos de un texto comprendido como palabra de Dios y, por tanto, como lugar de génesis de la imagen de Dios en el hombre. La palabra es el lugar donde el hombre accede al mundo como mundo ordenado, con sentido. En ella el hombre queda definido por una comprensión del lugar que ocupa en la realidad, de su destino, de su responsabilidad..., lugar que en principio le otorgan los que le dirigen la palabra. Por eso, en la palabra el hombre es dado a luz en su humanidad concreta en ese lugar humano concreto donde nace, en ella queda definido en su ser y su sentido.

La Palabra de Dios aparece, en este mismo sentido pero radicalmente, como la articulación de esta palabra humana (en su movimiento histórico de configuración) con el designio primigenio de Dios para el hombre. En ella, por tanto, el hombre se encuentra con el camino histórico<sup>6</sup> de sí hacia sí mismo en la mediación de un espa-

---

*en posición de reinterpretación*, esto es, de una cierta *producción* de sentido. Por el contrario, cuando uno *escucha* a unos testigos, se encuentra vinculado a *aquello de lo que se hace memoria y que no es posible en ningún caso producir*. La reinterpretación vendrá *luego*, como *intellectus fidei* dirigido últimamente por lo que habrá sido escuchado", en G. Lafont, *Dios...*, 145-6.

<sup>5</sup> Es muy importante entonces resaltar que el proceso de la invitación a la fe debe pasar por la oferta de encuentro con una experiencia salvífica, concretada en la religación con Cristo Señor, sin la cual la fe degenera en gnosis, moral o respaldo religioso del orden social.

<sup>6</sup> Esta es una de las dimensiones básicas de la experiencia salvífica de Dios en perspectiva judeocristiana, que ha aparecido de nuevo como elemento importante después de demasiado tiempo de concentración cerrada de la reflexión

cio humano (la palabra) que se sobrepasa a sí mismo (al ser asumido por Dios), sin salir sin embargo de sus dimensiones propias. Se trata de un espacio donde la alteridad *configurante* de la palabra humana aparece definida en sí misma por una alteridad *fundante* que pide obediencia radical pues en ella se realiza la vocación de toda palabra humana: situar al hombre ante la verdad y sentido último de toda realidad (suya y del mundo) y definirlo en ella. Esta cualidad humana de la palabra y de la palabra de Dios adquiere en el acontecimiento al que se remite la experiencia cristiana, la historia de Jesús, una densidad radical al coincidir en él el sujeto humano que la pronuncia y su contenido: palabra de sentido y sentido realizado. En ella un *yo os digo* puede intercambiarse perfectamente por *yo os digo en mí*. Esto significa que la mediación de lo humano hacia sí mismo se realiza, según la perspectiva cristiana, en la relación con un sujeto histórico que define el sentido de todos, sujeto que a su vez está mediado por un texto que la fe venera como su espacio de verdad. Y es la pronunciación eclesial del texto en su liturgia y su obediencia de vida ante él la que lo hace presentarse vivo como invitación y posibilidad concreta de encuentro con el único sujeto que lo hace verdadero: Cristo (Jn 20, 24-29).

No hay por tanto salvación fuera de la Palabra y, por eso, no hay experiencia de salvación definitiva fuera de la Iglesia en cuanto identificación de esta Palabra salvífica que, sin embargo, puede estar actuando más allá del espacio de identificación textual y sacramental de la Iglesia.

Dicho esto, nuestra propuesta se organizará en torno a un pequeño texto bíblico en el que referente y referencia coinciden, en el que el sujeto vocativo se identifica y ofrece a sí mismo como camino

---

soteriológica desde categorías estrictamente religiosas. “Una concepción teológica –dice Greshake– que pretenda permanecer abierta lo más posible a las muchas perspectivas y *paradojas*, sin olvidar ni mucho menos excluir a priori ciertos elementos esenciales, dispone de todas formas de un *remedio*: tomar la historia como punto de partida [...] La norma de la teología no es solamente la Escritura –que seguirá siendo de todas formas la norma primera–, sino también la historia, en donde el origen ha sido siempre retraducido al hoy, donde se ha hecho vida, donde ha conocido también repulsas y malentendidos. Esta orientación hacia la historia es también fuente de provocaciones y de urgencias. Representa además un antídoto excelente contra las unilateralidades de nuestra fe, contra las plausibilidades de moda, contra las superficialidades, vulgaridades y cicaterías de todo tipo”, en «El hombre y la salvación de Dios», en K. H. Neufeld, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca 1987, 277-8.

y consecución de lo humano pleno, en el que la palabra humana y la carne humana coinciden en su verdad última. El texto en cuestión es la tercera parte de Jn 16, 33: *Tened ánimo, yo he vencido al mundo*<sup>7</sup>. Cristo, en este texto joánico, define la experiencia salvífica como participación en su propia experiencia, es él mismo el que la ofrece a través en un texto pronunciado por la Iglesia en el que el oyente tendrá que aprender a situarse en una coincidencia con la vida/fe eclesial. La palabra aquí se define como acontecimiento de victoria o plenitud de la misma historia humana en este hombre. El sentido de la realidad que la palabra como acontecimiento humano busca dar a luz aparece entonces como sentido consumado en la carne humana del que pronuncia estas palabras y, por tanto, como sentido último para todos.

Este será el hilo rojo de nuestra reflexión: un texto leído, superando su particularidad y relatividad textual, en el movimiento de la revelación autocomunicativa de Dios que lleva lo humano a plenitud. El texto servirá pues de instrumento organizador de la Palabra salvífica tal y como es conocida por la fe en el acontecimiento salvador que Dios consuma en Cristo. No hace falta decir que no nos situaremos, por tanto, en el ámbito de la exégesis, sino en la perspectiva dogmática que busca explicitar la fe en un discurso coherente como pro-vocación radical, como oferta de sentido último a la vida del hombre. Iremos y vendremos pues de unos textos bíblicos a otros bajo la estructura del versículo elegido y utilizado como mediación expositiva de la globalidad de la fe.

### 3. PROPUESTA ORGANIZATIVA

El contexto del pensar soteriológico básico en la experiencia humana es tan obvio que se esconde detrás de sí mismo hasta desaparecer como experiencia salvífica. Nos referimos a la experiencia de la vida poseída, disfrutada como buena y a la vez como don venido a mí. Nada es origen de sí mismo y, en este sentido, nada tiene su origen en sí. La realidad y el hombre en ella aparecen como seres dados a sí mismos. La vida (en todos sus órdenes) aparece como exuberancia de ser en primer lugar en el interior de sí misma. La vida es aconte-

<sup>7</sup> La idea de esta estructuración surge en la lectura de un texto de Olegario González en el que indica que este versículo podría resumir lo nuclear de la soteriología cristiana.

cimiento de gracia, espacio valioso en sí, abierto a múltiples posibilidades que el hombre reconoce como buenas de vivir y suscitadoras de alegría al hacerlo. Esto acontece en el hombre en un primer momento de forma irreflexiva, en una naturalidad aproblemática y, por tanto, se da como gracia o salvación escondida<sup>8</sup>. La mística de todos los tipos ha percibido siempre (venciendo la imposición de la finitud espacio-temporal en su lógica interpretativa del mundo) este ser por participación como la base de la confianza en la salvación, pues ser y ser-salvado son casi-coincidentes en este ámbito.

¿Donde empieza pues la experiencia soteriológica en su forma habitual? La llegada a la existencia en cuanto percibida temáticamente por el sujeto coincide con la angustia o vértigo ante la contradicción que imprime en ella el hecho de la finitud, de su mortalidad constitutiva, y del conflicto interhumano en el que es arrojado el hombre al participar de su vida en el mundo (Rom 8, 20)<sup>9</sup>. La insuficiencia de la vida para ser todo lo que es o puede ser, conciencia finalmente inevitable, la ruptura no sólo de las posibilidades, sino del mismo presente en cuanto tal y, por tanto, la percepción de falta de fundamento de sí misma, he aquí el contexto habitual de la pregunta soteriológica: ¿por qué tan poco?, ¿por qué no más?, ¿por qué no del todo?, ¿por qué contra mí?... La entrada en el mundo es así sentida de alguna manera como expulsión del paraíso (Gn 3, 23-24) o como persecución sobre la tierra (Gn 4, 14). La redención o liberación de la retención del ser en sus condiciones de insustancialidad radical o de conflicto mortal, el anhelo por la vivencia del ser en sus posibilidades de expresión total y permanente, he aquí la base común de la conciencia soteriológica del ser humano<sup>10</sup>. Aquí pues empezaremos nuestro discurso.

<sup>8</sup> Su referente más expresivo es el juego de los niños.

<sup>9</sup> En este sentido, quizá pudiéramos decir que es con el libro de Job con el que la narración bíblica accede a nacer en la verdad humana y, por tanto, a la posibilidad de una palabra verdadera sobre una salvación que sea salvación del hombre real por parte de un Dios que desaparezca en cuanto ídolo para recobrar su puesto verdadero, original.

<sup>10</sup> En este contexto "no resulta extraña esta afirmación de Th. W. Adorno: 'El único modo que le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal y como aparecen desde la perspectiva de la redención [...] El conocimiento no tiene más luz que la que brilla sobre el mundo a partir de la redención'", en A. Gesché, *El destino*, Sígueme, Salamanca 2001, 70.

## a) El discurso de despedida como contexto

Nuestro texto está situado como afirmación final del discurso de despedida de Jesús, tal y como es configurado por el evangelista Juan<sup>11</sup>. Estamos, por tanto, ante la *palabra final de la Palabra*, tal y como Jesús ha sido comprendido por la escuela joánica. Lo que venga después de este texto será la anulación de esta afirmación o su confirmación.

