

El discurso sobre el Dios de vida y gracia en la reflexión teológico-eclesial (1ª parte)

ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, OCD

Introducción

Con la presente reflexión, pretendemos entrar dentro del gran descubrimiento de Jesús al patentizar que el acontecimiento del anuncio precursor de la venida del Reino de Dios es ya por sí mismo la revelación del amor de Dios. Anuncio que, de hecho, es ya un claro ofrecimiento de salvación, que implica la presencia entre nosotros de su mediador Jesucristo y la persistente acción del Espíritu Santo hacia la plenificación escatológica definitiva.

La concepción del amor divino comprende que dicho amor sólo se manifiesta plenamente cuando el poder del futuro diferencia algo de sí mismo y lo libera entregándolo a una existencia propia y autónoma, pero remitido, ese algo, a un contexto histórico concreto y actual permitiéndolo, así, participar en el amor divino que permanece en su propio futuro y del que le sobreviene aquello que él mismo llega a ser. Ese movimiento del amor divino justifica llamar al Dios de Jesús el Dios vivo.

Así, la realidad de Dios, es la llegada creadora del poder del futuro en el acontecimiento del amor. Sólo en su llegada creadora, salvadora y preservadora llega el futuro de Dios a su reinado, siendo expresado en el lenguaje trinitario de la comunidad cristiana. En Jesús se revela la vida del amor divino en su forma trinitaria: Dios no es un ser que descansa en la quietud de sí mismo, sino que él mismo es el futuro de su reino venidero; como este futuro, era y es presente a través del hombre Jesús, que testimonia al mundo la venida del Reino de Dios, y a través de este hombre Dios es presente al mundo como el Espíritu que da libertad y vida al crear la fe que Jesús predicaba. Esta fe es el saber acerca de la referencia implícita y silenciosa de todas las cosas al origen de la vida. Las distinciones trinitarias entre Padre e Hijo y Espíritu están fundamentadas en la diferencia entre futuro y presente de Dios que, no obstante, están

asumidos en la unidad de Dios por el eterno presente de Dios, que es el Espíritu.

Entendida así, la idea trinitaria de Dios no es otra cosa sino la descripción de la unidad viva de Dios en oposición a una unidad estática, meramente idéntica consigo misma, de un ser supremo, tal y como lo pensaba el monoteísmo filosófico de la antigüedad. El Dios trinitario es en sí mismo un proceso histórico, mientras que el concepto de un ser supremo habla de Dios como de una cosa existente fuera de la historia humana. La doctrina de la Trinidad nos muestra al Dios venidero como Dios del amor cuyo futuro ha llegado ya, y que integra a través de sí mismo el mundo presente y pasado y, transformándolo así, lo afirma para la participación en su propia vida inmortal.

Entrando en tema

Desde el pensamiento procesual de A.N. Whitehead¹ los sucesos particulares y contingentes, que se suceden sin pausa, a escala subatómica, constituyen los cimientos del mundo real. Sin embargo, es preciso añadir que cada nuevo suceso debe asumir de un modo u otro el mundo que encuentra como algo dado ya previamente y del que, sin embargo, no puede ser deducido. Se trata, pues, de describir como efecto del poder del futuro hacia el que ellos propenden y, al tiempo, posibilitan, como efecto del poder creador, la contingencia que los nuevos sucesos intramundanos que les han precedido y en cierto modo les han dado ocasión de producirse. Y así, una descripción de los fenómenos de la naturaleza en términos causales es sólo posible por el hecho de que cada nuevo suceso ha de relacionarse de un modo u otro con el mundo de los sucesos anteriores, con el que se encuentran. Una de las ideas más brillantes de Whitehead es su tesis de que lo nuevo ha de ponerse activamente, como si de un sujeto se tratara, en relación con todo lo ya existente.

Su novedad procede del hecho de que estamos demasiado habituados a un modo de pensar que comprende la realidad como expresión del poder del pasado. Nuestra cultura occidental nos ha persuadido a creer que el pasado es el origen del futuro, que lo produce según unas leyes inmutables que rigen todos los sucesos. Pero el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios sugiere la idea de que el futuro posee un poder creador sólo comprensible si lo entendemos

¹ A.N. WHITEHEAD, *Proceso y realidad*. Ed. De Rovira Armengol, Buenos Aires 1956.

desde su concreción como amor. El descubrimiento del amor de Dios en la irrupción de su Reino fue la condición de posibilidad de la interpretación totalizante de la vida, que hizo Jesús a la luz del futuro escatológico de Dios.

La idea de Creación y sus respuestas en Filosofía

El término "creación" puede ser entendido filosóficamente según cuatro sentidos:

- como producción humana de algo a partir de una realidad preexistente, pero en tal forma que lo producido no se halle necesariamente en tal realidad;
- como producción natural de algo a partir de algo preexistente, pero sin que el efecto esté incluido en la causa, o sin que haya estricta necesidad de tal efecto;
- producción divina de algo a partir de una realidad preexistente, resultando un orden o un cosmos de un anterior caos;
- producción divina de algo a partir de la nada o *creatio ex nihilo*.

Este último sentido es el que ha sido considerado como más propio dentro de la tradición hebreo-cristiana. Es también el que ha originado las más importantes discusiones y conflictos entre las posiciones helénica y cristiana al respecto.

La filosofía griega no podía admitir, y de hecho tampoco concebir, otra forma de creación que la mencionada de acuerdo con el principio *ex nihilo nihil fit*. A esta producción los griegos la llamaron *poiesis*, poesía, obra, producción. Podía tener lugar de diversas formas y en diversas realidades. Si desde Aristóteles a Plotino se consolidó la consideración de la causalidad ejemplar -y al tiempo genética- en la representación de la producción de realidades a partir de un primer principio, de un *primum mobile*, de lo Uno, sin embargo no se pudo llegar a la idea hebreo-cristiana de creación como *creatio ex nihilo*.

Esta última idea no debe, pues, nada al pensamiento griego. En cambio, en la tradición hebreo-cristiana la idea de creación como "creación desde la nada" es central. Se halla expresa ya, en parte en las Escrituras (Gn 1,1) pero al traducirse al griego no se pudo encontrar otro término que el de "producción" al decirse que Dios hizo, produjo, "creó" (*epoiesen*) el mundo. El propio Filón de Alejandría no encontró otro término que el verbo *ktissein*, construir, "fundar", pero parece que lo empleó en el sentido de "crear de la nada", por cuanto indica expresamente que Dios hizo no solamente todas las

cosas, sino también algo que antes no existía en absoluto. Esto supuso el enfrentamiento definitivo de las nociones de “emanación” y “creación”. La relación entre Dios y lo creado por Él no era, ya en el pensamiento filónico y luego en el cristiano, la relación entre una causa ejemplar y lo engendrado por ella. Tampoco era la relación entre dos formas de ser en principio distintas. Era la relación entre el Creador y lo creado. Lo creado no es “una nada”, pero no lo es justamente porque ha sido “extraído” de la nada por Dios. Las cuestiones relativas a la eternidad de lo creado resultan, así, menos decisivas cuando se admite que lo que importa es la forma de relación entre Dios y el mundo, planteándose como relación bilateral y recíproca en el helenismo, y como unilateral y subordinante en el judaísmo y cristianismo.

Sin embargo, no pudiendo la razón decidir sobre esta cuestión de la eternidad, se estará, según la concepción cristiana, a cuanto manifiesta la revelación sobre la creación del mundo en el tiempo. Así lo admitió explícitamente San Agustín en muchos puntos de su obra², frente al criterio de Orígenes³. Pero la teología no pudo limitarse simplemente a aceptar la *creatio ex nihilo*. De ahí un análisis cada vez más detallado de la creación como una forma radical de producción a diferencia de la *procesión*, de la *emanación* o de la simple *transformación*. Ningún panteísmo ni dualismo puede entonces aceptarse. Pues, como Santo Tomás precisó, la nada de la que se “extrae” el “algo” que se lleva a la existencia no puede ser comprensible por simple analogía. Por eso dirá Santo Tomás que en la *creatio ex nihilo*, el término *ex* expresa orden de sucesión que no causa material⁴.

Sólo así puede admitirse la idea de creación continua, afirmada por la mayor parte de los grandes filósofos cristianos, desde Santo Tomás a Descartes y Leibniz. Según este último la creatura depende continuamente de la operación divina para seguir existiendo⁵. Santo Tomás ya sostenía que la conservación de las cosas por Dios no se efectúa por ninguna nueva acción, sino por la continuación de la propia acción que da el ser⁶ y Descartes⁷ proclamaba la momentaneidad de cada instante del tiempo y del mundo, sostenidos siempre por la incesante operación divina.

² Cfr. *Confesiones*, XI,31; *De civitate Dei*, XII,25

³ *De principiis*, I,2,10

⁴ “*non causam materialem, sed ordinem tantum*”, in *Summa Theologica*, I,q.XLV,a.1,ad 3

⁵ LEIBNIZ, *Theoditea*, I,385.

⁶ *Summa Theologiae*, I,q.CIV,a.1,ad 4

⁷ *Meditationes*, III

Respecto al problema de la comprensión intelectual de la creación, al hilo de la clásica oposición entre el *ex nihilo nihil* y el *ex nihilo fit omne ens qua ens*, encontraremos distintas opiniones, que pueden ser comprendidas en las siguientes posiciones:

En primer lugar, la de quienes, advirtiendo la imposibilidad de un tratamiento conceptual de la cuestión: a) la han relegado a un artículo de fe (escisión del saber y de la creencia); b) la han negado formalmente como incompatible con el saber racional o empírico (eliminación de la creencia por el saber) o c) la han considerado como una cuestión metafísica que la razón no puede solucionar, pero que no dejará jamás de acuciar al espíritu humano y que tal vez pueda resolverse por el primado de la acción, de la razón práctica, etc. (agnosticismo parcial, superación de las antinomias racionales por vías ajenas o sobrepuestas a la razón pura, etc.). En segundo lugar, la de quienes intentando atacar el problema de un modo radical, como cuestión que trasciende de la razón pura y puede ser viable por otros caminos.

En rigor, toda la filosofía occidental, muy particularmente a partir del cristianismo, podría concebirse como un intento de saltar la valla que erigió Parménides. Ahora bien, esta valla solamente puede ser saltada cuando se amplía de alguna manera el marco del principio de identidad para dar lugar a toda una diferente serie de principios, desde los que buscan, partiendo del propio principio de identidad, una comprensión de lo real, hasta los que pretenden ir "a las cosas mismas". La ampliación del marco de la lógica de la identidad en una lógica del devenir, una lógica de la vida, etc., es el resultado de un esfuerzo que alcanza por ejemplo en Hegel, una cima decisiva. Posiblemente por ello señala Xavier Zubiri que el proceso filosófico de San Agustín a Hegel es una marcha hacia un pensamiento de lo que con el cristianismo advino: el paso de la fórmula que más se aproxima a la identidad – de la nada, nada adviene – a aquella que más se aleja de ella – de la nada adviene el ser creado – el mundo como surgido por un acto de pura y radical creación.

Pero la noción de creación parece eludir todo análisis conceptual. Por eso, algunos autores han negado al intelecto la capacidad de enfrentarse con el problema. Tal ocurre en Bergson, afirmando que la realidad no es una "cosa", sino una acción o dinamismo que sólo puede aprehenderse mediante la intuición. Desde este ángulo, ya que no existe necesidad de pensar que hay una "cosa" que crea "cosas" y, por tanto, una incomprensible yuxtaposición a "cosas" ya existentes de "cosas" que no existían. Lo que hay entonces es algo parecido, aunque jamás igual, a la creación artística. Esta es siempre mera "creación humana". En la creación radical o divina no hay transformación, sino auténtico originarse frente a un absoluto no ser. La cre-

acción podría ser así un “crecimiento”; “Dios, así definido – dice Bergson –, no tiene nada de completamente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación, así concebida no es un misterio; nosotros la experimentamos en nosotros mismos tan pronto como obramos libremente”.

• En ciertas teorías cosmológicas contemporáneas se admite la noción de creación. Ejemplo eminente de tales teorías es la llamada “teoría del universo en estado estacionario”, propuesta por H. Bondi, T. Gold y F. Hoyle y hoy descartada por casi todos los astrónomos. Según ella, se crea continuamente materia del espacio vacío, introduciéndose así en la ciencia la noción de creación que la física -fiel al principio del *ex nihilo nihil fit*- no había nunca admitido. Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que la actual noción cosmológica de creación no es superponible a la idea teológica.

Y es que, considerando de nuevo la noción de creación tal y como ha sido tratada por filósofos y teólogos, y refiriéndonos especialmente a la cuestión de la relación entre una creación divina y una humana, es decir, entre “creación” y “producción”, se ha de estimar la existencia de una relación que pudiéramos definir como dialéctica entre estas dos nociones.

Entre los filósofos contemporáneos que han admitido la noción de creación, cuanto menos como una de las categorías posibles, figura A. N. Whitehead. Según este autor, la creación es una categoría última destinada a superar las dificultades ofrecidas por la vaciedad de la clásica noción de substancia y de todas aquellas que, sin ser explícitamente substancialistas, tienden a lo estático. La creación, como categoría, es, así, raíz última y el fundamento general de lo real. La creación es para Whitehead un proceso que arraiga en un pasado y tiende a un futuro.

Sin embargo, la filosofía no parece ser, por su inevitable racionalismo ecléctico, la herramienta más adecuada para dar al hombre una explicación convincente del profundo misterio de la existencia. Desde la fenomenología axiológica y especialmente desde el pensamiento personalista se han aportado ideas en las que se denuncian ciertas carencias de la filosofía tradicional y se aportan pautas respecto a la actitud necesaria para el tratamiento de cuestión tan primordial para el hombre. Así, E. Lévinas advierte que la idea de creación no puede ser tratada en términos de ontología, acusando a la filosofía y teología de corte ontológico tradicionales de incapaces de respetar el carácter eminentemente trascendente del acto de la creación⁸.

⁸ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977, p. 297s.

La idea revelada de creación en la Biblia

Esa absoluta e implicada trascendencia, aquella nítida distinción entre lo profano de la creación y lo sagrado del Creador, queda ya patente en la concepción que preside la Biblia. Viene a explicar que el mejor modo de pensar la relación entre la "voluntad" y el "espíritu" de Dios sería hacerlo como concretización de la dinámica vital del espíritu divino en una determinada dirección de la voluntad, del mismo modo que se ha de entender la palabra de vida como articulación del espíritu⁹. Como un espíritu al que no tenemos que entender como razón (*nous*), sino como una dinámica creadora y vivificadora definida como "campo de fuerza" de la poderosa presencia de Dios¹⁰.