Detengámonos por un momento en el significado de la palabra en el contexto de toda despedida humana. Hemos dicho como la palabra es el espacio donde el hombre es recibido en este mundo concreto ya habitado por otros. La palabra es así el lugar por el que es invitado a participar en él, la forma en la que se le ofrece, el espacio de la vinculación humana radical en la que el hombre se hace uno con todos y adquiere espacio propio entre ellos. Se trata del instrumento propio de la bienvenida humana, la forma por la que un sujeto o grupo humano hace espacio de vida dirigiéndose al que llega, al ofrecerle su mundo como mundo en el que participar, mundo donde puede decirse, ser él mismo en relación con aquellos que le hacen sitio y desde ellos. Es, por tanto, el lugar de identificación humana en el que el hombre llega a ser hombre por inserción en la humanidad histórica concreta. En este sentido, los que hablan al sujeto adveniente se convierten en su hogar referencial de vida, su contexto de humanidad básica, lugar al que volver siempre reconociendo que uno tiene lugar propio en la humanidad. La palabra de los padres, de la tradición (en su sentido más extenso) constituyen al sujeto formando parte del sí mismo como raíz y fundamento desde el cual puede reconocerse.

En este contexto podemos leer todo el discurso de despedida como un acontecimiento dramático donde el oyente percibe que la ausencia futura del que le ha traído a *este* mundo y ahora se dirige a él será, a la vez, ausencia del fundamento propio. La ruptura de

<sup>11</sup> Toda la sección 13, 1-17, 26 se estructura como despedida de Jesús. En ella, sin embargo, los capítulos 15-16 adquieren una centralidad especial para nuestro tema pues desarrollan un discurso de Jesús en el que se ofrece una posibilidad de vivir por encima de la violencia, el odio, las dudas, el desarraigo y la tristeza, es decir, por encima de las condiciones de irredención. Así la despedida se convierte en la entrega de una palabra que tomando cuerpo en la fragilidad mortal y violentada de la vida de los discípulos a la vez posibilite que esta situación sea sobrepasada ya, en alguna medida, y no determine la autocomprensión humana como ser-para-la-nada, sino como ser-con-futuro-de-vida-plena.



la vinculación con el origen donde se ha realizado el ser, más cuando esta se ha realizado en los espacios constitutivos de la persona, desarraiga al hombre de sí mismo quedando como vagabundo (*homeless*) en su propio ser. La partida y sobre todo la muerte de aquel que definió el propio ser crea un espacio muerto en uno mismo<sup>12</sup>. Los discursos de despedida<sup>13</sup>, en este contexto, intentan re-fundar el ser de los otros más allá de la ausencia próxima, a través de palabras de sentido absoluto. Ahora bien, ¿qué palabras tienen esta cualidad si nadie las puede sostener en sí en la carne de la historia?

Aquí el que se despide es Jesús que se ha ofrecido como origen genético último de la vida de los discípulos en su ser más profundo y así ha sido reconocido por ellos (*¿a quien iremos?, sólo tú tienes palabras de vida eterna*, Jn 6, 68). Por tanto, en la perspectiva joánica, en la que Jesús se ha definido como camino, verdad, vida, vid... es decir, como referencia constitutiva, se establece un drama en la vida de los discípulos (referidos en su identidad a él, como *sarmientos a la vid*, Jn 15, 4-5) que se manifiesta como tristeza existencial (16, 6. 22). Éste es el comienzo del discurso de despedida y el comienzo de todo discurso soteriológico: la percepción de que la historia pierde de continuo su fundamento, se desfonda en su propia finitud y conflictividad, de que la humanidad se desfonda en su propia mortalidad. Toda referencia a la vida recibida, por tanto, aparece en contradicción con su mismo movimiento hacia la muerte.

Por tanto, vemos como el hombre vive en una distancia consigo mismo, en una diástasis constitutiva que a la vez siente como impropia. No tiene fundamento originario en él, pero existe como sujeto propiamente dicho, distinto de lo otro, de todo otro. Toma su existencia de los otros, pero no puede sostenerla en sí ni siquiera desde ellos. No tiene destino último pues al contemplar su origen que parece siempre despedirse de él, quedar atrás, morir, el mismo nace a su futura muerte. Esta ruptura interior que hace del hombre

<sup>12</sup> En sentidos diversos se experimenta esta situación por ejemplo con la muerte de la madre o el padre. A nivel social la quiebra de las identidades de nuestras sociedades occidentales de la que tanto se habla como consecuencia del desarraigo y anulación de la tradición como lugar de configuración del sujeto y su relación con el nihilismo cultural sobreviniente en ellas forma parte igualmente de este fenómeno. Así caracteriza J. B. Metz la situación: "¿Qué ha sido, pues, del ser humano? Según parece, cada vez es menos su propia memoria, y cada vez más un experimento de sí mismo", en *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 88.

<sup>13</sup> Estos discursos de despedida son comunes en la literatura judía, canónica o apócrifa.

un vagabundo afincado en una tierra en la que no puede crear hogar definitivo, es, sin embargo, el espacio de un posible encuentro mayor, más hondo, raíz.

Es ahora, en el momento en el que la contradicción se manifiesta, cuando la tristeza oscurece la vida vivida y la posible interpretación de la vida como gracia. La tristeza existencial pide un discurso de sentido nuevo, más abarcante que es el que se va a ofrecer ahora en las palabras de Jesús (*mientras estaba con vosotros no os dije nada*, 16, 4b). Es este discurso el que vamos a llamar soteriológico y es en él donde aparece la palabra final, la palabra absoluta que definirá lo humano en toda su amplitud. En este sentido nuestro versículo cierra una sección que podría definirse como consolación en la tristeza por sobrepasamiento de la historia, de esta historia de pecado y muerte que es el mundo. Cierra una sección en la que el consuelo marca la experiencia de irredención mortal en la que siempre se encuentra el hombre. Ésta va a ser el centro de la experiencia de la salvación.

El momento donde se produce la verdad de esta palabra, que define históricamente este sobrepasamiento de la contradicción humana, el evangelio de Juan lo va a llamar *la hora* y va a estructurar la dramaticidad de la carne en su forma recibida (*el Verbo se hizo carne*, 1, 14a) y en su forma consumada (1, 14c, y *hemos contemplado su gloria*). Todo el evangelio de Juan aparece dominado por una tensión narrativa en la que ninguno de los acontecimientos revela su potencia significativa más que en relación a un momento que no ha llegado y para el que el Hijo ha sido enviado. Allí, en esa *hora*, se revelará el significado global de su acción en cuanto designio de gloria (12, 23). A la vez éste designio quedará configurado por una paradójica tensión en la que la contradicción del mundo en su límite, la muerte, se mostrará como el espacio propio de su consumación. No es extraño pues que aparezca bajo el signo de la angustia (12, 27-28). Mientras el Hijo no llegue a esta *hora* no tocará la carne en su dimensión radicalmente real que pide en su propio cuerpo ser resuelta.

La despedida por tanto aparece con una doble dimensión. Jesús se debe despedir de sí mismo y debe despedirse de sus discípulos. Debe primero hacer su propio transito en la contradicción, entrar en el espacio del que el hombre siempre huye sin poder hacerlo, y provocar un acontecimiento que defina esta contradicción no simplemente desde la anulación, ya que entonces la palabra final que comentamos no tendría sentido, sino desde la creación en sí de un espacio nuevo desde el que pueda ofrecer una palabra que renueve la existencia. Debe aparecer una renovación en su forma de afrontar este momento que no sea el empeño vano de los hombres de afir-

marse a sí mismos frente a él y que es la tentación primera y última del ser humano. La agonía en este empeño es el precio de la encarnación y el lugar de tránsito hacia una posible vida verdadera, es decir, sin contradicciones. Sólo se supera la contradicción sobrepasándola desde su interior. Pues bien, así es presentada la disposición de Cristo por Juan unos momentos antes (*Ahora mi alma está turbada y qué voy a decir: ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero, ¡si he llegado a esta hora para esto! Padre glorifica tu nombre*, 12, 27-28a). Es este tránsito suyo el que le hará espacio salvífico para los demás. Palabra de Dios definitiva dada en su propia corporalidad humana. Tránsito cuya forma debemos explicitar para mostrar su relevancia salvífica.

La perspectiva joánica a propósito de *la hora* como acontecimiento relevante y finalmente revelatorio de Jesús aparece como coincidente como hemos visto con su muerte. Lo propio del evangelio de Juan, en este sentido, es la coincidencia (paradójica) entre anulación y consumación de su vida, sin que esto sea interpretable como que el destino consumado del hombre es la conciencia del no ser, de su anulación y la aceptación de este hecho. En Juan, el acontecimiento de la muerte aparece como un acontecimiento activo donde no sólo se expresa la vida entera de Jesús, sino donde ésta se sobrepasa a sí misma haciéndose origen vivo de toda vida<sup>14</sup>.

Aparece, por tanto, una acción en el contexto de la pasividad total, de la impotencia radical para ser uno mismo. La muerte de Jesús va a definirse entonces como abismo de encuentro con un fundamento de ser oculto tras la existencia real pero no fundamentada en sí. Abismo siempre oscuro pues el existente sólo puede verse a sí mismo y, así, su propio anonadamiento. Abismo dramático como pone de manifiesto la narración sinóptica de la pasión y muerte de Jesús, pero que también deja intuir Juan (12, 27). Además, esta experiencia está teñida por la soledad en la que el rechazo y el abandono dejan a Jesús. Su pueblo, su tradición, su origen, podríamos decir incluso su Dios judío se ha retirado de Jesús como hogar, como fundamento de su existencia. No muere Jesús entre los suyos, sino defi-

<sup>14</sup> Hablando de esta *hora* afirma J. Guillet: "el misterio más profundo de Jesús es que la plenitud del dinamismo divino (yo soy) coincide con la perfección de la obediencia y del desprendimiento (no hago nada de por mí). Se necesita la cruz para que explote la identidad", en *Jesucristo en el evangelio de Juan*, CB. 31, Verbo Divino, Estella 1982, 61. La imagen del costado abierto derramando agua que remite al manantial que surge del trono de Dios en Ezequiel lo expresará gráficamente (Jn 19, 34 - Ez 47, 1). Pablo en una expresión sorprendente dirá que Cristo *se convirtió en un espíritu que da vida* (1 Cor 15, 45).

nido como extraño, indigno, blasfemo,... sin Dios. La soledad aparece como desgarró, como expulsión de lo humano, incluso de lo divino pues la palabra religiosa así lo dice. Estamos ante el lugar donde tiene su posibilidad originaria el pecado, donde la soledad última por la que tiene que pasar el ser humano para ser el mismo puede configurarse como sospecha, desesperación y acusación hasta crear un mundo donde la muerte se hace oscuridad absoluta, desamparo y deseo impotente y resentido de apropiación de las fuentes del propio ser. Jesús está así en el lugar de nacimiento del pecado radical: la contradicción que marca la finitud humana y su radicalización en el conflicto humano.