Quien ora con los Salmos alaba continuamente al Dios que lo ha dispuesto todo de modo tan maravilloso (Sal 139,14) y que ha fundado un orden que hasta las estrellas respetan (Sal 148,6). En él se manifiesta la vivificadora sabiduría de Dios (Sal 104,24). Por eso la Sabiduría de Salomón y el apóstol Pablo¹¹ dan por supuesto que a partir de las obras de la creación se conoce la esencia vivificante de Dios. Las relaciones entre medios y fines observables en el orden de la realidad tienen también su correspondencia en el curso de la historia. El profeta Isaías habla del "plan" vivificador de Dios que se realiza en el curso de los acontecimientos¹². Si bien es verdad que dicho "plan de Dios" no se pondrá de manifiesto ante los ojos de todos hasta que su obra (5,12) no haya culminado.

También el cristianismo primitivo esperaba, de un modo parecido, el conocimiento del vivificador plan salvífico de Dios en su culminación, que despunta ya en la historia de Jesucristo, pero que no se producirá plenamente hasta los acontecimientos escatológicos por venir. Lo que acontezca al final revelará tanto al Dios que actúa en la historia, como la verdad sobre el mundo y sobre el hombre. Correspondiéndose con el concepto hebreo de verdad, que no es algo contrapuesto al tiempo, sino lo que el proceso de la historia pondrá al final de manifiesto como esencia de las cosas. Por eso, la acción de Dios sobre la creación es propiamente su "venir" al mundo en los siglos del alborar de su reinado, como un despuntar de su propia y vital plenitud al final de la historia del mundo.

La única cosmogonía presente en la Biblia se encuentra en el texto antológico de Gn 1,1-2,4^a, en el que se destaca que la identidad

⁹ *ruah* (Sal 33,6).

¹⁰ Sal 139,7.

¹¹ Sb 13,5; Rom 1,20.

¹² Is 5,19; cfr. Is 14,24ss.

entre el Dios Salvador de Israel – el Dios de la Alianza – y el Dios creador del universo da origen a una perfecta síntesis “Dios-hombre-cosmos”. El Dios de Israel no es un Dios particularista, sino universalista; su benevolencia no se circunscribe a esa mínima porción del mundo que es el pueblo judío, sino que se extiende a la totalidad del cosmos. Gn 1 resume el discurso sobre el todo y el discurso sobre las partes, la expansión temporal del todo, del *pròton* al *éschaton*, y su despliegue espacial del cielo a la tierra y a los abismos marinos.

El relato está informado por un monoteísmo. Un único Dios, dotado de poderes ilimitados, es el principio exclusivo del que procede el mundo, no por “emanación” ni a través de una lucha con elementos primordiales, sino por la sola palabra y en virtud de su libérrimo designio de autocomunicarse. El amor a la vida, no al poder, se revela así como la genuina voluntad divina hacia su creación. Al servicio de este monoteísmo reflejo y militante, el autor del relato se enfrenta abiertamente contra los mitos. Gn 1 trata de garantizar al mundo su radical profanidad como mundanidad. Por ello, sólo es posible porque previamente se han desmitificado entidades que en otras cosmogonías trascienden el mundo. De esta forma, la fe en la creación manifiesta sus virtualidades liberadoras, aprovechadas sobre todo por el Deuterocanónico.

Es de señalar el hecho de que en Gn 1 no se reconoce más que una única historia; no se narra aquí una historia profana y otra historia sagrada, como dos líneas paralelas que jamás llegarán a encontrarse. Lo profano y lo sagrado, la naturaleza y la gracia, discurren por este cauce unitario como vivificante historia de salvación. La cuestión que, al tiempo, se nos expone en Gn 2,4b-25 no versa sobre el origen del mundo sino, más bien, trata sobre el origen del mal. Es de apreciar que el cap. 2 está redactado en dependencia del cap. 3 en el que se desarrolla el drama del pecado, con la consiguiente ruptura de la armonía vital de la realidad de lo existente. Ello nos permite confirmar que el aspecto científico de la creación, la objetividad en la descripción del mundo, no interesa en absoluto a los hagiógrafos. El hecho de que el relato ya vista figure a continuación del sacerdotal, de manera que ambos puedan ser leídos sin solución de continuidad, confirma definitivamente que lo que, al compilador, en ellos interesa, trasciende los respectivos esquemas representativos, para centrarse en los contenidos teológicos o religiosos explicitados en dichos esquemas.

Las referencias a la creación son muy frecuentes, por otro lado, en los Salmos; la idea suscita en los salmistas sentimientos de acción de gracias, de alabanza y adoración, de confianza, de sorpresa admirativa¹³. Es digno de ser advertido que en los Salmos es frecuente no

¹³ Cfr. Sal 136; 148; 33; 8; 104.

sólo la consideración del acto creador en los orígenes, sino que también abundan las reflexiones sobre el continuo cuidado que Dios dispensa a sus creatura, y que es la base sobre la que reposa la consistencia vital del universo creado. Dios “da pan a toda carne”¹⁴; “los ojos de todos” esperan recibir de él alimento de vida a su tiempo; él da lluvia a la tierra, hace germinar la hierba, nutre a los ganados y a las aves.

La diferencia de mayor importancia en la época intertestamentaria, respecto de los textos del Antiguo Testamento anteriores, se caracteriza por la íntima correlación que estos establecían entre el tema de la creación y el de la alianza, de modo que aquella era vista en función de ésta. La literatura sapiencial llegó a imprimir un nuevo giro a la doctrina de la creación. Más que sobre la ortodoxia los nuevos planteamientos versarán sobre la praxis. Con todo, el viejo contrapunto creación-alianza no desaparecerá por completo y volverá al primer plano en algunos textos significativos.

Una primera afirmación de esta nueva teología de la creación sostiene enfáticamente que, siendo ésta la obra de la sabiduría de Dios, nada de cuanto sucede es atribuible al azar o a un destino incierto y caprichoso. Y así, Pr 3,19-21; 8,22-23 subrayan el orden del mundo que emana de la suprema inteligencia divina. Yahvé fundó la tierra con sabiduría; ésta presidió todas sus obras, del modo como el arquitecto controla la construcción de un edificio¹⁵. En el himno de Pr 8 son destacables dos rasgos: el aspecto vital de la actividad lúdica que ha supuesto para Dios la creación¹⁶ y la clara afirmación de la preexistencia de Dios respecto al caos¹⁷. Estos dos textos citados infieren de este actuar divino con sabiduría la obligación de que también el hombre obre sabiamente¹⁸. Es como si estos pasajes nos advirtieran que la auténtica comprensión de las cosas no puede alcanzarse por la especulación, sino desde la imitación y el seguimiento religioso del ser de Dios; sólo así puede el hombre penetrar “el abismo secreto del mundo”. El hecho de que todos seamos criaturas de Dios impone la obligación de respetarse mutuamente, fundando la esencial igualdad vigente entre los hombres, sea cual fuere su *status* social.

La convicción – antes recordada – de que, estando todo en manos de un creador santo y sabio, nada ocurre que no tenga senti-

¹⁴ Sal 136,25.

¹⁵ Pr 8,30.

¹⁶ vv. 30b-31: “yo (la sabiduría creadora) era todos los días su delicia, jugando en su presencia..., jugando por el orbe”

¹⁷ v. 24: “cuando no existían los abismos, fuí engendrada”.

¹⁸ Pr 3,21ss; 8,32-36.

do, no impide a los hagiógrafos plantearse con crudo realismo la aparente incomprensibilidad de tantos y tantos hechos que ensombrecen la existencia. Job y Eclesiastés son las dos cimas de esta crisis de sentido que desembocará en el interrogante supremo sobre el destino trasmundano. Sin embargo, los autores inspirados mantienen con conmovedora firmeza el principio apuntado más arriba: todo, incluso el dolor del justo sufriente, ha de significar algo. Este permanente y doloroso desfase entre el espesor de lo real y el alcance ilimitado del discurso que pugna por comprenderlo está memorablemente recogido en Jb 28, en el que, junto a las posibilidades técnicas del hombre (vv. 1-11), se expresa la resignada constatación de que, a fin de cuentas, hay un último estrato de realidad que permanece inaccesible al control humano.

El único camino sensato es, pues, reconciliarse con la majestuosa grandeza de la creación y prestar oídos a la sabiduría que viene de Dios, que interpela al hombre intimándolo a la conversión y al reconocimiento de sus límites¹⁹. Varios textos del Eclesiástico reflejan de forma admirable la dialéctica entre la imposible comprensión de Dios y su obra (Si 1,1-6; 3,21-24) y la confianza plena e incommovible en su bondad y sabiduría (Si 16,26-30; 42,15-43); dialéctica que se resuelve -tras pasar revista a las diversas obras de la creación- en un himno de alabanza y acción de gracias²⁰. Late aquí una discreta polémica contra el racionalismo helénico, tan influente en ese momento.

El libro de la Sabiduría pertenece al último estadio redaccional del Antiguo Testamento, ya en el umbral del Nuevo, y con él nos hallamos ante una confrontación directa del pensamiento judío y el helenismo. El influjo platónico se hace evidente en Sb 11,17, donde Dios, como el demiurgo del *Timeo*, ordena las cosas a partir de "la informe materia". La expresión es decididamente poco afortunada, por lo que supone de retorno a la vieja tesis del caos increado, que ya Gn 1 trataba de superar. Se ha de destacar Sb 11,22-26 con el magnífico canto al poder omnímodo de Dios que no sólo lo creó todo, sino que lo continúa sosteniendo en el ser, y ello por puro amor.

Otro influjo evidente de las ideas dominantes es el concepto de *cosmos*, noción muy querida de la filosofía griega. El término apare-

¹⁹ "¿No está llamando la Sabiduría? Y la Prudencia, ¿no alza su voz?... A vosotros, hombres, os llamo... Entended, simples, la prudencia... Recibid mi instrucción" (Pr 8,1-11).

²⁰ "Mucho más podríamos decir y nunca acabaríamos; broche de mis palabras: él lo es todo. ¿Dónde hallar fuerzas para glorificarlo?... Con vuestra alabanza ensalza al Señor... ¿Quién lo ha visto para que pueda describirlo?... Mayores que éstas quedan ocultas muchas cosas, que bien poco de sus obras hemos visto" (Si 43,27-33).

ce en Sb diecinueve veces, y viene a llenar el vacío del vocabulario hebreo para referirse al conjunto globalizado de “cielos y tierra”. Pero también aquí emerge una nota diferencial y se insiste en la sostenida y vivificante presencia amorosa de Dios sobre su obra. Es la idea de *providencia*²¹, término importado cuyo contenido, sin embargo, era de sobra conocido en Israel al usarlo comúnmente en los Salmos de épocas anteriores. Y así, el orden que reina en un mundo que es *cosmos* nos conduce al conocimiento de su creador²².

Contemporáneo de Sb y, como él, escrito en griego, 2 Mac nos proporciona el último documento de la fe judía en la creación²³. Sin pretender extenuar el texto cargándolo con toda la especulación posterior sobre el concepto de la *productio ex nihilo*, no puede sino reconocerse aquí el término de un largo proceso de decantación que busca adecuar el lenguaje a la idea que se quería transmitir cuando se hablaba de la acción creadora de Dios. Superadas las imágenes aproximativas (el caos de Gn 1) y las expresiones desafortunadas (la “materia informe” de Sb 11), la fórmula de 2Mac alcanza una precisión teológica irreprochable y posee además una eficacia retroactiva pues a su luz es lícito precisar la intuición latente en las viejas aseveraciones: la creación de todo por Dios, la repulsa de cualquier forma de dualismo, la unicidad y soledad de Dios al crear, la creación por la palabra, etc... Se ha de hacer notar que el texto no se presenta como una fría elucubración de laboratorio. Está encuadrado en un contexto vital muy próximo al de los profetas del exilio; la creación se presenta como motivo de esperanza en el instante de la prueba suprema (el martirio) y como argumento en favor de la fidelidad de Dios a su alianza. De este modo se cierra la elaboración teológica del tema de la creación con el mismo acorde fundamental con que se había abierto en el Deuteronomio y el Documento P: la “vivificante acción creadora” y la “revivificadora acción de salvación” son, en el Dios de Israel, convertibles e inseparables.

La palabra que había resonado “en el principio”, por la que fueron hechas todas las cosas, otorgaba a la creación un carácter de revelación (cfr. Sb 13,1ss); pero la revelación definitiva, la última palabra, se pronunció en Cristo, Palabra encarnada de Dios; con ella se consuman la creación, la revelación, es decir, los tres aspectos de efusión de vida mutuamente imbricados del mismo y único proceso de la autodonación de vida divina. El Nuevo Testamento aporta a la

²¹ *pronoia*: Sb 14,3; 17,2

²² “Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega por analogía (“analoges”) a contemplar a su Autor” (Sb 13,5).

²³ “Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos sepas que a partir de la nada (*ouk ek ontōn*) lo hizo Dios” (2Mac 7,28)

doctrina de la creación veterotestamentaria una novedad absoluta: la inserción en ella de Cristo. De modo que así como la fe en el Dios Creador surgió en Israel desde la reflexión teológica dramáticamente vivida del Dios de Salvación, la imagen de Cristo Salvador, como núcleo primordial de la fe neotestamentaria, adquirirá a través de una meditación posterior, prácticamente sincrónica, la dimensión cósmico-creadora.

Como en el Antiguo Testamento, tampoco en el Nuevo se encuentra algo parecido a una cosmología de la creación "químicamente pura", sino en función del aspecto "histórico-salvífico" del elemento cristológico. Es conveniente advertir, sin embargo, que estas dimensiones cósmicas de Cristo apenas se hallarán en los textos de los evangelios sinópticos, sino en los autores de mayor densidad y profundidad teológicas como son los correspondientes a los textos considerados como de San Pablo y de San Juan.

El hecho de que la doctrina de la creación estuviera pacíficamente asentada, como una verdad adquirida de la cultura judía del tiempo de la predicación del Reino de Dios por Jesús, hace que éste, en su vida pública, no dedique a dicha cuestión sino alusiones circunstanciales. El mundo y todos sus seres proceden de Dios "el Señor del cielo y la tierra" (Mt 11,25). En una cita literal de Gn 1,27 se menciona la expresión "principio de la creación"; el giro empleado (Mc 10,6: *apo de archēs ktiseōs*) puede entenderse de dos maneras: o bien se refiere al comienzo de los seres creados, o bien a aquel comienzo absoluto que es el acto creador mismo.

La apelación a un comienzo absoluto, que conlleva implícitamente la aserción de una creación propiamente dicha, se confirmaría si se atiende a otra expresión relativamente frecuente en los Sinópticos: "desde la creación del mundo"²⁴. Aquí el sustantivo *katabole* significa en primera instancia la acción de echar los cimientos, la fundación o constitución de algo. La misma expresión aparece en otros lugares del Nuevo Testamento con la preposición "antes de"²⁵. Y así, puesto que el mundo es originariamente creación de Dios, todo es en principio bueno. La praxis y la predicación de Jesús suponen una reacción saludable contra los tabúes legalistas del fariseísmo y una reivindicación de la dignidad de la vida y del valor de los seres creados.

Así, pues, la actitud de Jesús ante el uso y disfrute de los bienes de la creación permite el acceso sin perjuicios a una realidad vitalmente sana, en cuanto originada en la bondad paternal del creador. Y

²⁴ *apo katabolēs kósmou* (Mt 13,35; 25,35; Lc 11,50).

²⁵ *pro* (Jn 17,24; Ef 1,4; 1Pe 1,20).

así, aunque nadie ha sido más lucidamente consciente del mal que el propio Jesús, lo cierto es que él se resiste a considerar alguna criatura de Dios como mala, del mismo modo que se resistirá a utilizarlas contra la voluntad divina. En Gn 1, el sábado como señal de la alianza, era presentado como la consumación y santificación de la obra creadora de Dios. Si Jesús cura en sábado es porque así se cumplía con el destino salvífico de ese día, y con él, de la creación entera. En este sentido, más tarde, en la carta a los Hebreos se dirá (Hb 4,9) que el pueblo de Dios alcanzará finalmente el gran descanso sabático. Así, pues, estos gestos curativos de Jesús nos aproximan a las síntesis teológicas de Pablo y de Juan en las que la salvación es revivificación o nueva creación; el creador es el Salvador, y viceversa.

Por otro lado, aunque el término mismo de "providencia" (*pro-noia*) esté ausente de los Sinópticos, no lo está la idea en él implícita. El conocido pasaje de Mt 6,25-34 glosa con memorable justeza el amor con el que el Padre celestial mira por las aves del cielo y los mismos lirios de los campos, para deducir de ahí el mayor cuidado que el hombre le merce a su creador. Y así, el Padre celestial "hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos"²⁶ y el Altísimo es bueno incluso "con los ingratos y perversos"²⁷. En realidad, la idea única que Jesús se ha hecho de Dios como *Abbà* no podía menos de estar presente en la misma concepción del Dios Creador, acentuando en él su amor por la vida y los rasgos providentes ya recogidos en los textos del Antiguo Testamento.

La filiación farisáica de Pablo lo ha familiarizado con el Antiguo Testamento. No resulta extraño, pues, que podamos encontrar en su pensamiento sobre la creación elementos centrales de la revelación veterotestamentaria que le proporcionan el punto de partida para el desarrollo ulterior de la doctrina en línea cristológica. "Todo proviene de Dios"²⁸; "del Señor es la tierra y todo cuanto contiene"²⁹. En estas dos sencillas formulaciones resume el Apóstol el núcleo de la fe creacionista del Antiguo Testamento. El tema de la creación por la palabra reaparece en 2Cor 4,6³⁰, como un eco de Gn 1,3; y en Rom 4,17³¹. La expresión "ta me onta" se aproxima sensiblemente al concepto de *creatio ex nihilo*, que había sido ya entrevisto en 2Mac 7,28. Es destacable que en ambos textos el carácter soteriológico domine

²⁶ Mt 5,45.

²⁷ Lc 6,35.

²⁸ 1 Cor 11,12.

²⁹ 1 Cor 10,26; cfr. Sal 24,1.

³⁰ "el mismo Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz..."

³¹ Dios crea "llamando las cosas que no son para que sean (*kalountos ta me onta òs onta*)".

sobre el interés cosmológico. Y así, el Dios que habló en el comienzo dando vida a las criaturas, en el orden natural, nos promete ahora la resurrección pues es el vivificador de los muertos. Y así, el acto creador no es un gesto realizado y agotado en el pretérito remoto, sino la presencia continua y operativa de vida y salvación.

Ese mismo Dios creador es también el que mantiene permanentemente en el ser a todo: "de él, por él y para él son todas las cosas"³²; él es quien "da vida a todo"³³. Con todo, este Dios de Pablo nada tiene que ver con el principio impersonal de la *stoà*, sino el ser personal, trascendente y paternal que lo mismo llama a las cosas para que sean y a los muertos para que resuciten. Como en Sb 13 también en Rom 1,19ss, se insiste en la posibilidad de llegar al conocimiento del Creador partiendo del conocimiento de las criaturas y sirviéndonos de la analogía "lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia desde la creación del mundo a través de sus obras". Sin embargo, Pablo no puede ocultar que estas huellas que la creación divina ha impreso en el mundo han sido deformadas: la creación está actualmente "sometida a la vanidad"; yace bajo "la servidumbre de la corrupción"³⁴. La deformación del orden inicial está reclamando una restauración, una "nueva creación". Y es aquí donde Pablo va a introducir el "hecho Cristo" en la temática de la creación. Para Pablo el mundo manifiesta un rostro cristológico pues ha sido creado "por" y "para" Cristo. Esta trascendental afirmación de fe cristológica está contenida en dos clásicos textos: 1Cor 8,6 y Col 1,15-20.

El primero de los textos se caracteriza por ser el primero en que Cristo aparece junto al Padre en el papel de creador: "para nosotros no hay sino un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un sólo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros"³⁵. Si en el pasaje de Rom 11,36, Dios (el Padre) ostenta, en exclusiva todas las funciones creadoras, en el texto de 1Cor, en cambio, la totalidad de la realidad creadora (*ta panta*, como en Rom 11) es efecto, a la vez, del Padre y del Hijo. El contexto próximo exige que ante el politeísmo de los gentiles, Pablo se preocupe por subrayar con especial énfasis el carácter único y absoluto de Dios, lo mismo que ante la proliferación de señores que esclavizan, el apóstol proclame el señorío irrepetible y liberador de Cristo.

La función mediadora atribuída al Hijo estaba preparada por la literatura sapiencial, que conoce ya una sabiduría hipostasiada que

³² Rom 11,36.

³³ 1Tm 6,13.

³⁴ Rom 8,20-21.

³⁵ 1Cor 8,6.

asistía a Dios en el acto creador, o “por la que” Dios había realizado tal acto (cfr. Pro 8,22ss; Si 24,1-9). El Nuevo Testamento ha identificado esa sabiduría, poéticamente personificada, con la realidad de Cristo, y así, 1Cor 8,5-6 marca las distancias que separan la fe cristiana en la creación de las cosmovisiones paganas y las mitologías populares, pero también de la propia fe judía, que no conoce a Jesucristo ni lo confiesa como Señor. Con todo, la dimensión cósmica de Cristo va a ser sorprendentemente ampliada en Col 1,15-20.

La exégesis del himno cristológico de Col, que posiblemente preexistía como pieza litúrgica, se cuenta entre las más disputadas de todo el Nuevo Testamento; las novedades terminológicas, la continua oscilación entre la humanidad y la divinidad de Cristo, entre lo cósmico y soteriológico, no vienen a facilitar las cosas. Pero si la gnosis separaba dramáticamente Dios y mundo, creación y redención y frente a esta cosmovisión dualista, Col 1,15-20 ofrecerá la visión grandiosa de una realidad vitalizada e integrada, no escindida, existencialmente polarizada en torno a un ser providente y personal que le confiere consistencia, sentido y plenitud desde el principio al fin, que crea para salvar y salva cuanto ha creado.

De cuanto antecede se sigue ya de modo patente la vocación cristológica de la entera realidad creada. Toda vida fue hecha por Cristo: toda vida será para Cristo. La plenitud que Cristo posee es comunicativa; le ha sido dada por Dios para que, a su vez, plenifique vitalmente a sus criaturas. Pero quizá el testimonio más concluyente de este propósito divino sea la “eulogia”, o himno de acción de gracias, con que se abre la carta a los Efesios³⁶. El cristocentrismo absoluto del plan eterno de Dios sobre la creación se evidencia en la constante repetición de la expresión “en él” (Cristo) como centro unitario de toda la *eulogia*: Cristo es, así, la causa ejemplar de la creación, pero es también el espacio y “lugar vital trascendental” en el que Dios elige, predestina, salva y consuma a sus criaturas; Cristo es la mediación universal y exclusiva de toda la actividad divina *ad extra*, tanto en su comienzo como en su ejecución histórica y en su término. Siendo Cristo el destino irrevocable de todo, él es también el “misterio descifrado” de todo.

El prólogo del cuarto Evangelio es una de las cumbres de la cristología neotestamentaria y es, también, un testimonio clave de la fe cristiana en la creación. Jn 1 quiere ser, en efecto, un nuevo Génesis a la luz del acontecimiento Cristo: la fórmula inicial “en el principio”³⁷, la alusión explícita a la creación por la palabra (v. 3), la refe-

³⁶ Cfr. Ef 1,3-14.

³⁷ *en arche*, transcribiendo literalmente el inicio de Gn 1 en la versión de los LXX.

rencia a la luz y las tinieblas (vv. 4-5) son también indicadores de la intención del autor. Se destaca en el resto del capítulo la reproducción del esquema semanal de Gn 1, con una enumeración de días (vv. 29.35.43; 2,11) que describirían la obra revivificadora del Verbo, culminando en “la manifestación de la gloria” de Jesús y el nacimiento de la fe, como nuevo principio vital, de los discípulos (Jn 2,11).

Es de advertir, sin embargo, que en el “en arjé” de Jn 1 tiene un significado distinto al de Gn 1,1, si aquí se refería al primer momento de la creación, en Jn se está remitiendo a la eternidad atemporal del Logos-Dios (vv.1-2). El pensamiento parte, pues, de la preexistencia de éste, como ocurriera también en Col 1,15ss. Y en Hb 1,1ss. Y es esta preexistencia la que permitirá abordar la temática de la creación (v. 3). La estructura literaria del prólogo reproduce la de los himnos del Antiguo Testamento a la sabiduría³⁸; hay un “ser” preexistente a la creación, mediador de ésta, enviado a los hombres para revelar y salvar, vuelto a Dios tras cumplir su misión.

Después de la afirmación de este carácter preexistente y divino del Logos, el v. 3 se detiene en su papel creador. El largo relato de P es aquí condensado en una doble oración; la primera de signo asertivo: “todo se hizo (*egéneto*) por el Logos”; la segunda, ratificación de la anterior y en paralelo antitético con ella: “sin el Logos nada se hizo de cuanto fue hecho”. Esta redacción, curiosamente redundante, condensa la esencia de la fe cristiana en la creación, y a ella se circunscribe deliberadamente, dejando en silencio todo lo concerniente al cómo y al cuándo. No faltan autores que ven en esa doble frase una formulación de la *creatio ex nihilo*, pues, para ellos, la creación no es la simple ordenación de una materia caótica, sino la *katabolēs kosmou* (17,24) como *creatio ex nihilo*.

Otro aspecto característico del prólogo es que es la antropología la que atrae la atención del autor, marginando por completo la cosmología. Y así, el v. 4 después de advertir que “en el Logos estaba la vida”, agrega que “la vida era la luz de los hombres”³⁹; el binomio luz-tinieblas, que Gn 1 encajaba cosmológicamente, es transferido aquí a un marco antropológico (cfr. vv. 5-9); el propio término *kósmos* (vv. 9-10) no significa el mundo sin más, sino el mundo *de los hombres*, el ámbito existencial de lo humano. Y es que el Logos no sólo lo ha creado todo, sino que es el dispensador permanente de la vida, corroborado por ciertas exégesis que de vv. 3-4 interpretan: “lo hecho por él (el Logos), en él era la vida”. La creación entera recibe su vitalidad y coherencia, de la vitalidad inagotable del Logos. “Yo soy la

³⁸ Cfr. Pr 8,22-31; Si 24,3-12; Sb 9,9-12. 18.

³⁹ Cfr. Sb 7,10. 26 que caracteriza la sabiduría como luz.

vida”, dirá el Jesús del cuarto Evangelio (Jn 14,6), confirmando la aseveración liminar del prólogo. Y esa vida, que fluye sin reservas de la plenitud fontal del Logos, deviene finalmente “la gracia y la verdad” dispensadas por Jesucristo.

El prólogo concluye destacando un aspecto particular de la actividad salvífica del propio Logos: su función reveladora, tan en consonancia con lo que el mismo término “logos” significa. El Dios invisible⁴⁰, incognoscible en sí mismo, termina siéndonos “explicado” por el Hijo⁴¹. El Logos-Cristo acumula así, el papel creador y Salvador, el de revelador, de modo análogo a como en Gn 1 la palabra creando, revelaba el origen de lo creado⁴².

Por último, es de señalar que la atribución a Cristo de la causalidad final de la creación se encuentra, si no en el prólogo, sí en otro lugar de *corpus* joánico: Ap 1,17;22,12 dice de Cristo que él es “el primero y el último”, “el alfa y la omega”, “el principio y el fin” de todas las cosas.

La idea de Creación en la historia de la Iglesia

La elaboración dogmático-teológica del concepto revelado de creación tiene lugar en el marco de una problemática eminentemente ontológica y ética. La cuestión ontológica se plantea desde la condición de trascendencia radical del ser divino respecto de la creación. Es la tentación implícita en la postura panteísta, cuyo evidente atractivo se ha dejado sentir desde siempre en el pensamiento religioso y filosófico de todas las épocas y que normalmente se ha resuelto en un monismo nivelador de cualquier tipo de diferencia de carácter ontológico y existencial. Y así, o bien sólo se admite la existencia del espíritu en el “monismo idealista”, o, por el contrario, sólo existe la materia “monismo materialista” constituyéndose así en las dos respuestas clásicas de signo panteísta al problema ontológico.

El problema ético cobra entidad por la percepción de la existencia patente y escandalosa del mal en el mundo como una invariante que ha desazonado la reflexión del hombre de todas las épocas. Junto al principio bueno, se ha de conjeturar la existencia de un principio malo, idea que constituye la esencia del dualismo que se caracterizará históricamente por la devaluación de la materia, considerada como mala, y la exaltación del espíritu, aliándose por este camino y de modo paradójico al “monismo espiritualista”.