Si bien es cierto que Juan describe este acontecimiento desde la victoria realizada por Jesús, es necesario situar ésta, para comprenderla como tal, en su ámbito histórico: enfrentamiento, rechazo, exclusión, violencia. Estamos en la contradicción misma de la vida: muerte que interrumpe el ser y rechazo que interrumpe la humanidad total. Este espacio es el que va a ser recreado como espacio de gloria, de consumación. Estamos pues en el centro mismo de la experiencia de la redención en cuanto necesidad humana, más allá de la configuración religiosa de la misma. Jesús aparece como el que recorre el itinerario de la existencia humana en su exhuberancia y en su tristeza, en su acogida y su rechazo ante unos discípulos que nuestro texto sitúa frente a ese mismo dinamismo existencial (deben quedarse solos, sin Jesús, y serán odiados por el mundo). Jesús será aquel que se despide de la existencia recibida haciendo de esta despedida un espacio nuevo de vida al reinterpretar este momento genético de lo humano, la apropiación personal de la muerte, sin dejar que ésta se apodere de su horizonte último.

#### b) La palabra primera: “*tened ánimo*”

El hombre, sin embargo, no se deja anonadar fácilmente. Busca recursos de continuo para hacer frente a esta situación y superarla. Existe en él una tensión vital, un impulso de ser que le define. Existe una *confianza* en su acción y en su futuro, un *ánimo* tenso hacia el vivir, convertido en *coraje* en las situaciones más dramáticas, que es innato. Existe una especie de diálogo interno sobre sí en el que el hombre llama continuamente a aquella potencia de vida que le habita y de la que proviene antes de encontrarse consigo mismo y que confía que no puede ni debe abandonarle. Potencia siempre en acto, desmedida, dispuesta a sobrepasar sus límites frente a todo obstáculo. Potencia que marca una referencia a la vida sobreabundante de

Dios mismo como su imagen, que se manifiesta contra los límites en creatividad sobre el mundo recibido. Potencia necesaria y estructuradora de toda acción<sup>15</sup>.

Cuando nos animamos, cuando invitamos al otro a *tener ánimo*, a confiar en sí, a tener coraje (todos estos significados estarían detrás de la expresión que comentamos, *alla zarseite*<sup>16</sup>) el sujeto apelativo no da nada que no se encuentre en aquel al que se dirige más que el recuerdo o la referencia a lo que éste posee. Se invita al otro a redescubrirse en sus propias posibilidades, en el dinamismo que lo constituye y que alguna situación puede haber cegado. El ánimo comunicado entre los hombres es el indicativo del valor y posibilidades intrínsecas del sujeto y, por tanto, la afirmación del otro como tal, el recuerdo del espacio que el otro tiene que habitar y la esperanza de que pueda ser así. Se trata entonces del ofrecimiento de una comunión interesada en la vida del que parece no poder estar en ella. El ánimo no invita a fundamentarse en la palabra dada, sino a hacer de ella una mediación del encuentro consigo mismo donde habita una raíz vital que el mundo no puede dar pero que puede reconocer y hacer eficaz.

Podríamos decir que la referencia al ánimo, al valor, en estas palabras de Jesús que comentamos, aparece como una referencia al aliento de vida que Cristo reconoce habitar en sí y que estaría presente en cada hombre. Llama a retomararlo en esta situación límite que los discípulos han de afrontar (quedarse solos y descubrir en esta muerte su falta de autofundamentación) y parece dejarlos en una tristeza que oscurece las posibilidades inscritas en ellos. Aparecería como una llamada a definirse desde este dinamismo pre-personal que sostiene su identidad personal incluso antes de la palabra de vida que los ha inscrito en el mundo y que ya hemos comentado. Jesús habría actuado de esta forma cuando apoya sus milagros en la fe del suplicante y define su eficacia por esta misma fe de la que él parecería sólo suscitador. Una fe en que la vida recibida podría dar más de sí que lo que es bajo los límites en los que aparece anticipa-

<sup>15</sup> Potencia que puede volverse irreflexivamente loca, como puede verse en las representaciones griegas de la *hibris* humana, o en la *codicia de ser* ante la muerte (Gn 3, 1-6). Enfermedad mortal de la pasión por la vida que consiste en reducirla al pequeño espacio de lo individual nunca sostenible por sí y rehaciéndose como voluntad de dominio sobre todo y sobre todos (los hombres y Dios) con tal de no dejarse anonadar. La vida se torna entonces espacio de violencia y muerte.

<sup>16</sup> Cf. M. Zerwick - M. Grosvenor, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2008.

da la muerte del hombre<sup>17</sup>. En este sentido, podríamos interpretar la afirmación de Jesús como una invitación a la contemplación de aquella realidad primigenia y universal de la vida que se realiza en nosotros hacia sí misma, aliento de vida dado por un fundamento subyacente y autotranscendente, inaccesible objetualmente desde la vida histórica, pero perceptible en ella<sup>18</sup>.

*Tened ánimo, cobrad ánimo* según la interpretación que hacemos. Respirad este movimiento que viene de más allá de vosotros mismos, ésta es la invitación. Se perfila aquí aquella experiencia dibujada en Gn 2, 7 donde el aliento de vida comunicada por Dios configura al hombre como viviente en un sentido especial no dado a ninguna otra criatura. El es el Viviente con conciencia de este aliento compartido de Dios mismo que va reflejarse en el soplo por el que aparece la palabra humana<sup>19</sup>. Los dos crean sentido, el hombre por participación, por la palabra que proviene de la modulación en él de este aliento primigenio. Y esto es lo que hace de él cabeza de la creación y a ella esperar la manifestación de su verdadera realización para consumarse en su mediación (Rom 8, 21).

El ánimo constituye así la interrupción de la fatalidad, una fuerza apenas razonable pero existente que apunta hacia un destino superior al que puede darse el hombre a sí mismo. La inmotivada razón de ser de la vida misma en su impulso hacia sí, el don de sí recibido con la misma existencia en la que actuar y esperar se implican mutuamente. Acción y esperanza se manifiestan como las dos caras del mismo movimiento humano<sup>20</sup>. Ahora bien, este ánimo se agota,

<sup>17</sup> La fe que Jesús pide habitualmente antes de los milagros se sitúa así a mitad de camino entre una fe en el Dios creador que no va a dejar sucumbir a su criatura y la fe en un mediador que parece activar esa fuerza creadora originaria. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983, 176-181: «Llamamiento de Jesús a la fe y la conversión. Fe y milagros».

<sup>18</sup> «Sólo una Vida absoluta portadora en sí de la capacidad de la que nuestra vida se encuentra desprovista en el principio, la de aportarse a sí misma en sí, generándose a sí misma en el proceso de su auto-revelación y bajo la forma de ésta, puede hacer de modo que haya vida en algún lugar y, solamente en él, en esta vida única y absoluta que es la que tiene sola el poder de vivir todas esas vidas que no son vivas sino en ella», en M. Henry, «Encarnación», *Communio* 2 (2002) 230. Este autor, más allá de las matizaciones que haya que hacerle, ha desarrollado este tema con una hondura que debe ser tenida en cuenta en la aproximación al sentido de la vida humana y a la relación de Cristo con ella.

<sup>19</sup> Cf. A. Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 59-60.

<sup>20</sup> «No es exagerar si hablamos para este instante de cómo la humanidad se funda en esperanza absoluta, fe que se lanza sin guía de ciencia y, por cierto

por más que se empeñe, incluso pecaminosamente, en sostener la existencia, como bien sabe el salmista (Sal 90, 5-6). El mismo aliento se convierte en soplo fugaz, bíblicamente Abel es la figura que lo indica<sup>21</sup>. Se trata de un ánimo impulsado hacia un espacio aún vacío de nosotros mismos y venido a sí desde un espacio vacío de nuestro propio poder.

Por eso, este ánimo podría comprenderse como habitado en su interior, o por decirlo de otra forma, el hombre que vive de este ánimo podría reconocerse fundado en un promesa de consumación de vida que proviene de su más hondo interior. Afirmación de fe que es invitada a despertar al contacto mismo con lo aparentemente menos espiritual: la carne que quiere vivir.

El ánimo al que llama Jesús parecería no ser sino una invitación a fundamentar la vida en esa presencia raíz que es el don de Dios reverso de la propia presencia del hombre ante sí mismo, don que sin coincidir con él le define como participe *in fieri* de su misma Vida eterna. El primigenio don de sí recibido por el hombre aparece en la fe (no sólo cristiana) marcado por la propia plenitud de sí vivida como esperanza resistente. Una lógica que la madre de los mártires macabeos vio con claridad convirtiéndose textualmente no sólo en referente de Dios como creador *de la nada*, sino de Dios en su desig-nio de una creación habitada por su propia consumación, descrita como resurrección de entre los muertos o imposibilidad de la muerte para anular la vida que Dios sostiene (2 Mac 7, 20-29).

### c) El plural: el ánimo común

Estas palabras que venimos comentando están pronunciadas además en plural. Las dirige Jesús a cada uno en cuanto forma parte de un sujeto plural, comunitario, las dirige a los discípulos. La experiencia cristiana de la salvación, por tanto, va a configurarse como percepción de que la vida que habita a cada uno es vida común. La vida en su movimiento hacia sí no se realiza por tanto en mónadas

---

y capitalmente, amor en lucha con la muerte, con el sinsentido, con el mal. Pero debemos añadir que se trata de una esperanza absoluta y precaria", en M. García Baró, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca 2007, 111.

<sup>21</sup> "Del nombre de Abel (*hebel*) no se da explicación quizá porque el significado de la palabra hebrea, *soplo de viento*, sugiere ya la naturaleza transitoria de la vida de Abel", en H. Maly, *Génesis*, en *Comentario Bíblico san Jerónimo I. AT I*, Cristiandad, Madrid 1971, 75.

solitarias, sino en el cruce de la expresión plural y armónica de su manifestación creatural. Se trata de una vida de núcleo pluricéntrico.