⁴⁰ Cfr. Col 1,15.

⁴¹ Cfr. Jn 6,46; 10,15; 14,9.

⁴² Cfr. Sb 13,1ss; Rom 1,19ss.

El cristianismo, pues, habrá de vérselas con un doble frente; por un lado, contra el monismo de uno u otro tipo, afirmará la real y viviente existencia del creador y de la criatura, del espíritu y la materia; por otro lado contra el dualismo, defenderá que todo procede de un único y mismo principio vital, el Dios infinitamente bueno de la revelación. Se inaugura así una nueva lectura de la realidad, que se opone tanto a la que hace la filosofía griega como a la de la sabiduría mítico-religiosa.

La firme defensa de la *creatio ex nihilo* liquida la idea de la divinidad de la materia o de su preexistencia; la creación en el tiempo pone fin a la común aceptación de la idea de la atemporalidad y al éxito del mito del eterno retorno; el carácter libre y amoroso de la iniciativa creadora, al tiempo que subraya la absoluta trascendencia de Dios, comporta la vitalidad de un radical optimismo cosmológico, inédito hasta entonces. Y es que la mejor teología creacionista se ha elaborado siempre como exégesis de la revelación bíblica, no como puro discurso especulativo.

La idea de Creación en la primitiva Tradición cristiana

El primer intento de sistematización conceptual de las verdades reveladas se encuentra en los *símbolos de la fe*. Los más antiguos excluyen la explicitación del dogma de la creación; tan sólo es posible descubrir una alusión en el término *Pantokrator*, que propiamente no significa *Omnipotens*, sino "omnia tenens", dominador o soberano absoluto de la vida. Se percibe aquí la supervivencia de la mentalidad bíblica, para la que el hecho de la creación es, en sí, secundario, porque lo que verdaderamente interesa es señalar la vital presencia dinámica de Dios en el mundo como sustentador, dueño y señor de todo. Otra particularidad de estas fórmulas primitivas del símbolo es el silencio sobre el papel cosmológico que el Nuevo Testamento confiere a Cristo. Atribuyendo a Dios Padre el título de *Pantokratos*, se impone la tendencia de asignar a sólo el Padre el papel de Creador. La razón de este hecho tal vez se encuentre en las preocupaciones antimodalistas, que inclinaban a separar las funciones de las tres Personas divinas; o bien la conveniencia de evitar peligrosos paralelismos entre el Cristo Creador y el demiurgo ordenador de las filosofías precristianas.

Hacia el siglo IV se añade a la fórmula primitiva la referencia explícita a la creación⁴³. El motivo está en las desviaciones dualistas

⁴³ "... *creatorem coeli et terrae*" (Dz 7ss)

del gnosticismo y el maniqueísmo, que exigían una clara afirmación del alcance universal del acto creador. La polémica antidualista es aún más evidente en la fórmula del Concilio de Nicea⁴⁴. En este símbolo se recupera además la dimensión cristológica de la creación⁴⁵. Se introduce una distinción capital, contra los arrianos, entre creación y generación: el Hijo es “engendrado, no creado”; el mundo, en cambio, es creado, no engendrado. O lo que es lo mismo: hay una diferencia radical y originaria entre lo divino y lo mundano; la creación está referida al Creador por una relación de libertad, no de necesidad; sólo el Hijo, pero no el mundo, pertenece al orden de lo eterno y necesario. Dios está completo desde siempre en el dinamismo trinitario diferenciador de las divinas personas y el mundo no constituye un momento de su génesis. El segundo Concilio de Constantinopla distingue bien la doble función del Padre y el Hijo con vistas a la creación⁴⁶, y cierra así el desarrollo de este dogma en las profesiones de fe.

El cristianismo no podía eludir el contacto con el pensamiento y la ciencia profanos desde el momento en que sale de su nativo enclave judeo-antioqueno para introducirse en los ámbitos más cultivados de Grecia y Roma. En esos ambientes se profesaban las ideas cosmológicas divulgadas por la filosofía griega, singularmente por el platonismo y el estoicismo. Común a ambos sistemas es el desconocimiento de la *creatio ex nihilo*; el mundo en cuanto *kosmos* es efecto de una entidad ordenadora⁴⁷. Van a ser los llamados “Padres apolo-gistas” quienes llevan adelante el diálogo con el helenismo. Los de tendencia conciliadora (Justino, Atenágoras) insistirán en los puntos de contacto entre filosofía y cristianismo, mientras que Teófilo antioqueno y Taciano, de índole más polémica, pondrán de relieve la incompatibilidad del dogma de la creación con la idea de la preexistencia de la materia. Pero ambas tendencias tienen en común una misma preocupación: inculturar la fe cristiana en el pensamiento griego, para hacer así viable su difusión.

Con el concepto de *creatio ex nihilo* se instaura una ruptura categórica frente a la cosmovisión del helenismo en dos áreas neurálgicas de la misma: la cuestión de los orígenes y del estatuto ontológico del mundo; la cuestión de la materia. En efecto, y por muy grandes que sean las diferencias entre las diversas filosofías griegas, hay en todas ellas una precomprensión común del mundo: esto no es algo que comience a ser un preciso acontecimiento histórico; ni está situa-

⁴⁴ “... *visibilium et invisibilium factores*” (Dz 54)

⁴⁵ “*et in... Christum... per quem omnia facta sunt*” (Dz 54)

⁴⁶ “*ex quo omnia..., per quem omnia*” (Dz 213)

⁴⁷ el “demiurgo” platónico o el “*logos spermatikos*” de los estoicos.

do frente a una alteridad que lo funda en su constitución finita y contingente. Se podrá discutir sobre los secretos mecanismos que lo animan (átomos divinos, demiurgo ordenador, *nous* inmanente, etc...), pero no sobre su carácter eterno, sin nacimiento y sin muerte, sin principio ni fin. Sin "exterioridad", en suma. La tesis de la *creatio ex nihilo* refuta radicalmente esta cosmovisión. Dios es eterno e infinito; el mundo es temporal y finito. El monismo ontológico no es, por tanto, admisible.

Más que en clave de enfrentamiento, la relación Dios-mundo se ha de pensar en clave de alteridad jerarquizada, no conflictiva. La *creatio ex nihilo* entraña, en suma, la superación tanto del monismo como del dualismo, dando paso a una comprensión inédita de Dios, del mundo y de su mutua relación. El carácter creador de Dios salvaguarda su trascendencia e impone entre lo divino y lo humano una distinción evitando la confusión. El carácter creado del mundo, el hecho de que Dios le haya dado el ser, impide tanto su posible divinización como su degradación hacia el no ser. A partir de aquí, la doctrina de la *creatio ex nihilo* contiene ya germinalmente una teoría sobre la problematicidad de la materia, que preocupó siempre al pensamiento griego y que se manifestará en la lucha contra la gnosis, pues si se admite y se afirma de ella que es creada, al tiempo se estará estableciendo su carácter dependiente y su radical ingenuidad ontológica.

Mientras los apologistas se esfuerzan por introducir la visión cristiana en el ambiente pagano, comienza a hacerse sentir dentro de la propia Iglesia una peligrosa corriente dualista que aspira a explicarse el problema del mal en el propio origen del mundo material. Es el gnosticismo que se presenta como una especulación teosófica, al margen de la revelación y de la fe cristiana, con la pretensión de entender sobre el devenir del ser de Dios desde antes de la creación, que luego se prolongará en ésta a través de un trágico proceso de alienación, autoiluminación y autorredención.

El primero en percatarse de los peligros de tales concepciones fue Ireneo, quien llega a creer menos nocivo a Platón que a los gnósticos⁴⁸. Su *Adversus Haereses* es una refutación global del gnosticismo, oponiendo al pesimismo metafísico de los gnósticos un vital optimismo histórico basado en la unidad de creación y redención y en el predominio final del designio salvífico de Dios. Para Ireneo el

⁴⁸ "... comparado con estas gentes, Platón aparece como más religioso, al asignar a la bondad de Dios el principio causal del mundo, y no a la ignorancia o a un eón extraviado" (*Adversus Haereses*, 3,25,5).

mal y el dolor presentes en el mundo no proceden ni de un Dios malvado ni de un Dios pervertido, sino del hecho de que, por una parte, la creación está aún inacabada y, por otra, el hombre introduce en ella la semilla del mal.

Pero el proceso histórico nos conduce a la reconciliación de todo, cuando Cristo recapitule en sí mismo la globalidad del mundo creado, pues él es, en efecto, la plenitud del tiempo, el *kairós* de la historia, la cabeza del cosmos⁴⁹. La lucha contra el gnosticismo fue proseguida por Tertuliano, singularmente en el *Adversus Hermogenem* y el *Adversus Marcionem*. Sólo Dios crea, y lo hace de la nada y mediante el Verbo. La materia no preexistía, por consiguiente, a la iniciativa creadora; de lo contrario, habría que afirmar su divinidad, con lo que ya no habría un solo Dios, sino dos⁵⁰. La oposición cerrada al gnosticismo, tal y como la llevaron Ireneo y Tertuliano, no fue compartida por todos los pensadores cristianos de la época. La escuela alejandrina, por ejemplo, evitaba en lo posible el choque frontal y ensayaba una versión ortodoxa de algunos principios gnósticos. El representante más característico de esta tendencia es Orígenes. Su declarado neoplatonismo le conduce a una posición de algún modo emparentada con el gnosticismo y no desprovista de incongruencias. Un último reducto del dualismo gnóstico en la época patrística fue el maniqueísmo; de hecho, su rápido éxito en occidente (s. III-IV) se explica por su continuidad con el gnosticismo.

Entre los espíritus atraídos por esta doctrina se contó S. Agustín a quien el problema del mal le inclinó al maniqueísmo. Una vez convertido, echó en cara a sus antiguos correligionarios su doctrina⁵¹. Como explica en su libro *De Genesi Manichaeos*, es el único y mismo Dios quien creó todo de la nada; primero, la materia informe; luego, el resto de los seres a partir de esa materia informe⁵². En realidad San Agustín es el primer pensador que ha elaborado una reflexión filosófica de altura sobre el enigma del tiempo⁵³. Supera la idea de la materia eterna, considerando incluso que el tiempo mide un proceso de degradación creciente, de alejamiento de la pureza original. Para San Agustín, el tiempo no goza de una esencia autónoma pues existe como una mera dimensión de los seres creados. Se llega así a un cier-

⁴⁹ *Adversus Haereses*, 3,17,6.

⁵⁰ "Hermógenes supone dos dioses cuando supone a la materia como igual a Dios" (ROUET DE JOURNAL, M.J., *Enchiridium Patristicum*, Barcelona-Freiburg, Roma 1958, 322).

⁵¹ Para San Agustín los maniqueos blasfeman "introduciendo dos naturalezas, una buena..., otra mala" (*De natae boni*, 41).

⁵² ROUET DE JOURNAL, M.J., *ibid.*, 1540s.

⁵³ *Confessiones*, 11.

to equilibrio entre “dualismo” y “monismo”, pero al caro precio de abandonar la perspectiva bíblica por un enfoque filosófico; la idea de una historia de salvación que se abre con el acto creador retrocede ante el empuje de las especulaciones ontológicas.

El concepto de Creación en el magisterio eclesial

El prestigio de San Agustín pesó sobre el pensamiento cristiano posterior que será platonizante hasta el genial viraje aristotelista realizado por Sto. Tomás de Aquino. Y es que, en la lógica del neoplatonismo, con su doctrina de la participación del ser, estaba implícita una cierta tendencia panteísta que, sorteada hábilmente por el Obispo de Hipona, emergerá de modo claro en uno de los precursores de la escolástica: Juan Escoto Eriúgena. En su obra *De divisione naturae*, aunque se conserva el término “creación”, ya no está la idea pues todo emana de Dios; todo es, a la vez, creado (emanado) y eterno. El Verbo es el demiurgo platónico; el Espíritu Santo es el alma (estoica) del cosmos. La distinción creador-creatura se convierte en una oposición entre lo uno y lo múltiple. La creación no es libre, sino necesaria pues fluye inexorablemente de la plenitud de la esencia divina, al estar implicada en la generación eterna del Hijo por el Padre. La racionalización de la teología se hace así mismo evidente en Abelardo. Según el filósofo dialéctico, Dios hace siempre lo mejor y, por tanto, no puede hacer sino lo que realiza de hecho. En consecuencia, esta creación es óptima⁵⁴. Se niega, pues, la libertad divina al crear y se asigna a Dios la responsabilidad directa del mal. La condena de Abelardo por el sínodo provincial de Soissons fue ratificada por Inocencio II.

Hacia el siglo XI torna a florecer en Occidente la vieja semilla del dualismo que arraigó en la secta de los “albigenses”⁵⁵. Promueven la maldad de la materia y su procedencia de un principio malo eterno y opuesto al bueno que es el creador de los espíritus. Esta herejía cobra importancia para la historia del dogma porque provocará la primera intervención del Magisterio extraordinario eclesial acerca de nuestro tema. El IV Concilio de Letrán⁵⁶ define contra los cátaros: a. – la unidad del principio creador, pese a la diversidad de personas divinas; b. – la *creatio ex nihilo*, frente a la materia preexistente, como primicia documental del Magisterio eclesial; c. – la índole temporal del acto

⁵⁴ Si encontramos el mal, es porque Dios “ni puede ni debe impedirlo” (Dz 375)

⁵⁵ De Albi, ciudad francesa donde más arraigó su doctrina.

⁵⁶ Dz 428.

creativo; d. – la extensión de dicho acto, que abarca no sólo a los seres espirituales, sino también e igualmente a los materiales; e.- el origen del mal, que no es de orden ontológico, sino moral. La definición del Lateranense IV sintetiza tan acertadamente la doctrina cristiana de la creación que hasta el Vaticano I no se sentirá la necesidad de nuevas intervenciones del magisterio en esta cuestión, señalando, al tiempo, el ocaso del agustinismo, desplazando el centro de gravedad del problema del mal desde el plano ontológico al de la decisión histórico-ética, que es donde la Biblia lo coloca realmente.