La reunión continua de Jesús en torno a él convocando al pueblo en el contexto de la alianza de Dios<sup>22</sup> o la configuración de acciones donde todos están interpelados en su mutua relación<sup>23</sup> apuntan a una comunión futura inscrita por el designio de Dios en la vida humana desde el inicio. Por eso, la palabra de Jesús no es excluyente, más aún su ánimo es plural, se realiza en común, como por otra parte es perceptible finalmente en los relatos de resurrección en los que el envío intradiscipular y el envío al mundo suscitan un impulso hacia la comunión sin posible interrupción hasta la apertura de la ciudad santa con hombres de toda raza, pueblo y nación (como afirmará en esta tradición el libro del Apocalipsis 5, 9-10). No hay salvación, por tanto, sino en el mismo camino de la vida que debe superar su contradicción entre el hacerse de unos en otros y su anularse en la acción de unos sobre otros. La salvación aparece pues como comunión de vida *in fieri*.

Algo más habremos de decir sobre esta pequeña expresión *Tened ánimo*, pero sólo al final, después de las siguientes reflexiones.

#### d) Jesús sujeto del ánimo. Acontecimiento de la palabra

Las palabras de ánimo, aquella apelación a que aparezca la fuerza de la vida en el otro constituye una constante en el lenguaje humano que llama (en una u otra forma lingüística) a recuperar la posición de sujeto humano dueño de sí ante las contradicciones que inscribe la vida en su temporalidad y en los conflictos de las relaciones humanas. En este sentido, esta palabra continúa la acción de Dios sobre el hombre en su llamada a la existencia, ahora desde el interior de su propia historia. Sin embargo, en las relaciones humanas estas palabras parecen marcadas por una impotencia última ya que no pueden hacer realidad lo que pronuncian por el simple hecho de desearlo o pedirlo en la enunciación, algo que es propio de la palabra divina,

<sup>22</sup> Cf. G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 15-38: «Jesús e Israel».

<sup>23</sup> Los que reciben los gestos de Jesús de manera directa y los que parecen situados como espectadores que son integrados en el acontecimiento como sujetos afectados por la misma acción. Baste recordar, a modo de ejemplo, la curación de la hemorroisa, el perdón de la mujer en casa de Simón o la curación del ciego de nacimiento.



como deja constancia el relato sacerdotal de la creación (*dijo Dios... y así fue...*, Gn 1, 1ss). De esta manera, aparece la distancia entre el ser humano y su misma humanidad plena que no puede darse a sí mismo. Los que dan la vida no consiguen animarla interiormente con el fundamento que desearían, algo que la interpretación creyente afirma de la capacidad creadora de Dios (creación como descripción de la fundamentación continua de lo real por parte de Dios, *creatio continua*).

Es significativo, en este sentido, como presenta el evangelista Juan la vida activa de Jesús. En él el ánimo aparece inscrito como vida permanentemente dueña de sí en todo momento. Jesús aparece como un cuerpo de Vida subsistente que genera vida (*Yo soy la vida*, Jn 14, 6; *tengo poder para darla y para recobrarla de nuevo*, 10, 18). Detengámonos un momento en esta idea.

En el evangelio de Juan, Jesús aparece como poseedor de una vida suscitada de continuo por el Padre, dependiente por tanto de Él, pero arraigada de tal forma en su mismo ser que le constituye haciéndole dueño de su propia existencia y de manera continua, eso sí en cuanto existencia filial. Su conciencia filial, su ser dado a sí mismo del todo por parte del Padre, es a la vez conciencia de cumplimiento de su vida en *la hora* (*¡si he llegado a esta hora para esto! Padre glorifica tu nombre*, 12, 27d-28a). Así su ser, en cuanto aparece ante sí como recibido, es fundamento de esperanza, de futuro. La acción humana en Cristo aparece configurada por una esperanza de gloria, de consumación, al inscribirse en la conciencia de actuar sobre un movimiento generativo que constituye de antemano su mismo ser y que se le hace presente como promesa. Por eso, Jesús aparece con una vitalidad inagotable, inmune al desaliento, incluso en su confrontación con la muerte, contradicción suprema del hombre. En este sentido, su palabra de ánimo refleja la constitución de su propio ser (vivificado filialmente por el Padre) que se hace testigo de la posibilidad verdadera de vivir sin muerte o sin que la muerte domine la propia autocomprensión desalentando la existencia.

Cuando Cristo se despidе de los suyos en Juan manifiesta el cumplimiento de su vida como victoria de la acción misma de Dios y de su designio, en cuanto que su cuerpo histórico, su humanidad concreta, símbolo de toda carne marcada por la muerte, aparece animada hasta sostenerse erguida en la contradicción de la muerte. Por eso conviene a los discípulos que se vaya para que sea vencida toda tristeza en la contemplación de este irse particular (*así tiene que ser elevado el Hijo del Hombre para que todo el que cree en Él tenga vida eterna*, Jn 3, 14-15; *Cuando hayáis elevado al Hijo del hombre*,

entonces, *sabréis que yo soy*, Jn 8, 27). Una paradoja comprensible sólo en la perspectiva de la existencia del ser de Cristo en la eterna donación de ser del Padre mismo. Su aceptar la muerte no es sino el reverso de su absoluta afirmación del Padre como garante de su vida, es decir, como Padre. El Cristo que habla es aquel en quien coinciden Hijo eterno, Jesús histórico y Cristo resucitado. En Cristo filiación y resurrección coinciden y tienen su momento de revelación plena en la aceptación de la muerte de Jesús, según el evangelista Juan. Habla pues la *humanidad consumada*, la pensada en el desigmo de Dios y realizada ahora en la historia dirigiéndose a la *humanidad en camino*, y lo hace desde su propio movimiento recorrido y consumado por el Hijo.

La carta a los Hebreos recoge esta perspectiva desde su lado más dramático afirmando en 12, 1-3: *Cristo soportó esta contradicción para que no desfallezcan los suyos faltos de ánimo*. Dos elementos se apuntan en estos versículos como básicos en nuestra perspectiva. El primero es la vivencia en Jesús de la diástasis histórica de lo humano mortal. Ésta remite a un vacío de ser (la muerte) como contexto de autointerpretación que necesita ser vivido desde una fe en que en el propio ser está la referencia a la esperanza, pues éste aparece como don primigenio animado desde antes de sí mismo y, por tanto, fundado en un previo deseo activo y eficaz de vida. Esta es la forma activa de soportar la contradicción que realiza Cristo<sup>24</sup>. Su relación al origen, al Padre, es la fuente de su esperanza en el futuro. El segundo muestra como esta contradicción está configurada por un conflicto humano: la cruz impuesta por los pecadores. Aquí la vivencia de Jesús se configura en una acción sobrepujante que es el perdón que alienta a la humanidad en la necesaria y posible reconciliación. La muerte de Jesús en el contexto del rechazo y del odio en fe y perdón, termina por definir la contradicción humana no como una vía muerta, como un camino sin salida, sino como un espacio recreado y abierto por la vivencia de la filiación y la proexistencia de Jesús, ambas intrínsecamente unidas.

Por eso, esta palabra de Cristo, *tened ánimo*, en el contexto de su filiación, tal y como es propuesta por Juan, podría mostrarse como el correlato de la enseñanza de la oración del Padrenuestro en los

<sup>24</sup> Se trata del último de una larga lista de testigos que no vieron en la historia lo que prometía su fe manteniéndose, sin embargo, fieles. *Alabados por su fe no obtuvieron la realización de la promesa* (11, 39) que debía ser adquirido por aquel *(el pionero y perfeccionador en la fe, 12, 2)* a quien prefiguraban en su esperanza, y con el que se acercan los creyentes a la Jerusalén celeste (12, 22).

sinópticos donde Jesús enseña a los suyos a situarse en el espacio de su propia filiación para esperar y vivir la llegada del Reino, la comunión humana y la victoria sobre el mal. En él, en Jesús, la filiación queda reconocida y activada históricamente como espacio de vivificación permanente frente a toda contradicción. En el versículo 32a, justo antes de las palabras que comentamos, aparece esta idea al invitar Jesús a estar *junto a él*, encontrando así la paz. Su vivencia de la contradicción humana hace que ésta quede definida para todo ser humano como espacio donde encontrar su verdad final (la filiación) y como espacio concreto desde el que aprender a realizarla (la donación proexistente). En él la palabra de aliento es su propia carne, testimonio de esperanza en medio de la muerte histórica. Por eso ya no hay espacios muertos en la creación, espacios de irredención. Creer en el contexto del diálogo con Cristo, es alcanzar a sospechar que nada y nadie está perdido y vivir de esta afirmación en su tensión y dramaticidad histórica: *para que no desfallezcáis faltos de ánimo*<sup>25</sup>. La fe es así el indicador propio de la experiencia salvífica.

Habría que detenerse aquí en el concepto, central en la visión cristiana de la salvación, de representación (o sustitución)<sup>26</sup>. El desarrollo de la argumentación creemos que manifiesta como esta representación supone fundamentalmente la realización plena de lo humano ante la humanidad ofreciendo un espacio de reinterpretación genética. Sin Cristo las posibilidades de lo humano, su impulso originario no se percibe ni se realiza, en él se revela en su realización y se imprime en la historia como mediación originaria de lo humano, algo de lo que Juan dejará constancia con la expresión densa *este es el hombre*, en medio de su anonadamiento (19, 5). Es él quien libera lo humano haciendo que el hombre pueda realizar la vida humana plena: la filiación.

Por tanto, la palabra pronunciada por Cristo coincide con su propio ser en cuanto humanidad realizada en la filiación. Y esta palabra, en su propia corporalidad, se hace así intérprete último de la

<sup>25</sup> F. Manzi comentando el texto de Hebreos 12, 1-3, afirma: “Jesús *causa* la salvación (cf. 2, 10; 7, 25) de *todos los que le obedecen* (5, 9), porque los hace partícipes de sí mismo (cf. 3, 14) y de la dinámica de *perfeccionamiento* existencial, realizada en él gracias al sacrificio de consagración sacerdotal de su pasión (cf. 2, 10; 5, 7-8; 13, 12) y de su muerte en cruz”, en *Carta a los Hebreos, Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 183.