El esfuerzo de Santo Tomás irá dirigido a sintetizar el agustinismo platónico tradicional con la novedad del aristotelismo. De aquél conservará las tesis del ejemplarismo y de la participación del ser, de éste utilizará el binomio acto-potencia, así como el esquema de los diversos tipos de causalidad. Santo Tomás enseña que Dios es causa ejemplar, eficiente y final de la creación⁵⁷. La *creatio ex nihilo* puede probarse por la razón⁵⁸. Para ello basta acudir al nexo aristotélico entre lo contingente y lo necesario⁵⁹. Su concepción, igualmente aristotélico, de Dios como acto puro, subrayando la trascendencia divina, cerrará las puertas definitivamente al panteísmo.

Reviste singular importancia en el pensamiento tomasiano la doctrina de la analogía del ser, como un corolario de la doctrina de la creación; tanto el creador como la criatura “son”, mas no de la misma manera o en base a la misma sustancia. Gracias a la analogía, es posible conocer a Dios a partir del conocimiento de lo creado, como es posible asimismo superar, a la vez, el panteísmo y el dualismo. Se ha de reconocer que Santo Tomás trasponiendo el dogma bíblico de la creación a las formas conceptuales del aristotelismo, prestando un inmenso servicio a la causa de la teología haciéndola salir de esa especie de éxtasis platónico en que la habían situado San Agustín y la teología de la alta Edad Media. Pero, por otra parte, las citas bíblicas, ciertamente abundantes, parecen escogidas más para ilustrar *a posteriori* la especulación teológica que para hacerla nacer.

El Renacimiento alumbrará una nueva visión del mundo. Los descubrimientos geográficos y astronómicos revolucionan el concepto del espacio y del cosmos: éste, a partir de Copérnico y Galileo, deja de ser geocéntrico. En contrapartida, la realidad comienza a ser percibida de un modo antropocéntrico; entra en crisis el geocentrismo y, consiguientemente, la doctrina de la creación. Lo que ha dado en lla-

⁵⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 44

⁵⁸ “... que haya creación no sólo lo sostiene la fe, sino que lo demuestra la razón” (2 Sentencias., d. 1, q.1, a. 2)

⁵⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 44,a.1; *Contra Gentes* 2,16

marse “revolución copernicana” no será sino en el abandono de la metafísica como única y válida fuente del saber científico y en la aparición de otro tipo de ciencia, nacida de la observación empírica. Con la emancipación de la filosofía, la ciencia se emancipa también de la tutela de la fe y nace la cultura secular. Y, en efecto, ésta reaparecerá con Giordano Bruno, que sostendrá la infinitud del universo y del espacio como manifestaciones de la potencia infinita de Dios; ellos, pues, son “explicación”, “emanación”, “efusión” de la esencia divina, pero no “creación”, término que el sabio dominico rehuirá sistemáticamente.

Ahora bien, la Reforma, y en especial Martín Lutero, con su vuelta a la Biblia, luchará por recuperar el sentido histórico-salvífico del dogma de la creación; las críticas a la escolástica se suceden con prodigalidad. Prescindiendo de las categorías platónicas o aristotélicas, Lutero fundará la creación sobre la cristología, como hicieron Pablo y Juan, y explicará el primer artículo de la fe (Dios creador) por el segundo (Cristo redentor). La fórmula *creatio ex nihilo*, pese a su sabor filosofante, es mantenida por él, pues le servirá como justificación de su desprecio por las criaturas⁶⁰. Después la teología, racionalizada y atrincherada en una metafísica cada vez más obsoleta, nada subraya del “logos” científico contemporáneo que se irá inclinando progresivamente a comprender la autonomía (legítima) de su discurso en términos de validez exclusiva y cuasi-absoluta.

Después de la defensa frente a los errores dualistas, en el s. XIX, el Magisterio de la Iglesia se ve afectado por el reto de las cosmovisiones de corte monista. El panteísmo, más o menos explícito de G. Bruno, consolidado en Espinoza, alcanzará su cumbre con el “idealismo” de Hegel (panteísmo espiritualista) y “materialismo” de Feuerbach y Marx (panteísmo materialista). Los teólogos de la creación plantearán sus exposiciones en una línea apologética; el concordismo tratará desesperadamente de hacer cuadrar los datos científicos con la lectura literalista del Génesis, mientras la teología especulativa intentará probar la creación como “verdad razonable”. Nace así el llamado “semirracionalismo”, cuyos representantes más destacados fueron Hermes y Günther, y cuyo programa de trabajo se fijará como meta la reformulación de la dogmática cristiana desde los principios de la filosofía idealista. Se echará mano de los textos bíblicos para confirmar lo diseñado por el discurso racional y la doctrina de la creación se despegará de la revelación para configurarse como teología natural.

⁶⁰ “la criatura procede de la nada, luego nada es todo lo que la criatura puede” (M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss)

Tanto Hermes como Günther fueron condenados por Roma⁶¹, pero no como “doctrinas” sino como “opiniones” heréticas. Será tarea del Concilio Vaticano I definir dogmáticamente la libertad del acto creador y el fin de la creación. Los textos conciliares del capítulo primero de la sesión tercera contiene doctrina de fe pues la solemnidad de la fórmula introductoria⁶² no permite duda alguna. Destacable asimismo es el contenido del canon quinto por el que se explica en su primer apartado qué es lo que significa la fórmula “*creatio ex nihilo*”⁶³. Sin embargo, habiéndose limitado, el Vaticano I, a su ratificación en “proclamar y declarar la doctrina”⁶⁴, se dejaban intactos los dos grandes problemas con los que esa fe se veía confrontada en el umbral del s. XIX: la interpretación científica del mundo y, sobre todo, la clave en que habían de ser leídos los textos bíblicos relacionados con la creación.

El descubrimiento de los géneros literarios, con la consiguiente renovación de la hermenéutica de los textos bíblicos creacionistas integrarán en la teología la visión evolutiva del mundo.

Desembarazada de tales preocupaciones, la actual teología de la creación orientará sus esfuerzos a desarrollar y profundizar el contenido bíblico de la misma y a comprenderla finalmente en el marco histórico-salvífico que le es propio. Ésta y no otra es, a la postre, la contribución específica de la fe cristiana al conocimiento del mundo. En esta apreciación se sitúa la aportación del Concilio Vaticano II a la doctrina del Magisterio eclesial sobre el tema de la creación, que es desarrollado principalmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. El Concilio ha reactivado los grandes temas bíblicos, de la unidad de creación y salvación, de la impronta cristológica de todo lo creado, de la correspondencia entre protología y escatología, de la significatividad de la fe creacionista para una praxis y una ética específicamente cristianas, del carácter más antropológico que cosmológico de esa fe. La ausencia de contenidos abiertos entre la imagen física del mundo y la lectura de la realidad efectuada por el Concilio es, sin duda, una de las más afortunadas consecuencias de la voluntad de reinsertar la doctrina de la creación en el ámbito de una consideración religiosa de lo real, rescatándola de la perspectiva racionalista en que había sido emplazada por los anteriores ensayos teológicos.

⁶¹ Dz 1618-1621; 1655-1658.

⁶² “*sancta católica apostolica romana Ecclesia credit et confitetur...*” (Dz 1782)

⁶³ “la producción de las cosas según su entera sustancia” (Dz 1805)

⁶⁴ Dz 1781

La Creación del mundo racional como elevación al orden sobrenatural

El punto de partida de la visión cristiana de la creación del hombre está definido por su destino sobrenatural. La llamada a la vida divina, al orden sobrenatural, constituye uno de los rasgos principales de la dimensión teológica del hombre. La fe cristiana ha tomado en la Escritura la definición del hombre como "imagen de Dios", haciendo de ella una categoría central en su lectura de lo humano. Pero una antropología de la imagen no puede ser concebida de modo estático y atemporal. El concepto de "imagen de Dios" es dinámico y entroncado con la vida, es procesual e histórico, tanto en el plano individual como en el colectivo. Lo humano realiza este destino icónico, deiforme, a lo largo de una secuencia cuyos hitos, según la Biblia, son: la imagen *formada* en la creación, la imagen *deformada* por el pecado, la imagen *reformada* por la justificación y la gracia, la imagen *consumada* escatológicamente.

El marco vital de la relación histórica del hombre con Dios está definido por la gracia y el pecado como coordenadas que dinamizan al ser humano en cuanto llamada desde el primer instante de su creación a la comunión con Dios en Cristo, y creado sólo para que esta comunión sea posible. Inseparablemente unida a su aspecto creatural se halla la "vocación divina", la única vocación del hombre según enseña el Concilio Vaticano II⁶⁵. Pero el carácter de gratuidad total de esta condición "agraciada" del hombre no es sinónimo de "extrinsecismo", no supone sino que sólo en este don gratuito y trascendente puede alcanzar la perfección a la que está llamado. Y así, el ser humano y personal siendo uno en la duplicidad de alma y cuerpo, mantiene su unidad en la duplicidad de sus dimensiones "naturales" y "sobrenaturales" de modo que lo humano puede alcanzar su plenitud sólo en Dios, en aquél que por definición lo sobrepasa.

Sólo al ser humano se le comunica la vida divina, sólo él ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Y así, en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel es el predilecto por voluntad libre de Dios, pero su elección es también salvación para otros. En el Nuevo Testamento vemos desarrollada una teología de la manifestación del amor de Dios en Cristo como la máxima "gracia", el supremo favor pensable⁶⁶, respecto del cual el hombre no puede invocar ningún derecho o pretensión⁶⁷ y desde el momento en que el hombre es pecador, esta gratuidad de la salvación en Cristo, se manifiesta de un modo parti-

⁶⁵ *Gaudium et Spes*, 22

⁶⁶ Cfr. Rom 8,32; Jn 3,16

⁶⁷ Cfr. Rom 5,6-10; 1Cor 4,7

cularmente intenso en la justificación por la fe. Después los Padres patentizarán que el único destino del hombre es alcanzar la visión de Dios y la divinización, reconociendo como sólo posible en el hecho de que el Hijo haya asumido la naturaleza humana como puro don al que no podemos reclamar ningún derecho pues no responde a la "naturaleza" del hombre, sino a la libre intervención de la voluntad divina. Y así, la relación con Dios es la única plenitud del hombre para San Agustín⁶⁸, percibiendo la distinción entre lo que corresponde al hombre por ser criatura y la filiación por gracia. En la teología de Santo Tomás se tomará renovada conciencia de la gratuidad del don de Dios en Cristo y la visión beatífica que es su consecuencia, de modo que la nueva vida otorgada en Cristo y su Espíritu no deriva de la creación, gratuita en sí misma, sino que significa un "nuevo" y revitalizador acto de la voluntad libre de Dios.

Pero la introducción del concepto de "naturaleza pura" y el desarrollo del mismo ha determinado el modo de entender el problema del "sobrenatural" y con ello la síntesis teológica de los últimos siglos. Sólo a partir de esa noción se ha de entender la doctrina de la elevación y la gracia, pues no se puede hablar de éstas sin tener aclarado "qué" es lo que se eleva. Pero sólo por la fe, como respuesta a la revelación divina, se puede conocer la existencia de este otro orden en el que el hombre también se encuentra aun reconociéndose que se esa naturaleza pura así constituida "posee" ya la "potencia obediencial" como aptitud, meramente pasiva, que permite a tal naturaleza recibir la gracia. Es evidente, por tanto, que no menos importante que la total trascendencia de la gratuita comunicación de Dios al hombre, es también su misma inmanencia como efecto determinante en el interior del ser creado que constituye la perfección de este último. Y así se patentiza la necesidad de que ambos extremos hayan de ser armonizados, sin afirmar el uno a costa del otro.

Del estado de Naturaleza integra al de Naturaleza caída

En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II⁶⁹ se sintetiza "felizmente" la doctrina cristiana tanto del estado

⁶⁸ "Nos has creado para ti y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti" (Confesiones, I,1)

⁶⁹ "Creado por Dios en la justicia, el hombre, por instigación del demonio, en el mismo comienzo de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios... Pero el mismo Señor vino para liberar y vigorizar el hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo, que lo retenía en la esclavitud del pecado" (GS 13)

original como el del pecado original en el hombre, al igual que la de la reconciliación y justificación divinas. La "historia" de la relación entre Dios y el hombre está, pues, fundada en la llamada gratuita a la comunión con él, comunión con la que desde el primer instante el Creador ha querido marcar al ser humano. En efecto, esta vocación divina implica en todo momento la necesidad de una respuesta por parte del hombre. Y así, la libertad divina, que suscita la libertad humana, coloca a ésta ante la posibilidad del bien y del mal, de la aceptación o del rechazo del ofrecimiento de amistad que Dios le hace. Por la enseñanza de la Escritura y de la Iglesia sabemos que el don de la gracia y del amor divino no ha encontrado en el hombre la respuesta adecuada. Por ello, como adelantábamos, desde el primer instante de la creación del hombre la gracia y el pecado se han constituido en las coordenadas que han enmarcado el ser del hombre en su relación con Dios. De este modo, el primado de la gracia, que es la primera y última palabra de Dios, permite entender teológicamente lo que es el pecado mismo.

En el "dominad la tierra"⁷⁰ puede percibirse una invitación de Dios a aceptar el desafío a ejercer el esfuerzo creativo del hombre en la creación. Asimismo podemos apreciar cómo en Gn 2,15 el trabajo supone una dimensión fundamental de la vida humana. No parece que tenga sentido pensar que el hombre en el "paraíso" hubiera tenido resueltos, de antemano, todos sus problemas. De lo que la Escritura nos quiere hablar, al parecer, es de una posibilidad vital ofrecida al hombre y que el pecado frustró. Hay que retener, por tanto, como perteneciente a la enseñanza de la Iglesia la posibilidad de que el hombre no hubiera pecado y, con ello, que el hombre y el mundo hubieran podido existir sin los efectos negativos que este pecado ha producido. Lo que sí percibimos, sin ninguna duda, en nosotros y en el mundo, son los fenómenos provocados por el egoísmo y el pecado del hombre. Y así, somos más sensibles que en otras épocas a las "estructuras de pecado"⁷¹, que provienen de las actitudes pecaminosas y que engendran espirales de nuevas injusticias y violencias de las que no hay medio humano de salir. Una humanidad y un mundo sin pecado serían ciertamente distintos, aunque no nos lo podamos siquiera imaginar. De esta posibilidad real nos habla, con su lenguaje mítico y poético, la historia del paraíso.

Esto significa, al tiempo, una apelación a nuestras conciencias y a las de los hombres de todos los tiempos. En este sentido, la historia del paraíso no nos da cuenta sólo de una posibilidad que se perdió

⁷⁰ Gn. 1,28

⁷¹ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 1987

para siempre. Es también un desafío al espíritu humano para conseguir un futuro para la humanidad mejor que el pasado y el presente que conocemos. Según se expone en el Antiguo Testamento el tema del paraíso no nos habla solamente del pasado, sino también del porvenir. Y así, la correspondencia entre principio y fin ha sido también conocida por la antigua tradición cristiana⁷².