<sup>26</sup> Cf. O. González de Cardedal, «La soteriología contemporánea», en *Salmanticensis* 36/3 (1989) 301-5 y *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 525-8: «La categoría de ‘solidaridad-representación vicaria-sustitución’ (*Stellvertretung*) y la inclusión de la humanidad en Cristo».

realidad del mundo, remitiendo a la originaria pronunciación de la creación por Dios Padre en el Hijo, que ahora se realiza definitivamente en el interior de la historia. Cristo así es él mismo la Palabra de Dios sobre el mundo, la Palabra de Dios que define el designio de la creación en origen y destino, la Palabra que en su encarnación, sometimiento a la contradicción de lo distinto de Dios, y habitándole filialmente termina de crear el mundo insertándolo en la misma vida divina. Pero debemos explicitar esto de forma más concreta aún.

e) La victoria sobre el mundo: ¿qué mundo?, ¿qué victoria?

Juan sitúa esta victoria en los labios de Jesús antes de que se realice en *la hora*. La eficacia de esta victoria aparece activa narrativamente ya en el desarrollo de la historia de Jesús. Esto significa que existe algún elemento en ella que va a marcar el dinamismo que a su tiempo, en su *hora*, manifieste la verdad completamente realizada del designio de Dios para el hombre y el mundo, y que permite a Juan hablar así. Este elemento está ya activo en Jesús en el desarrollo de su existencia y este hecho nos permite hablar de salvación en las condiciones de irredención históricamente activas, que ante la vida de Cristo manifiestan su impotencia<sup>27</sup>. Acercémonos a esta idea a través de las dos palabras que configuran la segunda parte de la afirmación de Jesús que estamos comentando.

La palabra *mundo* tiene en el evangelio de Juan múltiples significados: mundo físico material, universo-cosmos, humanidad o, como es el caso de la frase que nos ocupa, humanidad estructurada en oposición al designio divino. Se trata de la descripción de la humanidad esclavizada, arrancada existencialmente de su designio y retenida en su propia acción sometida a la mentira y a la violencia. Es necesario relacionar por tanto este concepto con el símbolo de Satan, *mentiroso y homicida desde el comienzo* (8, 44) y *príncipe de este mundo* (12, 31; 14, 30; 16, 11). Podríamos afirmar que la contradicción humana, la diástasis a la que debe enfrentarse el hombre (estar separado de su plenitud y no poder alcanzar por sí su identidad última,

<sup>27</sup> Esto aparece desarrollado en Juan a través de la descripción de la impotencia de los que rodean a Jesús para determinar la historia contra el designio divino. En Pablo, por otra parte y en referencia ahora a la experiencia creyente, van a describirse todos los poderes y señoríos de la realidad creada, incluso la muerte, como faltos de potencia para someter la vida y la libertad del que es sostenido por el Espíritu de Cristo.

a esto nos referimos cuando afirmamos la imposibilidad de superar la mortalidad desde sí mismo) ha hecho, en un misterioso equívoco, que desconfíe del don originario que supone su propio ser como un todo dado e introduzca el engaño, la enemistad con todo aquello que apunte a esta contradicción: el enemigo aparecerá para siempre con el rostro de Dios y del otro, o de ambos. La sospecha, la mentira, la rivalidad y el odio colapsan entonces el movimiento del designio divino. Este es el mundo en el que se inscribe Jesús y donde aparece atravesado interiormente por la tentación, descrita en los sinópticos como rechazo de todo límite en el deseo, y en Juan como sometimiento a la gloria que los hombres se dan desde sí mismos y entre ellos. Éste es el mundo que ha vencido al hombre y que le encierra en una percepción mortal que impide percibir la marca del don y de la vida (de Dios y de los otros) en el propio ser y queda definido por la codicia hacia la vida como forma de autofundamentación<sup>28</sup>.

Éste es el lugar desde el que se habla de *victoria*. La muerte aparece no sólo como referencia final en cuanto acontecimiento físico que se dará en su momento, sino que se manifiesta como quicio interpretativo del hombre sometiéndole a una percepción de sí mismo encerrada en su no-ser-por-sí y en un deseo imposible de sobrepasarse desde sí. La angustia, el resentimiento y la envidia serán la forma en que el hombre se experimente al quedar cegada toda percepción de su ser como don recibido marcado con una promesa de plenitud por participación.

Por tanto, la victoria sí es verdadera sólo puede realizarse totalmente frente al límite biológico último, se adelanta sin embargo en la existencia de Jesús al no dejar que su propia humanidad quede definida por el engaño de la irreferibilidad a la que somete la muerte y, por tanto, la separación del origen y el futuro de su vida y de su acción (vocación). Se supera entonces la mentira que somete el mundo y que afirma que más allá de sí el sí mismo está deshabitado o quiere ser robado, mostrándose en Cristo a través de su misma existencia remitida al Padre como habitado por el deseo mismo de Dios de comunicarse, un deseo que le define como generador, creador de lo distinto en lo que se complace. Por otra parte, esto permite al hombre una libertad no sólo frente a los otros, sino una libertad de sí mismo que hace que no busque afirmarse por encima de todo, haciendo de

<sup>28</sup> Hemos intentado aproximarnos a este movimiento de oscurecimiento del designio divino de Dios en el hombre y su apertura en Cristo a través de una lectura global de la historia de la salvación en F. García, *La humanidad re-encontrada en Cristo*, Publicaciones UPSA, Salamanca 2006.

los otros rivales y enemigos, y pueda entregarse a ellos como fuente de vida (*nadie me quita la vida yo la doy voluntariamente*, Jn 10, 18). La proexistencia está por tanto arraigada en la filiación, y sólo desde ésta se vence la fuerza del pecado al desactivarlo en su razón de ser, la sospecha del hombre viejo que permite que se introduzca la mentira sobre Dios y sobre la vida. La victoria de Jesús es una victoria sobre la muerte en su misma presencia omniabarcante, en el lugar donde ésta se hace con todo el espacio, físico e interpretativo. Es una victoria realizada en el movimiento existencial de la carne de Cristo (su existencia histórica) que en la muerte queda sellada en su cumplimiento. *Está cumplido*, dirá como últimas palabras Jesús en la perspectiva joánica (19, 30).

#### f) El sujeto de la victoria: Yo he vencido

Hemos de volver de nuevo sobre el sujeto de la afirmación ahora considerado como sujeto de la victoria. Ya dijimos que esta polaridad aparece en la frase en forma distinta a la de cualquier otro que la pronuncie ya que existe una identificación entre la afirmación del sentido de la vida y, en ella, a una existencia activa y confiada, y su realización en forma consumada. Es decir, la victoria no es consecución de una realidad externa a su propio ser, sino la consumación plena de éste en la historia. Esta identidad que renueva la humanidad situando en su interior su realización plena es lo que nos va a ocupar los siguientes párrafos.

Los textos neotestamentarios dejan constancia de la identidad de Jesús de muchas formas<sup>29</sup>. Entre ellas el evangelio de Juan utiliza el pronombre enfático yo con una extensión inusitada<sup>30</sup>. Este yo manifiesta una radicación en la vida no solo en cuanto expresión histórica mortal de un sujeto finito, sino en cuanto subsistencia de sí frente al movimiento histórico que, por otra parte, es su espacio propio, su carne. Tal es así que Juan va a llegar a poner en boca de Jesús la afirmación *yo soy la vida* (14, 6) y a hacer que se ofrezca a sí mismo como lugar de subsistencia vital y fecunda de toda vida: *yo soy la vida y vosotros los sarmientos* (15,4-5). Aparece descrito, en esta forma joánica de expresión, una identificación de Jesús con Dios al

<sup>29</sup> Cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I-II*, San Paolo, Cinesillo Balsamo 1996-1999.

<sup>30</sup> J. Guillet, *Jesucristo...*, 5-9: «El Jesús de Juan y el Jesús de los sinópticos»; y 39-41: «El contenido de los yo soy».

mostrarse con sus mismas cualificaciones (subsistencia, espacio sustantivo de fecundidad vital, objeto de fe...). Por otra parte, este yo que se afirma y que se remite a Dios como origen último, es definido como Palabra y como Hijo. Palabra que no se pronuncia a sí misma sino que nace de la entraña inaccesible de Dios (*estaba junto a Dios y era Dios*, Jn 1, 1) pronunciando su ser interno (*hablo de lo que he contemplado estando en el Padre*, Jn 8, 38)<sup>31</sup> y por tanto es Palabra de Dios en sí, el lugar propio donde este se autocomunica. La filiación remite a la recepción originaria del ser que le sostiene en una relación generativa permanente. Esta doble dimensión, que se realiza en la historia con todas sus determinaciones de concreción y limitación (como dejan bien claro los evangelios sinópticos), determina la lógica de la existencia humana de Jesús. El mundo llega en él a su plenitud precisamente porque en él se realiza creaturalmente un movimiento de vida eterno que ahora se introduce en la historia. La fe confiesa así que esta historia se supera en su contradicción mortal porque ha sido habitada por la misma forma de la vida divina que la introduce en su movimiento relacional (Col 1, 15-20, creación en Cristo-redención en Cristo)<sup>32</sup>. Por eso, el designio humano no es otro que el de reproducir la imagen del Hijo (Rom 8, 28-30), pues en él la creación alcanza a salir de los dolores de parto y encontrarse consigo misma en su pasado radical, el don originario de Dios que nunca supo ver sin la mediación mortal del pecado, y en su futuro prometido oscurecido igualmente por la potencia interpretativa de este mismo pecado, que no es sino el ensimismamiento que produce *de facto* la condición mortal del ser creado<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Mateo lo afirma de forma radical en el dicho de 11, 27 (tb. Lc 10, 22): *Todo me lo ha encomendado mi Padre: nadie conoce al Hijo sino el Padre; nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo decida revelárselo*. Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo II*, Sígueme, Salamanca 2001, 281-5.