El paraíso nos revela el plan primordial de Dios sobre el hombre, pero éste se cumplirá sólo al final pues Dios no quiere un mundo y una historia en que el hombre sea meramente pasivo. La salvación escatológica ha de ser vivida por el hombre ya en este mundo, en la vida según Dios. Si en el Antiguo Testamento todo don de Dios al hombre está marcado por el signo de la alianza y la promesa de una cercanía mayor⁷³, en el Nuevo Testamento se vive la ardiente espera de la próxima venida del Señor⁷⁴. En la parusía y resurrección final, Cristo triunfará sobre la muerte, entregará al Padre el Reino y Dios será todo en todas las cosas⁷⁵. Sólo el hombre entonces será la imagen perfecta del Hijo resucitado y cumplirá su vocación inicial de imagen divina⁷⁶. En aquel momento se alcanzará la inmortalidad y la perfección del hombre. El final es el cumplimiento del designio creador y salvador de Dios, realizado en Cristo, que es principio y fin⁷⁷.

La imagen del paraíso nos remite al fin de la Historia. El pecado no ha podido destruir el plan de Dios, a pesar de que pueda haber modificado el ritmo y el modo de llevarlo a cabo. En ningún caso podemos pensar en una plenitud dada al comienzo y al margen de la resurrección de Jesús, de la que se deriva la única fuerza capaz de salvar al hombre. Por ello conoceremos sólo al final, al participar plenamente de la vida gloriosa de Cristo, lo que Dios pensó desde el principio para nosotros. La creación es el principio de la "nueva creación, ya que tiene a Cristopor cabeza y existe en función de esta última.

Con nuestra identificación con Cristo por el bautismo el hombre es plenamente renovado y desaparece de él todo lo que tenga razón de pecado. Ésta es la afirmación clara del Concilio de Trento que constituye punto indiscutido de partida para una reflexión sobre el pecado original seriamente fundamentada. Por otra parte, tenemos

⁷² *Epíst. De Bernabé*, 6,13: "Hago lo último como lo primero"; H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, p. 141: "El fin de las cosas corresponde a su comienzo".

⁷³ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca 1969, p. 461ss.

⁷⁴ Cfr. 1Cor 16,22; Ap. 22,20; Filp 4,5, etc...

⁷⁵ Cfr. 1Cor 15,20-28.

⁷⁶ Cfr. 1Cor 15,49.

⁷⁷ Cfr. Ap 1,8.

la experiencia cotidiana del pecado de los ya bautizados. La cuestión está en la relación de esa experiencia cotidiana de pecado con el pecado original, en la índole de esa misma relación con la privación de comunicación de gracia que nos rodea.

Que la Iglesia en su doctrina, en su liturgia, cuenta con este pecado del bautizado es un hecho evidente en la existencia del propio sacramento de la penitencia. Por otra parte, el mismo Concilio de Trento nos habla de la concupiscencia como fruto del pecado y que lleva a él. Esta relación indirecta de muchos de estos pecados personales con el pecado original parece que ha de mantenerse. Y se define como relación indirecta porque el eslabón entre el pecado original y estos pecados, la concupiscencia, no es pecado en sentido estricto.

En el contexto de la doctrina del pecado original, Trento no alude a la disposición con que se recibe el bautismo, a la aceptación de la gracia, etc. En el decreto sobre la justificación, esta disposición y cooperación, que se presupone diversa en cada caso, es tenida en cuenta de manera expresa⁷⁸. Por esto nos podemos preguntar si en todo caso la aceptación de la gracia y la cooperación a la misma ha de ser total y completa, en modo de eliminar en el justificado todo resquicio de "pecado". En la medida en que no sea así, queda en el bautizado un resto de pecado, por el que puede influir en él la privación de la gracia y de presencia de Dios, que de suyo habría de quedar superada por el bautismo; puede no desaparecer, por tanto, plenamente en el bautizado el *minus* de comunicación de bien y de presencia de Dios. Ello no ocurre porque el bautismo no tenga de suyo fuerzas para insertar plenamente en Cristo; tampoco porque no se dé una radical transformación interna del justificado. Y así, los pecados personales del bautizado tienen que ver, por tanto, también con el pecado original y con el "pecado del mundo"; no serán exclusivamente personales ni en su raíz ni en sus consecuencias. La mediación negativa del mal sigue actuando en nosotros mientras estemos en este mundo y la plena justificación del pecador se ha de entender como un bien escatológico.

En la doctrina del pecado se han de tener muy en cuenta sus aspectos de carácter cristológico, como ámbito de significaciones que ayude a poner la cuestión en su lugar apropiado. Se ha de entender que la carencia de mediación de la gracia, la situación de "desgracia" en la que el hombre se encuentra, no puede ser considerada nunca la única determinante de su relación con Dios. Está también la mediación de la gracia de Cristo pues el amor de Dios como creador de vida nunca abandona al hombre siempre asediado por la

⁷⁸ Cfr. Dz 792ass.

adversidad y el pecado en el proceso histórico de su existencia temporal.

La mediación superadora de la gracia se realiza y se hace visible de modo especial en la Iglesia y en los sacramentos, y sobre todo en el bautismo. Pero esto no quiere decir que el don del Espíritu y el poder de la gracia de Dios no actúen más allá de las fronteras de la Iglesia visible. La Iglesia misma nos enseña expresamente lo contrario. La mediación de la gracia, por caminos sólo a Dios conocidos, puede, por tanto, estar presente aún antes de la incorporación visible del hombre a la Iglesia en el bautismo. Y así, Don del Espíritu de Jesús y pecado original siguen siendo las coordenadas contrapuestas dentro de las que se mueve la vida temporal del hombre. Estas dos posibilidades se abren de modo real ante las opciones del hombre que decidirán su suerte definitiva. Pero, dejando abierta la cuestión de la opción y suerte definitiva de cada uno, se debe afirmar que la mediación de gracia será, en definitiva, más fuerte que la del pecado.

El paralelismo paulino Adán-Cristo en rigor no es tal, sino el triunfo del segundo sobre el primero. Se habla, a veces, del pecado original en términos que hacen presumirlo más fuerte que el don del Espíritu de Cristo, ya que el primero está en todos por el hecho de nacer, y la gracia se da solamente a los que se incorporan a Cristo por el bautismo. Sin minimizar en absoluto la importancia del bautismo y la incorporación a la Iglesia, podemos añadir que el mundo en el que el pecado abunda es el mismo al que vino Jesús, que con su encarnación se ha unido a todo hombre⁷⁹. Este hecho no puede carecer de consecuencias para todos, como para todos las ha tenido el pecado. No sería realmente cristiana una visión desesperanzada sobre el destino definitivo de la humanidad pues Jesús ha vencido ya a la muerte y al pecado. El "nuevo" comienzo de la cruz y la resurrección indica la incapacidad radical del hombre de restaurar la relación con Dios, pero a la vez la fidelidad y justicia divinas sostenidas a pesar del pecado. No se trata, pues, de minimizar este último, sino de "magnificar" el amor justificador y vivificador de Dios.

II. El Dios Justificador, reconciliación en el Verbo encarnado

Sabemos que el amor de Dios por el hombre se nos ha revelado, ante todo y sobre todo, en el envío al mundo de Jesucristo para que todos podamos ser partícipes de la vida divina. La "gracia" que esto significa no es un favor que se hace a un "hombre" ya constituido, ni

⁷⁹ Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 22.

es tampoco un añadido extrínseco a una "naturaleza pura", ya que la llamada a la comunión con Dios en su Hijo significa lo más profundo y verdadero del ser humano; en efecto, éste ha sido creado a imagen y semejanza de Dios para que llegue a ser vitalmente la imagen de su Hijo. Ahora bien, sabemos igualmente que el hombre ha sido infiel al amor inicial de Dios, ha pecado, y con ello se ha colocado en profunda contradicción consigo mismo. Jesús, que es cabeza de la humanidad y fundamento último de toda la creación, es, a la vez e inseparablemente, el redentor de los hombres. No sólo hace posible la vocación sobrenatural del hombre, sino que, presupuesta ésta y la respuesta negativa de la humanidad, nos salva del pecado.

La acción salvadora de Dios en Cristo, sobre todo tal y como nos lo presenta la carta a los Romanos, nos muestra el paso del hombre de la condición de pecador en Adán a la de justificado en Cristo Jesús. Ésta es la dimensión de la gracia relacionada con el peso que el pecado tiene en la historia de los hombres, puesto claramente de relieve en la Escritura y en particular en el Nuevo Testamento, y, correlativamente, la relevancia que el perdón de los pecados tiene en la vida y en la obra de Jesús con la aportación de reconciliación universal y su particular importancia desde el punto de vista ecuménico.

Los nuevos planteamientos del tratado de la gracia han venido a trasladar a términos soteriológicos el interés de los manuales clásicos que trataban de considerar las auténticas "posibilidades" del hombre antes de la justificación, es decir, sobre aquello que realmente puede o no puede hacer el hombre caído sin la gracia y con las solas fuerzas naturales. Y es que dada la única finalidad real del hombre existente, Dios mismo, toda la realidad de la vida del hombre se encuentra inmersa y se mueve en la dimensión sobrenatural pues nada puede haber en ella indiferente a su único fin. De ahí se deduce la necesidad absoluta de la "gracia", ya que todo lo que afecta a la consecución de nuestro fin último supera nuestras fuerzas creaturales; y no podemos pensar en ámbitos de la vida humana que nada tengan que ver con este fin profundo y supremo.

Todo lo que el hombre hace, incluso lo que hace el pecador es, en una mayor o menor medida, aceptación o rechazo de la obra de Dios en nosotros. Lo que en todo caso se ha de subrayar es la necesidad que en todo momento tenemos de la gracia divina si pensamos que el hombre desde el primer instante no tiene otro fin más que el de la comunión con Dios y es claro que no puede alcanzar a Dios más que con la iniciativa total de Dios mismo. El hombre no puede hacer nada bueno sin Dios, pero, al tiempo, Dios mismo obra la aceptación de la libertad humana, sin cuyo asentimiento no quiere salvarnos. Es, por lo tanto, desde la perspectiva del "orden" de Cristo en que el hombre se encuentra en todos los momentos de su existencia desde

la que se ha de abordar el problema concreto de la justificación del pecador. En la Escritura y en la tradición de la Iglesia se nos habla de la justificación del hombre en cuanto conoce y acepta en su vida el mensaje de Jesús, en una palabra, cree en él. En todo caso deberá producir en él un proceso análogo al que la Biblia y los documentos de la Iglesia nos describen con explícita referencia a quien se une a Jesús, como Dios encarnado, y se incorpora plenamente a su Cuerpo en la fe y el bautismo.

La Encarnación

La encarnación no es ciertamente irrelevante para la divinidad del Dios cristiano. Por ella se ha revelado el Dios trinitario al mundo. Pero también es importante la Encarnación para la eterna comunión del Padre con el Hijo por el Espíritu Santo. La Encarnación introduce la creación en la comunión trinitaria. La creación es un acto libre de Dios tanto por parte del Padre como por parte del Hijo. Pero la creación del mundo lleva consigo la encarnación del Hijo, pues ésta es el medio por el que se realiza en el mundo el reinado del Padre. Sin la soberanía de su creación, Dios no sería Dios, pues el acto de la creación procede ciertamente de la libertad voluntaria de Dios. Pero, una vez que ha comenzado a existir el mundo de la creación, el señorío del reinado de Dios sobre él es condición y prueba de su divinidad.

Por la encarnación del Hijo, el pecador sometido a un destino de muerte, es redimido y reconciliado quedando incorporado a la comunión trinitaria de Dios y haciéndose de este modo partícipe de la vida eterna. Por el acontecimiento de la Encarnación del Hijo, se ha realizado, o al menos ha irrumpido ya en la creación el reino del Padre al hacerse realidad presente en una hombre. A través de este hombre concreto en el que el Hijo ha asumido forma humana, se ha hecho presente también para otros hombres el Reino de Dios, convirtiéndose en una fuerza que determina su vida y la llena de un contenido nuevo y eterno. La realización del Reino de Dios en el mundo por la encarnación del Hijo, y la reconciliación del mundo por él, son dos aspectos de una misma realidad. Sin la aceptación de ese reino no es posible la reconciliación con Dios. Por el contrario, puede decirse que, con la reconciliación del mundo, se implanta el reino de Dios en su creación.

Cuando el Padre envía al Hijo, le confía la realidad del reino de Dios en el mundo y le confiere al mismo tiempo la potestad de juzgar y resucitar de entre los muertos⁸⁰. El Evangelio de Juan atribuye al

⁸⁰ Cfr. Jn 5,22; 5,19ss.

mismo Jesús terreno el poder que se confiere al resucitado⁸¹. Con la entrega que el Padre hace de su poder al Hijo manifestado en Jesús, ha hecho también depender su propia divinidad del éxito de la misión del Hijo. Es éste uno de los motivos por los que el Padre sufre con los sufrimientos del Hijo. El rechazo de que es objeto el Hijo cuestiona también el reino del Padre. La "basileia" es realizada por el Hijo en la medida en que él glorifica al Padre⁸², es decir, revela en la tierra su misma divinidad.

Si en los manuales teológicos católicos, hasta no hace mucho tiempo, el concepto de encarnación venía a servir para expresar el acto de conjunción entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo, y consiguientemente para profundizar, gracias a un análisis de carácter más bien metafísico, la constitución ontológica del verbo encarnado, la vuelta a la historia de la salvación, a la dinámica de comprensión del acontecimiento cristológico que nos atestigua el Nuevo testamento, así como la génesis patrística del dogma cristológico de Calcedonia, junto con el horizonte cultural moderno y contemporáneo más sensibles a la existencialidad y a la historicidad que el antiguo, han permitido colocar el concepto de la encarnación de Cristo en el contexto histórico más amplio de la preparación veterotestamentaria, del conjunto global del acontecimiento de Jesucristo y, por tanto, ver en él la expresión del centro de la historia de la salvación en el que están llamados a insertarse, de diversas formas, todos los hombres.

Si no es ciertamente posible hablar de "encarnación" en el sentido preciso del término a propósito del Antiguo Testamento –pues supondría olvidar la radical trascendencia de Yahvé–, es, sin embargo, importante subrayar cómo toda la historia de Israel está atravesada por la promesa de la presencia salvífica del Señor en medio de su pueblo y también, por consiguiente, cómo esta promesa está caracterizada por la tensión escatológica hacia una meta de presencia definitiva y completa de Yahvé en la historia. Baste recordar algunos temas que recorren toda la tradición del Antiguo Testamento. Ante todo la morada de Dios en medio del pueblo de Israel en la tienda del desierto y luego en el templo⁸³. En segundo lugar, el tema de la sabiduría⁸⁴, a través de la cual creó Dios todas las cosas, y que planta su tienda en Jacob⁸⁵; junto con ellos, los temas de la Palabra eficaz de

⁸¹ Cfr. Mt 28,18; 11,27.

⁸² Cfr. Jn 17,4.

⁸³ Cfr. Ex 25,22; 33,7-11; Lv 26,12 y Cfr. 1R 8,10-11, respectivamente.

⁸⁴ Cfr. Jb 28,20ss; Sb 7,22ss; 16,12ss; pr 8,22ss.

⁸⁵ Cfr. Si 24,8.

Yahvé, con su papel “cósmico-creativo” e “histórico-salvífico”⁸⁶, y la Ley dada por Dios a su pueblo por medio de Moisés en el Sinaí. Una promesa de esta presencia de Yahvé junto a Israel es también la que se vislumbra en la revelación que Dios hace a Moisés de su mismo Nombre⁸⁷; en efecto, este Nombre –que compendia y manifiesta el rostro de Dios a partir de la experiencia vivida de la liberación del Éxodo- no significa solamente la absoluta trascendencia del Dios de Israel, sino también la promesa de su presencia sostenida y salvífica. También el tema de la gloria (*kabod*, “*doxa*”) expresa en el Antiguo Testamento la revelación epifánica de la santidad de Dios en la naturaleza y en la vida del hombre, pero sobre todo en la historia de Israel. La gloria de la santidad manifestada⁸⁸: en los *magnalia Dei*, signo de su poder puesto al servicio de su amor y de su fidelidad, sobre todo en las teofanías del éxodo⁸⁹, en la manifestación de su presencia en el templo⁹⁰, y también en esta caso con un alcance escatológico: en cuanto que la gloria del Señor “habitará nuestra tierra”⁹¹ y todas las naciones podrán contemplarla⁹². En particular, será sobre su Siervo como Yahvé “manifestará su gloria”⁹³ hasta la misteriosa figura apocalíptica del Hijo del hombre⁹⁴ está relacionada, en un texto famoso y enigmático de Ezequiel⁹⁵, con la contemplación de la gloria del Señor.

Estas prefiguraciones anticipatorias o, mejor dicho, esta promesa-profecía veterotestamentaria, adquieren su pleno significado sólo a la luz del acontecimiento gratuito de la venida del Hijo de Dios en la carne. Examinando en este sentido el testimonio neotestamentario, podemos distinguir al menos cuatro momentos o dimensiones en los que se contempla y se transmite este acontecimiento de salvación: a. - la etapa más antigua, que se remonta a la misma predicación de Jesús, que concierne, por un lado, a la tensión paradójica entre su humanidad real y su autoridad mesiánica, soberana y escatológica, y, por otro lado, al doble estado, de humillación/exaltación, de su propia misión, que se pone de relieve a partir de la novedad de la resurrección; b.- la comprensión sucesiva del misterio de la pre-existencia divino-trinitaria del Hijo de Dios y del acontecimiento de

⁸⁶ Cfr. Gn 1; Sal 33,6; Is 44,26ss; 55,10-11.

⁸⁷ Cfr. Ex 3,1-15.

⁸⁸ Cfr. Is 6,1-4.

⁸⁹ Cfr. Ex 16,10; 24,15ss; 33,18.

⁹⁰ Cfr. 1R 8,10-13.

⁹¹ Sal 85,10.

⁹² Cfr. Sal 97,6; Is 62,2; 66,18.

⁹³ Cfr. Is 49,3.

⁹⁴ Cfr. Dan 7,9-14.

⁹⁵ Cfr. Ez 1,26-28.

su encarnación en la teología paulina y joánica; c.- la narración de la historificación de este acontecimiento gracias a la maternidad virginal de María en los evangelios de la infancia; d.- la interpretación de la encarnación del Hijo de Dios como rebajamiento/"kenosis" a partir del famoso texto de Filp 2. Del realismo de la predilección divina en Cristo deviene el valor salvífico y el significado teológico de su "hacerse carne". En cada una de estas etapas/dimensiones de la encarnación está en realidad presente una clave pascual y una perspectiva esencialmente trinitaria.

El testimonio evangélico de la vida, del "kerigma" y de la praxis prepascual de Jesús subrayan con toda evidencia una tensión paradójica entre la humanidad real de Jesús de Nazaret y su "esousía" como autoridad mesiánica e incluso supramesiánica, soberana y escatológica, que se manifiesta sobre todo en su anuncio del Reino, en su praxis y en los signos portentosos que atestiguan su instauración, en la llamada de los discípulos, en el conflicto con los fariseos y los saduceos a propósito de la interpretación de la Ley y del significado del Templo, y en su misma autoconciencia filial en relación con Dios-Abbá.

Esta tensión paradójica y tangible es la que hace surgir el interrogante crucial: "¿Quién es este que...?" ¿Con qué autoridad haces esto? ¿Quién te ha dado esta autoridad?"⁹⁶. En el Evangelio de Juan, la cuestión de la paradoja de Jesús aparece de forma explícita: se trata del escándalo que se deriva de la realidad humana tangible de Jesús, de su origen "humano" y de su extraordinaria autoridad y pretensión mesiánica que plantea el problema de los orígenes de esta autoridad ante el que se define de forma dramática la negativa a comprender por parte de los judíos. Además, ya en el "kerigma" prepascual de Jesús está presente, sobre todo a través de la fórmula central del Hijo del Hombre con que se autodesigna, la conciencia de una doble etapa del acontecimiento cristológico de la salvación: la "etapa de la humillación" con su culminación en la pasión y muerte, y la "etapa de la exaltación-glorificación" en la resurrección⁹⁷. En el kerigma pascual primitivo de la Iglesia apostólica, a la luz de la resurrección, el acontecimiento Cristo es comprendido por consiguiente en su globalidad a través de este doble esquema⁹⁸, contraponiendo al Cristo "según la carne", esto es, según su vida histórica y su pasión y muerte, al Cristo "según el espíritu", o sea, en su exaltación pascual, en su constitución como Mesías y "Kyrios" a la derecha del Padre y en su presencia vivificante por medio del Espíritu en la vida de la Iglesia.

⁹⁶ Mt 21,20-23 par.

⁹⁷ Cfr. Mc 8,31ss y 14,62, respectivamente.

⁹⁸ Cfr. Rom 1,3-4; 1Ped 3,18; 1 Tim 3,16.

El momento esencial de la comprensión del misterio de la encarnación se tiene en el Nuevo Testamento, sobre todo en la teología paulina y joanea, a partir de la interpretación de la pre-existencia de Cristo en el seno del Padre como su Hijo eterno y unigénito. Se arraiga ciertamente en el "kerigma" y en la autoconciencia singularmente filial del Jesús histórico, poniéndose de relieve a partir del acontecimiento pascual. En esta perspectiva, son decisivos ante todo los llamados himnos paulinos. En primer lugar, el himno contenido en la carta a los Filipenses 2,6-11, que atestigua ya lúcidamente las tres etapas de la vida de Cristo: su pre-existencia como "igualdad con Dios", su humillación terrena hasta la muerte, y su exaltación pascual. En esta misma línea se sitúan Ef 1,3-14; Col 1,13-19; y Hebr 1,1-4.

También es importante la que ha sido definida como "cristología de la epifanía", contenida en las cartas pastorales, que parece ser la más alta expresión paulina del concepto de encarnación, en cuanto que por un lado implica la pre-existencia del propósito divino de gracia⁹⁹, y, por otro, el acontecimiento histórico del "manifestarse en la carne"¹⁰⁰, que comprende como un todo indivisible la vida terrena, el acontecimiento pascual con la aparición del Resucitado, la época post-pasacual de la predicación apostólica y la apelación escatológica a la parusía¹⁰¹, sin olvidar el valor esencial que asume la humanidad del Hijo de Dios hecho hombre en la carta a los Hebreos como presupuesto necesario de su misión soteriológica¹⁰².

Esta perspectiva teológica se convierte en guía para releer el acontecimiento cristológico en el cuarto evangelio: centrada toda ella en torno al doble movimiento de la salida de Jesucristo del Padre para venir al mundo y de la partida del mundo para volver al Padre. Partiendo, en su prólogo, de la afirmación clara de la pre-existencia del Hijo de Dios como *Logos* eterno junto al Padre (Jn 1,1), la encarnación se expresa luego en el v. 14a: "Y el Verbo se hizo carne¹⁰³ y vino a habitar¹⁰⁴ en medio de nosotros". Con esta densa afirmación, el cuarto evangelio afirma, ante todo, la identidad entre el *Logos* pre-existente, como el Jesús encarnado, y el Cristo glorioso. Esto subraya, por un lado, el realismo antidoceta, por el que el *Logos* asume entera y plenamente el modo de ser humano; y, por otro lado, la singularidad y la definitividad escatológica de la revelación del rostro de

⁹⁹ Cfr. 2Tim 1,9.

¹⁰⁰ 1Tim 3,16.

¹⁰¹ Cfr. 2Tim 1,12.

¹⁰² Cfr. Hebr 10,5.

¹⁰³ *sarx egeneto*.

¹⁰⁴ *eskēnsen*.

Dios que tiene lugar en el Logos hecho carne. Este mismo tema de la gloria que se manifiesta en el rostro del Verbo encarnado y que él manifiesta en sus gestos de salvación y a través de sus obras¹⁰⁵, vincula intrínsecamente el acontecimiento de la Encarnación del Logos con el misterio pascual como manifestación culminante, en Cristo, de la gloria del Padre¹⁰⁶.

Así, pues, la encarnación es un movimiento que comprende toda la trayectoria de la existencia histórica de Cristo, como un descender desde el Padre al mundo, hasta el extremo de la Cruz, para volver a subir hasta él¹⁰⁷. En esta perspectiva, la encarnación -como acontecimiento que se refiere a toda la existencia histórica de Jesús- es lugar personal donde se revela su filiación divina y -en consecuencia- la paternidad de Dios, además de ser el "instrumento" salvífico del Espíritu. El libro del Apocalipsis, utilizando la misma terminología del prólogo del Evangelio, mostrará el significado escatológico (en el sentido de metahistórico-final) de esta presencia de Dios en Cristo entre los hombres: "¡He aquí la morada de Dios con los hombres! Él vivirá entre ellos y serán su pueblo y él será el 'Dios-con-ellos'"¹⁰⁸.

A partir de la experiencia post-pascual de Jesús resucitado como Mesías y Señor, y de la ascensión de su identidad divina filial como preexistente, es como los evangelios de Mateo y de Lucas nos presentan, en los llamados "evangelios de la infancia", la narración histórica de la encarnación del Hijo de Dios a través de la mediación maternal de María. Los protagonistas de este acontecimiento son, respectivamente, Dios Padre, el Espíritu Santo y María. Así, pues, la clave de la narración es, palpablemente, de tipo trinitario, mientras que es la luz del acontecimiento pascual la que nos introduce en la vital dinámica de este acontecimiento.

En efecto, Dios es aquel de quien toma su origen el acontecimiento de la encarnación; su paternidad se pone también de manifiesto por la ausencia de una intervención humana en la concepción de Jesús; el acontecimiento es atribuido en los dos casos al Espíritu Santo: "(María) resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo"¹⁰⁹; "El Espíritu Santo bajará sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, al que va a nacer lo llamarán "santo", Hijo de Dios"¹¹⁰; finalmente, es también decisivo el "*fiat*", la obediencia libre al plan de Dios por parte de María. El acontecimiento

¹⁰⁵ Cfr. Jn 2,11; 11,4-40; 12,50.

¹⁰⁶ Cfr. Jn 13,31-32; 17,5; 17,24.

¹⁰⁷ Cfr. Jn 3,13.31; 6,62; 13,1; 16,28; 17,5.24.

¹⁰⁸ Apoc 21,3; cfr. 21,22-23-

¹⁰⁹ Mt 1,19-20-

¹¹⁰ Lc 1,35-

de la encarnación tiene como "condición de posibilidad" la libre adhesión de la criatura humana, que está representada por María. En el relato de Mateo y de Lucas, María es vista como la hija de Sión, la síntesis de la historia de Israel que esperaba al enviado de Yahvé y que libremente abre las puertas de la humanidad a la llegada de Jesús.

La novedad que se desea subrayar es precisamente ésta: la encarnación del Verbo es "sinergia" entre Dios y la humanidad, es el misterio de la "esponsabilidad" entre Dios y la humanidad, según aquel rico filón que atraviesa todo el Antiguo Testamento. En Mateo se da una referencia y una relectura vital de la profecía mesiánica de Is 7,14, la vinculación de José con la casa de David y, en la visita de los "magos", la presentación de María como el Israel que acoge a las gentes y -con la huída a Egipto- revive el desierto y el éxodo; mientras que, en Lucas, la escena de la anunciación se describe como la llegada de la alianza gratuita y definitiva, y se presenta progresivamente la figura de María como "la hija de Sión", la "pobre de Yahvé, el nuevo comienzo de la salvación, el arca de la nueva alianza. En la lectura de Mateo, finalmente, el "nombre" mismo que se le da al Hijo de Dios y de María -Jesús- se explicita en su significado mesiánico: "porque él salvará a su pueblo de los pecados"¹¹¹; también referencia a Is 7,14 y la designación de Jesús como el *Emmanuel* (= "Dios con nosotros") subraya el valor escatológico y permanente de la encarnación de Jesús: como indicará más tarde Mateo en el resto del evangelio: "donde haya dos o más reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos"¹¹², y "yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo"¹¹³.

El texto cristológico de Pablo en la carta a los Filipenses (2,6-11), explicita una dimensión fundamental que subyace al testimonio pre-pascual del acontecimiento de Jesucristo y también, al menos implícitamente, al testimonio post-pascual. El hecho de que el Hijo de Dios se haga hombre, a partir de su condición pre-existente, nos muestra una característica paradójica de Dios mismo: Él, en el Hijo que es su Palabra, deja su condición divina -pero sin abdicar de ella- para asumir una real condición de criatura humana. En el texto a los Filipenses se afirma, por ello, que, por un lado, Jesús es igual a Dios, y, por otro, que no considerará esta situación como una celosa propiedad suya, sino que se despojó, se vació ("ekenosen") de su ser igual a Dios para asumir una verdadera condición humana. Esta afirmación

¹¹¹ Mt 1,21 (*Yehoshua* en hebreo significa: "Yahvé salva")-

¹¹² Mt 18,20.