<sup>32</sup> Es significativo que en el encabezamiento de este himno primitivo, en el marco intencional, se señale la fortaleza frente a toda prueba como uno de los objetivos de la contemplación del acontecimiento, elemento que ya hemos comentado haciendo referencia al texto de Hebreos. Por otra parte, quizá nadie entre los teólogos modernos haya reflexionado y expresado con más hondura y tino que K. Rahner este acontecimiento al que nos referimos que es la situación salvífica *originaria eternamente* y *originante históricamente* que suscita Cristo con su encarnación. Cf. A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Publicaciones UPCo, Madrid 2004.

<sup>33</sup> Una reflexión en la misma línea, pero en relación a la experiencia del nacimiento como aceptación originaria de la dependencia que se ha truncado en la historia y se ha realizado salvíficamente en la realización de la filiación en

Hemos de hacer aquí un pequeño apunte necesario. Este movimiento humano de Jesús aparece determinado por la presencia del Espíritu Santo en él. Este Espíritu es el que le hace testigo de la verdad de lo humano, *la verdad que procede del Padre* (Jn 15, 26c), *la verdad completa* (Jn 16, 13). Esto, que aparece en el evangelio como acción futura del Espíritu sobre los discípulos, acontece de manera plena en Jesús. Es su mismo Espíritu el que va a derramar sobre los discípulos, el Espíritu que le ha constituido en su carne histórica como verdad definitiva del mundo y de Dios al sostenerlo en su filiación. Este Espíritu que, en las palabras de Pablo ya citadas, hará de Jesús el *nuevo Adán, espíritu que da vida* (1Cor 15, 45) precisamente en la historia. En Jesús, el movimiento de la carne de la historia y el movimiento del Espíritu que la suscita en la mediación de la Palabra de Dios se consuma en la identidad total del Hijo encarnado. Esto es lo que hace de él único mediador universal (1Tim 2, 5) y cualquier reducción teológica en este ámbito reduce la amplitud salvífica dada por Dios y testimoniada por la Iglesia<sup>34</sup>.

Como vemos, la victoria se realiza como acontecimiento de autocomprensión y autorrealización existencial de Jesús ante y desde le Padre. La salvación no se da en los gestos, ni en las acciones, ni en las palabras, sino en el mismo acontecimiento de humanidad que es Jesús de Nazaret como Hijo de Dios encarnado (Jn 1, 10-14). En este sentido, la salvación, la victoria, es Jesús mismo como acontecimiento de religación absoluta entre Dios y el hombre, y como acontecimiento de donación igualmente absoluta del ser recibido para bien de los hombres. Lejos estamos de una salvación como doctrina o gnosis, o como moral o actividad humana. La salvación es esta persona que ofrece con su ser un nuevo espacio interpretativo de vida en el mundo abriendo eficazmente las posibilidades dadas a éste en su designio originario. Por tanto, sólo en la relación personal con él se realiza la vida en plenitud. Esto es lo que el evangelista Juan ha querido poner de relieve a través de la configuración narrativa de la vida de Jesús, que describe como ya habitada desde el inicio por esta potencia de vida no sometida a la muerte y vivificadora de todo el espacio que se somete a su presencia (*Yo soy el camino*, 14, 6). Si se pierde esta dimensión al narrar su vida, ésta se desfonda y

---

la historia carnal del Hijo, la han realizado F. Manzi y C. G. Pagazzi en *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.

<sup>34</sup> "Sólo puede ser mediador histórico de nuestra última plenitud quien es mediador metafísico de nuestra existencia", en O. González de Cardedal, *Cristología...*, 509.



se diluye entre el común de los mortales, contando con que en este común siempre se dejan ver personajes excepcionales, pero que no abren ninguna puerta de plenitud de vida, de consumación. Por eso, la confesión de *Jesús* como *Hijo de Dios*, cuando se mantiene en su polaridad irreductible (Jesús-Hijo) pero acontecida en una misma persona, es una afirmación en sí misma soteriológica (aunque bien pueden derivar dejada en manos de la sola especulación hacia concepciones anodinas soteriológicamente).

g) La forma del ánimo: La hospitalidad absoluta de Dios

Hemos visto quién es este *yo* que pronuncia la afirmación de la salvación, pero necesitamos detenernos por un momento en la forma de vida de este *yo*, en su historia, pues es en ella donde la salvación o la victoria que él ha consumado se ha mostrado prolépticamente en medio de un mundo aún sometido al peso de la muerte y del pecado que todavía hemos de habitar como peregrinos.

Partamos de una afirmación sostenida por Jesús en los versículos previos al que comentamos. Justo en el momento de la confesión de fe de los discípulos realizada en forma de comprensión de la verdad afirmada por Jesús (v. 29-30) éste les advierte de su futura dispersión y abandono (v. 31). Aparece en estos versículos la conciencia de Jesús de la debilidad humana, de su fragilidad para sostenerse en el lugar de la verdad y de la vida cuando esta es contradicha por la muerte en cualquier de sus manifestaciones. Sin embargo, en este contexto se afirma indirectamente que Jesús seguirá ofreciéndose, aún así, como lugar de comunión salvífica: *Os he dicho esto para que unidos a mí halléis paz* (v. 33a), primera parte de nuestro versículo. La amistad de Jesús y su fidelidad en ella aparecen aquí como una renovación de la amistad *pre-eventum*, y por tanto como manifestación de una acogida incondicional<sup>35</sup>. Se revela pues el existencial de gracia incondicional que habita el designio de Dios, tal y como es expresado en la vida de Jesús que lo actualiza definitivamente en la historia. La vida de Jesús, sobre todo en el espacio de su rechazo o abandono concreto, se hace revelación de la reconciliación ofrecida siempre por Dios<sup>36</sup>. Jesús que vive la paternidad originaria y defini-

<sup>35</sup> El abandono y la traición aparecen subsumidos en una amistad que no se deja interrumpir por este hecho que se va a dar. En los sinópticos tenemos la misma afirmación a través de un esquema más narrativo (Mc 14, 27-28 y par.).

<sup>36</sup> Pablo expresará esto mismo en Rom 3, 23-26.

toria de Dios en cuanto generadora de su mismo ser (*no estoy sólo* –aunque me abandonéis– *porque el Padre está conmigo*, v. 32b) configura un lugar donde el Padre aparece inscrito en la historia en sus trazos verdaderos y manifiesta así una verdad ante la que el hombre puede realizarse verdaderamente. La reconciliación es posible porque es borrada en la acción de Cristo la imagen falsa de Dios y del hombre como enemigos. Sólo así los hombres pueden actuar históricamente en el impulso que constituye su ser, no interrumpiéndose o desviándose éste por un falso camino.

Ahora bien esta hospitalidad mantenida por Cristo en el límite del abandono o del rechazo de la oferta salvífica de Dios no es sino la expresión radical de una hospitalidad originaria. El perdón simplemente lleva al límite el don sin crear nada que no se hubiera querido entregar de antemano. Esta hospitalidad originaria ha sido manifestada por Cristo en su acogida indiscriminada del hombre, fundamentalmente a través de las comidas<sup>37</sup>. La importancia en la mesa de Jesús de los pequeños, los pobres y los marginados por su pecado es aquí remarcable pues enfrenta a la sociedad a su propio pecado no desde la acusación, sino desde la invitación a compartir la mesa común de la salvación. Así, tanto las comidas de Jesús como su cruz, actuada en la última cena en su significado básico, se convierten en juicio de gracia de Dios para el mundo. Juicio que pide conversión, pero que nace de un deseo originario y gratuito de vida para todos. La hospitalidad divina suscita ella misma lo distinto y se complace en ello, creando espacio en sí para lo otro y soportando su afirmación incluso cuando ésta se realiza en una historia de confrontación.

Esta hospitalidad aparece así con una forma que podríamos pensar excesiva e inaceptable teológicamente pues manifiesta la apertura radical de la vida de Dios que se expone al fracaso si no es aceptada por todos y cada uno.

Esta acción de Jesús de acogida gratuita suscitará una experiencia salvífica no vinculada a un lugar previo (raza, género, religión –en su sentido ritual–), sino que se manifestará como apertura ilimitada de la existencia desde la situación concreta en que ésta viva. En este sentido, aparece como movimiento de Dios hacia el hombre y no sólo como aceptación y acogida de un movimiento de éste hacia Dios. Es por eso irreducible al espacio religioso configurándose como experiencia de recuperación y esperanza de plenificación de

<sup>37</sup> Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús...*, 181-98: «Relación liberadora de Jesús con los hombres: Comuni3n con Jesús».

la vida en su componente genérico, sobre todo donde ésta ha perdido su reconocimiento como vida amable, digna, valiosa a los ojos de los hombres y, a través de la marca que estos imprimen en el mundo, a los ojos mismos del Dios que se percibe desde ellos. De esta manera, la salvación que Jesús ofrece en su mesa, en el contacto corporal con los enfermos, en el diálogo con las mujeres... supera el hecho momentáneo abriendo a una experiencia de gozo y futuro absoluto, una bienaventuranza escondida e ilógica a los ojos del mundo marcado por la muerte y el pecado, pero real en quien recibe la visita de esta 'hospitalidad divina que llega'. La hospitalidad se convierte así, en este mundo sometido a la división, en pro-vocación de comunión y fraternidad. No hay, decíamos, salvación sin los otros, pero esto es especialmente difícil de asumir para los ricos pues los otros son siempre los que necesitan para vivir la desposesión generosa de los bienes de estos (Mc 10, 23-27) y de la justificación teórica de sus sistemas de organización política, económica y social que los genera. Y también para los justos que tienden a reducir a Dios a su propio orden de auto-exaltación moral o religiosa (Lc 7, 36-50) separándose de los pecadores. La experiencia de salvación parece reservada entonces sólo a los sencillos (Mt 11, 25).

Un carácter importante de esta hospitalidad es su carácter históricamente oneroso. El hombre que ha recibido la hospitalidad misma de Dios al haber recibido un espacio de ser (creación y humanidad propia) como participación en una existencia que sólo pertenece propiamente a Dios, no ha sido capaz de organizarse desde este principio: acoger, hacer sitio, definirse en la mutua relación y complacerse en ello. Son bien conocidas en este sentido las historias bíblicas de hermanos en relación con la primogenitura como tipo de lo humano<sup>38</sup>. Esto supone que Dios ha sido eliminado como fundamento metahistórico, no sólo del ser sino sobre todo de su forma, y re-incorporado al mundo como defensa de la propia posición intrahistórica del hombre. O lo que es lo mismo, el hombre ha proyectado su imagen sobre Dios al no acogerse el mismo como imagen de Dios. Estamos en la idolatría en su sentido más propio. Esta idolatría, siempre violenta, ha definido a Dios proyectando sobre Él la codicia y la violencia que enfrenta a los hombres en su intento de aferrarse y dominar la vida por sí mismos. Jesús va a recomponer esta imagen al

<sup>38</sup> Caín y Abel, Esaú y Jacob, José y los otros once, hasta llegar a aquellos que acuden a Jesús para que justifique sus deseos en el reparto de la herencia. Cf. por ejemplo L. Alonso-Shöckel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1997.

vivir para que los otros vivan y no para afirmarse en su ser a su costa. Ahora bien, esto contradice el movimiento propio de lo humano y deja al hombre que entra en esta dinámica ante el vértigo de tener que recibirse, vértigo que el hombre sólo sabría superar por apropiación de lo circundante. Quien ha adquirido poder tiene la sensación, siempre engañosa de sostenerse en su propio ser, y funda su vida en la defensa de esta realidad que le da seguridad y que se hace fuente de afirmación sobre los demás y habitualmente a costa de ellos. La idolatría del dinero, ampliamente descrita en los textos bíblicos, es el ejemplo quizá más claro.

Pues bien, este Dios, que en Jesús invita a una confianza fundante en el don de sí para que exista la vida en plenitud (vida toda y de todos, Mt 5, 45), va a ser rechazado por los que no quieren/no saben<sup>39</sup> salir de sí mismos y, de esta manera, va a ser expulsado ahora en su manifestación histórica definitiva dada en este hombre, en Cristo. La cruz aparece como el fruto de la exposición de la verdad de Dios en el poder único de su verdad de amor frente a la mentira humana en su capacidad trágica de anular históricamente esta verdad. Se historiza entonces el acontecimiento original descrito en el relato mítico del pecado en Gn 3, donde Dios es expulsado por el hombre del centro del paraíso al querer apropiarse éste de la posición generadora de vida de Dios mismo en su fundamento.

La no-violencia que es la forma del amor como generación y comunión de vida va a enfrentarse a la violencia como forma propia de la mentira, del rechazo a vivir del don en la sencillez simple de la comunión a-apropiativa. Es precisamente así como se revelará la mentira histórica de la autointerpretación humana del pecado, en cuanto que ésta se manifiesta como configuradora de un mundo encerrado en su mortalidad (Rom 5, 12). De esta manera queda exhibida como impotente para ir más allá de la apropiación de un poco más de vida siempre a costa de la violencia, sin poder abrir la fuente de la vida total (Col 2, 14-15). En este sentido la entrega confiada de Jesús al Padre y en su mantenimiento de la no-violencia de su verdad de amor por todos en las condiciones de contradicción con el mundo es el núcleo del sacrificio redentor en cuanto revelación de Dios que accede al mundo en su verdad y puede entonces actuar eficazmente en relación con la libertad humana ahora ya enfrentada a su mayor

<sup>39</sup> ¿Quién puede resolver del todo el *mysterium iniquitatis*? ¿quién en presencia del pecado puede desenredar estos verbos: querer, saber, poder salir de su dominio?

posibilidad. Dios queda engendrado en la historia mostrando como había sido ocultado tras la máscara idolátrica que le había impuesto la acción humana. Aparece por tanto la novedad absoluta en la historia, novedad de reconciliación nunca antes ofrecida, abierta para siempre en Cristo (2 Cor 5, 17-21).

El dolor asumido por Cristo como espacio de perseverancia de Dios en su relación originaria con los hombres es la manifestación creadora del perdón en la historia. Una historia de desplantes, agresiones, abandonos con sujetos y circunstancias concretas que, sin embargo, definen frente a él la mentira aún activa que tiene sometido a lo humano universal, pero ya sin posibilidad de ser escondida en su realidad última<sup>40</sup>.

Este acontecimiento configura la humanidad resucitada de Cristo a través del cual Dios se relaciona con la historia ya para siempre. Las llagas de Cristo resucitado pueden así ser leídas como señal de su intercesión eterna desde la cruz (1 Jn 2, 1-2). En este sentido, intercesión no significa intercesiones sucesivas, sino la configuración eterna de una forma de relación de Dios con el mundo que pasa por la mediación de la entrega de su Hijo realizada históricamente como muerte fiel en la filiación y en la proexistencia, y por el juicio de gracia con el que, desde ella, el mundo es juzgado. Es ya sólo en la mediación de este acontecimiento que constituye la vida del Hijo en la historia hasta la cruz, como la gracia de Dios sale de sí y se ofrece en el mundo renovándolo.

#### h) Una vez más el ánimo dado: el don del Espíritu

La situación narrativa del discurso de despedida en el que se sitúa el versículo comentado aparece paralelo a la presentación de la acción de Jesús resucitado en medio de sus discípulos en Jn 20, 19-23. Allí la palabra de victoria coincide totalmente con la misma visibilidad de su cuerpo transfigurado definitivamente, superada ya

<sup>40</sup> Últimamente algunos teólogos han puesto de relieve la importancia de considerar esta historia concreta para no crear una ideología en torno a la cruz que proyectara nuestras violencias sobre Dios y nos sometiera a una espiritualidad que integrara la autoagresión desde una falsa ascética. Si esto es necesario lo es también reconocer los dinamismos de universalidad que conlleva esa cruz histórica en la doble dimensión universalidad del pecado y conciencia de lucha contra él de Jesús al afrontar la situación, si no se quiere desfondar soteriológicamente las afirmaciones sobre Jesús como el Cristo de Dios.

la diástasis de la identidad personal y la contradicción existencial que impone la misma muerte. El ánimo transmitido por Jesús como palabra de suscitación de ese aliento de fortaleza interior que ya comentamos (*Tened ánimo*) aparece aquí transformado en el Espíritu que se otorga (*Recibid el Espíritu Santo*). Como si el mismo Espíritu se atrajera desde dos polos que configuraran su presencia histórica: su buscar desde el mundo con la carne del mundo (*Espíritu que intercede en la creación*) y su venir desde Dios en la carne de Cristo (*Espíritu que hace partícipe de la vida de Dios*)<sup>41</sup>. Este Espíritu que habita, por tanto, él también la diástasis de la historia en su mismo ser aparece identificado totalmente en Jesús convirtiéndole en lugar generativo originario de la vida plena, en dador de la paz, del *Shalom* escatológico. Esta afirmación queda confirmada ya que esta paz proviene, según el texto de la unidad/unión con Cristo (16, 33a) y se realiza en la comunión con él a través de su Espíritu (20, 19-22). Según estas imágenes, la creación del hombre definitivo aparece remitiendo, a través de una referencia al texto del Génesis donde el hombre es levantado del barro a través del aliento divino (Gn 2, 7), a la participación en la misma vida de Dios a través de su Espíritu que ahora se manifiesta como Espíritu de Cristo, del Hijo.

Por tanto, según estos textos, la experiencia de la salvación no acontece sólo en cuanto imitación o seguimiento externo o como don de Dios en Cristo de algo distinto de ellos mismos, sino en cuanto génesis total de lo humano que en Cristo es definido por el Espíritu que desde siempre habita lo humano y que ahora, en la humanidad del Hijo, tiene un instrumento personal para configurarlo relacionadamente desde y en el interior de las relaciones trinitarias. Se evita aquí una forma de salvación que se desarrolla según la concepción teísta, en cualquiera de sus formas, y que separa radicalmente a Dios y al hombre<sup>42</sup>. Aquí la salvación es descrita como participación, como movimiento de autotranscendencia de la creación bajo el impulso de un aliento divino originario que la suscita, la mueve y la consume en

<sup>41</sup> Significativa en este sentido es la polaridad que Pablo establece en 1 Cor 15, 45: Adán *viviente* - Adán *vivificador*. Cf. J. M. Díaz Rodelas, *Primera Carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 2003, 287-9.

<sup>42</sup> "Una de las causas de la esterilidad del cristianismo en la era moderna es su retirada a unas fases precristianas y en el fondo poscristianas (deísmo, teísmo) que pensaron la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios prescindiendo de su constitución trinitaria. Dios fue reducido a Causa, Principio, Fin. Cristo fue reducido a profeta, y el Espíritu reescrito con minúscula y comprendido simplemente en forma despersonalizada como la influencia divina en los hombres", en O. González de Cardedal, *Cristología...*, 510.

sí otorgando y manteniendo la libertad creatural al aparecer el hombre dependiente de un acontecimiento relacional (encuentro con Cristo) donde aquel movimiento sustantivo del hombre debe ejercerse radicalmente para llegar a realizar su ser más propio. Por tanto, la salvación no es autosalvación lo mismo que el hombre no es nunca él mismo separado de Dios, pues está habitado por un meta-impulso trascendente que es el Espíritu Santo en él y está creado en una forma que es la del Hijo. Es éste impulso del Espíritu que en Cristo se convierte en Espíritu de verdad donde el hombre encuentra redimida su libertad al cristificarse en aquella identificación relacional con la historia de Jesús en la que el hombre y la creación consuman su verdad (1 Cor 2, 10-12). Por eso mismo la salvación sin ser autosalvación es siempre salvación del hombre con su propia libertad.

Esta renovación de la vida humana consuma la participación de toda la creación en la filiación del Hijo hacia la que estaba orientada originariamente y por la que el Espíritu intercedía desde el origen de los tiempos en el mismo deseo de Dios sobre el caos o la nada (Gn 1, 2), y sigue intercediendo a la espera de su realización final (Rom 8, 15-17, 22-23.26)<sup>43</sup>. Es ahora cuando se inaugura el séptimo día de la creación, desde el que el hombre debe orientar su deseo y acción<sup>44</sup>.

### i) La salvación diferida

Debemos aún desarrollar un último apunte. Ya hemos comentado como la salvación no aparece descrita aún como acontecimiento de configuración total de la historia. La afirmación de Jesús que comentamos como referente textual de la soteriología cristiana se sitúa en el contexto del sufrimiento que aún deben padecer los discípulos (*en el mundo tendréis tribulación*, 16, 33b). Soledad, muerte, sufrimiento, violencia... definen, aún y finalmente, la vida del sujeto y de la humanidad en su recorrido histórico. ¿Es entonces la salvación una simple descripción de un más allá ideal, inaccesible

<sup>43</sup> “Sea cual sea la forma en que se comprenda el cumplimiento y lo infinito del hombre, la idea de salvación constituye una especie de profecía de su ser. La teología de la salvación se anuncia aquí a todo ser humano como una metafísica, y una metafísica de lo posible. Se trata de la promesa –o de la propuesta– de que no está sólo y de que se construye superando y acogiendo la alteridad de un Dios. Por la gracia de Dios soy lo que soy (1 Cor 15, 10)”, en A. Gesché, *El destino...*, 71.

<sup>44</sup> “Al hombre no se le puede aportar salvación simplemente desde el exterior. Esto es imposible ya por el hecho de que la salvación no se funda sobre el tener sino sobre el ser”, en J. Ratzinger, «Questioni...», 185.

e ineficaz intrahistóricamente y, por tanto, siempre sospechoso de encubrir ideológicamente las injusticias del más acá y desactivar el necesario compromiso histórico? Los últimos siglos han puesto a la fe cristiana ante el reto de confrontar sus afirmaciones con los anhelos de liberación y emancipación de los hombres en su propio ámbito de acción<sup>45</sup>. Sin una palabra significativa en estos ámbitos no puede sostenerse la palabra de fe sino como una ideología alienante. Se ha recuperado, bajo esta perspectiva y confrontación, la noción de signo de una u otra forma (sacramento, señal, anticipación, prefiguración, prolepsis...), según las distintas aproximaciones teológicas. Por otra parte así está configurada la acción de Cristo según los evangelios (libro de los signos, en Juan; teología de las comidas, curaciones y exorcismos como signos del Reino que llega en los sinópticos). En todo caso y más allá de las palabras que se usen, la experiencia cristiana de la salvación es experiencia que anuncia un cumplimiento activado e irrevocablemente dado en la historia, pero que está a la espera de una consumación que debe superar los límites con los que está marcada la misma historia.

Habría, por tanto, que afirmar resueltamente dos elementos: que ya hay salvación en Cristo y esto supone que se deben indicar cuáles son sus contenidos básicos; y, por otra parte, que es necesario transitar la contradicción de una historia aún irredenta en su movimiento existencial concreto, y por tanto apuntar las formas de existencia que la van definiendo en su verdad última de manera verdadera y significativa.

Pablo en Rom 8, 24 afirma que estamos *salvados en esperanza*. En esta afirmación puede verse como la fe configura en el creyente una visión que es capaz de percibir la nueva religación de Dios con el hombre en la que éste puede confiar en que ni la muerte, ni el pecado (la interpretación del mundo bajo el peso absoluto de la muerte y así bajo la enemistad con Dios) pueden romper y que, por tanto, estos son absolutamente relativos perdiendo su capacidad de someter la vida del hombre. Las reflexiones paulinas de Rom 8, 31-39 no puedes ser más claras en este sentido. Por tanto, la experiencia de la salvación aparece como liberación de la desesperanza frente a la muerte y liberación de la desesperanza frente al pecado, lo cual permite vivir en la lógica misma del don primigenio que estas dos

<sup>45</sup> "Una salvación que no se vislumbre a partir de las estructuras del mundo ni caracterice aquí y ahora a las experiencias humanas concretas que realizamos del mundo, asume necesariamente el carácter de lo meramente subjetivo y por tanto de lo puramente ilusorio", en G. Greshake, «El hombre...», 264.



situaciones ocultaban o deformaban, y que ahora se ha entregado en su verdad histórica en Cristo<sup>46</sup>. Esta experiencia no está exenta de dolor pues no es sino la experiencia de la gracia en un mundo mortal configurado por la codicia y la violencia, en un mundo que no se deja habitar por ella<sup>47</sup>. Esto es lo que hace, por ejemplo, que las mismas bienaventuranzas, expresión máxima de la salvación, mantengan la polaridad presente-futuro en una paradójica relación: existencia irredenta y, por tanto, dolorosa y participación en la salvación plena.

De esta forma la experiencia de la salvación ofrecida por la fe cristiana es totalmente indescriptible como salvación absoluta porque pertenece a la superación del espacio determinable de nuestra existencia. Por eso es necesario hablar de una reserva escatológica que no deja que determinados logros oculten la marca de dolor que está impresa en aquellos que quieren ser ocultados por los que tocan por momentos cierta (sólo cierta) plenitud de vida. Ésta reserva obliga a volver continuamente sobre la historia y actuar en ella signos que no sólo la configuren en su auténtico dinamismo, sino que signifiquen su destino por contraste con su figura actual. En este sentido, todas las teologías de la liberación recuerdan que la experiencia de salvación no puede vivirse a costa del olvido del mundo y, en especial, del olvido del dolor de los que sufren por el pecado que estructura la historia y que se esconde incluso bajo justificaciones religiosas<sup>48</sup>.

Por otra parte, esta salvación es manifestable y debe manifestarse en espacios que vayan liberándose del peso de la mentira y la violencia (de la injusticia y la desesperanza) propias de la configuración actual del mundo<sup>49</sup>. Aquí adquiere un lugar central la Iglesia como

<sup>46</sup> “Me gustaría avanzar aquí una hipótesis teológica. Podemos decir que sí, efectivamente, que Dios no nos ha liberado todavía del mal (la cosa es palpable; el mal sigue existiendo, está ante nosotros); pero que nos ha liberado de la tiranía del mal. Y en esto consiste aquí abajo, propiamente hablando, la salvación”, en Gesché, *El destino...*, 66.

<sup>47</sup> “La vida eterna que nos concede el Espíritu santo como principio nos hace percibir dolorosamente la ausencia de una gloria de Cristo que debe extenderse sobre todo el cosmos, haciéndonos sufrir por la sombra de cruz y de muerte que rodea los fragmentos ya realizados –a menudo ambivalentes por eso mismo– de salvación”, en G. Greshake, «El hombre...», 281.

<sup>48</sup> “No veo como se pueda hablar de redención cristiana como liberación suspendiendo o pasando por alto esta liberación, fruto de la gracia, de la historia de la pasión en cuanto historia de culpa y de finitud mortal”, en J. B. Metz, «Redenzione ed emancipazione», en VV. AA. *Redenzione...*, 160.

<sup>49</sup> *Vivir como resucitados en el seguimiento de Jesús*, dirá Jon Sobrino, lo que en una teología como la suya, tan marcada por el dolor del mundo, es espe-

comunidad que conoce y ofrece la realidad que funda esta experiencia (la historia resucitada de Cristo) a través de la proclamación del Evangelio y la celebración de los sacramentos y, a la vez, como comunidad que va adecuándose a su misma proclamación y celebración hasta hacerse espacio comunitario de vida liberada y entregada al mundo como fuente de esperanza. Ambos aspectos, ambos, hacen de ella *sacramento de unidad del género humano* y *sacramento de salvación para el mundo*. La salvación acontece entonces en la fe y como fe. No hay otro lugar ni de acogida ni de visibilización de su presencia. Y es esta misma fe que actúa por el amor y que no se deja someter por la presión de este mundo mortal y de pecado la manifestación de la misma victoria de Cristo: *Todo el que ha nacido de Dios es vencedor del mundo. Y la victoria que ha vencido al mundo, ¡es nuestra fe!* (1 Jn 5, 4)<sup>50</sup>.

#### 4. ÚLTIMAS PALABRAS

Terminamos, después de este recorrido, afirmando la pluridimensionalidad de la experiencia de la salvación en la perspectiva cristiana con algunas afirmaciones sintéticas entorno a algunas dimensiones necesarias de salvaguardar en su comprensión cristiana.

La salvación es Dios mismo en cuanto origen y destino participativo del ser creatural, en cuanto posibilidad continua y esperanza última de la vida histórica, en cuanto amor y libertad fundante del ser divino que se comparte y da lugar en su interior a lo distinto sin someterlo a sí ni arrojarlo a su propia inanidad.

---

cialmente significativo. “Por lo que toca a la *plenitud escatológica* podemos decir –afirma el autor–, con cierta audacia, que el reverbero en la historia del triunfo del Resucitado es *la esperanza, la libertad y el gozo* en el seguimiento de Jesús. Por lo que toca a la caducidad -en medio de la cual acaece la plenitud- y a lo que hay que soportar, la esperanza acaece *contra* la resignación, el desencanto, la trivialidad; la libertad acaece *contra* las ataduras que la historia impone al amor: riesgos, miedos, egoísmos; el gozo acaece *contra* la tristeza”, en J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 29.

<sup>50</sup> Sobre la necesidad de verificar en algún sentido la salvación aquí y ahora, para hablar de ella con verdad afirma A. Gesché: “verificar, aquí, no es controlar; es hacer verdad (cf. Jn 3, 21), hacer verdadera, hacer real y verídica una promesa, un testimonio y una confianza que alguien nos ha dado y que nos corresponde a nosotros hacer que existan (*ek-sistan*), creer en ellas [...] como creyentes, se nos ha confiado la salvación de Dios y su revelación, su casi-visibilidad”, en *El destino...*, 69.

También salvación es el espacio creatural en cuanto se alcanza a sí mismo en aquel acontecimiento propio que es el hombre que acepta y configura con su imaginación, afecto, voluntad y acción la historia de la creación en su movimiento hacia la consumación.

Salvación es el acontecimiento histórico de Cristo (con su pre-existencia y su pos-existencia histórica) en el que las relaciones de la comunión trinitaria se estructuran en la historia creando y definiendo para siempre una metafísica del ser y de la existencia que son ya la forma definitiva de la realidad.

Por fin, salvación es ese pequeño impulso de vida de fe en la soledad última de la existencia, de esperanza frente a toda muerte, de amor frente al desamor y al odio. Impulso perceptible en aquellos que en sus vidas, visibles o escondidas, definen la verdad última de su ser en la forma del Hijo dejándose hacer por él hijos de Dios y hermanos de los que los rodean.