¹¹³ Mt 28,20.

tiene un verdadero valor antropológico: en el sentido de que es una reproposición por parte de Jesús (segundo Adán) de la prueba en la que el primer Adán fracasó.

El trágico pecado de éste no fue tanto el de querer "ser como Dios"¹¹⁴, como el de querer apropiarse autónomamente y en conflicto con Dios de lo que era, sin embargo, el destino que él le había asignado como don. Por el contrario, Cristo es el nuevo Adán, ya que no retiene como un "botín" su igualdad con Dios, sino que, al contrario, se "vacía" de él por amor, para comunicársela a los hombres, que se convierten así -con él y por él- en hijos de Dios, en "dioses" ellos mismos, según la afirmación del cuarto evangelio¹¹⁵.

Ante todo, el despojo de Jesús se ve como relativo a todo el período de su existencia: desde la encarnación hasta la muerte y la muerte en cruz. En segundo lugar, se afirmará así que la característica de Dios es precisamente lo contrario de la que se había considerado fundamental en el mundo greco-helenista. El Dios de Jesucristo, por el contrario, no es solamente el Dios del Antiguo Testamento, es decir, aquel que sale al encuentro del hombre y quiere habitar en medio de su pueblo, sino un Dios capaz de una real renuncia a lo que es más propio, el ser-Dios, para comunicárselo a los hombres¹¹⁶; y así, precisamente, es como muestra la omnipotencia de su Ser como Amor. Según Pablo, la ascensión de la carne por parte del Hijo de Dios implica que él es enviado del Padre en la "semejanza de la carne de pecado"¹¹⁷, es decir, en la más trágica condición de lejanía de Dios su Padre¹¹⁸. Por eso, su "kenosis" llegó hasta hacerse "pecado" (sacrificio por el pecado)¹¹⁹, "maldición"¹²⁰ a favor nuestro.

En esta perspectiva, la "kenosis" de la encarnación llevada hasta la muerte en la cruz y hasta la experiencia del abandono se convierte en la explicación más allá y más concreta del "loguion" de Jesús: "el que pierda su vida la encontrará". Y así, a la luz de la pascua de muerte y resurrección, el evangelio de Juan leerá en clave cristológica esta afirmación, desentrañándola como la expresión sintética y más profunda de la existencia encarnada de Jesús, llevada hasta el sacrificio consumado en la noche de la lejanía de Dios¹²¹.

¹¹⁴ Gn 3,5.

¹¹⁵ "Yo he dicho: ¡dioses sois!: Jn 10,34 (citando Sal 82,6).

¹¹⁶ Cfr. También 2Cor 8,3.

¹¹⁷ Rom 8,3ss.

¹¹⁸ Cfr. Roma 8,7ss; Gal 5,16-19; 6,8; Ef 2,3.

¹¹⁹ 2Cor 5,21

¹²⁰ Gal 3,13.

¹²¹ "Por eso el Padre me manifiesta su amor, porque yo entrego mi vida y la recojo de nuevo, nadie me la quita, sino que yo la ofrezco por mí mismo, porque tengo el poder de darla para tomarla de nuevo" (Jn 10,17-18).

La redención, reconciliación de la vida del mundo por Jesucristo

El envío del Hijo por el Padre y su encarnación se orientan a la salvación del mundo¹²². Al tiempo que abría el camino al reino de Dios entre los hombres, la actuación de Jesús se orientaba a la renovación de la comunidad humana. Pablo y Juan expresaban la dimensión universal de su misión mediante el título de Hijo: el Hijo del Padre celestial, que es Creador y Padre de todos los hombres, se ha manifestado en la persona de Jesús para la salvación del mundo. Pablo lo subrayará aún más mediante la presentación de Jesús como el hombre escatológico, como un segundo Adán. Sólo en la actuación e historia de Jesús se revela lo que realmente constituye la salvación y en qué sentido es él el Salvador y Redentor universal de los hombres. De ahí que se ha de considerar la soteriología como función de la cristología.

El término griego *sotería* remite a la totalidad e integridad de la vida¹²³ y su concepto designa no sólo el acontecer de la salvación, sino también su efecto, "la vida salvada y renovada". La integralidad de la vida designada por la palabra "salvación" no se halla, con todo, realizada en el curso del tiempo, y se experimenta más bien como ausente, o se encuentra al menos siempre en peligro y no definitivamente garantizada a través de la historia. Por ello, la salvación de la vida humana en su completa integridad queda pendiente del futuro. El mensaje escatológico de Jesús sobre la salvación articula esta realidad como asunto de la relación del hombre con Dios: la relación con el futuro de Dios y su reino decide sobre la salvación o la ruina definitiva de la vida humana. En su más alto nivel paradójico se afirma que quienes intentan conservar su vida en el mundo, prescindiendo del futuro de Dios, la perderán, mientras que quienes consagran su vida al futuro del reino de Dios y la pierden aquí en la tierra, la ganarán definitivamente¹²⁴.

Como indispensable referencia, fundamento seguro y criterio permanente de verificación de la concepción eclesial de la salvación, la revelación divina ha sido siempre fuente previa de cualquier profundización teológica. En el Antiguo Testamento aparece con claridad la existencia de *mediadores* de salvación que testimonian la voluntad divina de *implicar* al hombre en la obra de salvación. En el Nuevo Testamento se encuentran muchos de los principales elementos de la soteriología veterotestamentaria. Desde la herencia teológi-

¹²² Cfr. Jn 3,17.

¹²³ Cfr. Mc 8,35ss.

¹²⁴ Cfr. Mc 8,35ss.

ca de Israel, la comunidad cristiana primitiva piensa en la salvación no sólo como restauración o superación de una situación negativa de pecado, sino también como gratuito interés de relación vital de Dios a favor de la humanidad y del mundo.

El concepto de salvación viene expresado preferentemente con el término hebreo *"yeshu'ah"* o con sinónimos que significan: ayuda, felicidad, bienestar, liberación, victoria donadas por Dios a favor del hombre. Presupuesto de la salida es la situación negativa en que se encuentra el mundo y el hombre. Sólo una intervención gratuita y benéfica de Yahvé puede evitar a las criaturas caer y permanecer en la ruina. Ciertamente en la profundización de este concepto, ha sido decisiva su experiencia de la liberación de la esclavitud egipcia. Yahvé, desde el pasado, llama a sus hijos a la fe y a proyectarse con confianza hacia el futuro a través de "mediadores" de salvación, testimoniando la voluntad divina de "implicar" al hombre en la obra de la salvación. Se dan, así mismo "vocaciones y misiones" en algunos, que cooperan libremente, animados y transformados por la *rûah* de Yahvé, a través de la "palabra" en los profetas, de la "justicia" en los jueces y reyes, del "culto divino" en los sacerdotes.

Después del exilio babilónico será cada vez más evidente para la teología del Antiguo Testamento el "alcance universal" de la salvación prometida por Dios. Los hijos de Abrahán son llamados a ser bendición para todas las naciones: Yahvé quiere que todo y todos pasen del exilio a la libertad. En el Deutero-Isaías es muy importante la obra de un personaje excepcional y misterioso: el "Siervo de Yahvé", que será "luz de las naciones"¹²⁵ en virtud de su obediencia amorosa y del sacrificio de su persona que ofrecerá a Dios a favor y en lugar de sus hermanos¹²⁶. Se percibe la existencia de una "ley fundamental" que caracterizará la historia de la salvación: la tensión entre cumplimiento y expectación. De este modo lo que sucede en la historia, gracias a la intervención poderosa de Dios, es salvación "ya en acto", aunque se entiende que el contenido pleno de la promesa "todavía no" ha sido totalmente realizado en la vida presente, por lo que el vivir se configura como un estado sostenido de ardiente "espera" del futuro y de "tensión" escatológica. No menos importancia reviste, en el concepto veterotestamentario de salvación, su alcance a la vez "colectivo" y "personalizado". Todo y todos son potencialmente llamados a beneficiarse de la vital potencia salvadora de Dios, pues entre la vida del hombre y el mundo existe una "solidaridad" en la existencia y el destino.

¹²⁵ Is 49,6.

¹²⁶ Cfr. Is. 52, 13-53,12.

Se da en el Antiguo Testamento un modo soteriológico de entender la obra de la creación. El don de la vida que Dios hace a las criaturas se configura como la primera forma de "alianza", como relación de familiaridad, de benevolencia. Llamándolas por amor a la vida, haciendo entrar a las criaturas en su propia "órbita" e implicándose él mismo en el proceso de sus vidas. Desde el Nuevo Testamento, el anuncio de la comunidad cristiana primitiva, contiene una afirmación radical y sorprendente: Jesucristo es el único Salvador; en ningún otro hay salvación; "porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos"¹²⁷. Gracias a la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, la humanidad ha sido efectivamente liberada de la negativa condición en que vivía y ha entrado definitivamente en el "mundo nuevo" y en los "tiempos últimos". Enviado por Dios Padre no para juzgar sino para salvar, Jesús fue "entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación"¹²⁸. Después del acontecimiento de Cristo, se da para la humanidad una certeza: Dios "quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad"¹²⁹. Es evidente que la comunidad cristiana primitiva piensa en la salvación, desde la herencia teológica de Israel y sus aportaciones soteriológicas, no sólo como "restauración" o "superación" de una situación negativa, sino también como gratuito interés de Dios a favor de la humanidad y del mundo de los hombres llamados ya a hacerse hijos y a dirigirse a Dios llamándolo *Abbá*¹³⁰.

La importancia dada a la mediación salvífica es otro dato común a las soteriologías de Israel del Nuevo Testamento: ante todo, a aquella suprema, única, definitiva y perfecta de Cristo; a la de los "llamados" y "enviados" por Cristo, los apóstoles, constituidos por el Resucitado "pastores, anunciadores de la palabra y sacerdotes" del nuevo culto divino; así como también a aquella de todos los creyentes que como asamblea santa de estirpe sacerdotal, son así llamados a cooperar en la vital realización del proyecto salvífico, adhiriéndose "en la fe, en la esperanza, en la caridad, en la obediencia y en el ejercicio del sacerdocio nuevo", que consiste en la oferta de sacrificios espirituales¹³¹.

Se mantiene, así mismo, en vigor la "tensión entre cumplimiento y espera": en efecto, la certeza de la presencia de los "tiempos últimos" no apaga, en la comunidad cristiana primitiva, el deseo de la

¹²⁷ Hech 4,12.

¹²⁸ Rom 4,25.

¹²⁹ 1Tim 2,4.

¹³⁰ Rom 8,15; Gal 4,6-7

¹³¹ Cfr. 1Ped.

“patria definitiva”, que está en los cielos; ni extingue la tensión escatológica, ni tampoco alienta la falta de compromiso, el quietismo o la indiferencia en el tiempo presente¹³². Otra dimensión común a ambas soteriologías, es el alcance “colectivo y personal” de la salvación: el creyente sabe que Jesús es aquél que ha derramado su sangre por “muchos”¹³³, o sea “por todos”, y al tiempo es “mi Señor y mi Dios”¹³⁴.

Si en Cristo se ha cumplido ya, según el Nuevo Testamento, las promesas hechas por Dios a Israel, es lógico afirmar que la salvación cristiana tiene un alcance “universal e integral”: ésta hace referencia a “toda la realidad, a toda la humanidad y a todos los aspectos del hombre”. El que la salvación, según la teología neotestamentaria, se exprese sobre todo en bienes de carácter espiritual y futuro, no excluye el alcance también al *hic et nunc* de la existencia humana. Para expresar el contenido vital del mensaje del Nuevo Testamento sobre el significado de la salvación, es útil la consideración en profundidad del sentido de la frase “Dios es amor”¹³⁵, que traduce la vital experiencia hecha por el hombre en la historia de la salvación, significando que Dios llama a los hombres a la comunión personal con Él, por medio del Hijo, en el Espíritu.

Para los autores del Nuevo Testamento, después de la desaparición de Cristo del escenario temporal de la historia, la Iglesia se hace lugar concreto de la experiencia de la salvación del mundo; reconociéndolo cuando, en la predicación, afirma que los creyentes forman un cuerpo del que Cristo es la Cabeza¹³⁶, como plenitud de vida¹³⁷, como principio de crecimiento y de vida¹³⁸. Cristo quiere, explícitamente, ser “pastor” de un “rebaño” constituido por todos sus elegidos¹³⁹, y así, Cristo, ha querido y amado a la Iglesia, entregándose a sí mismo por ella¹⁴⁰, a la que ha comparado a la comunidad de invitados a un banquete de bodas¹⁴¹, caracterizándola como una realidad viviente y “orgánica”, como una ciudad¹⁴², como una familia¹⁴³ e indicando para ella evidentes elementos “constitucionales”: los doce

¹³² Cfr 1-2 Tes.

¹³³ Mc 14,24.

¹³⁴ Jn 20,28.

¹³⁵ 1Jn 4,8.16.

¹³⁶ Cfr: Col 1,18; 3,15.

¹³⁷ Ef 1,22ss.

¹³⁸ Cfr: Col 2,19; Ef 4,11-16.

¹³⁹ Cfr: Mc 14, 27 par; Jn 10,1-29.

¹⁴⁰ Cfr: Ef 5,22.

¹⁴¹ Cfr: Mc 2,19 par.

¹⁴² Cfr: Mt 5,14.

¹⁴³ Cfr: Mt 23,9.

Apóstoles con Pedro a la cabeza¹⁴⁴, la universalidad de su misión¹⁴⁵, la oración¹⁴⁶, el estilo de vida¹⁴⁷, la ley suprema de la caridad¹⁴⁸, el memorial de su pasión y el deber de la ardiente espera de su vivificante retorno¹⁴⁹.

Según el Nuevo Testamento los dos polos imprescindibles de cualquier reflexión soteriológica cristiana constituyen el misterio pascual y el misterio trinitario. Si entendemos por salvación el complejo de las acciones mediante las que Dios redime y elimina el pecado, el mal y la muerte, junto al resultado de estas acciones divinas, como vida nueva en la que el hombre es gratuitamente introducido, nos vemos remitidos inmediatamente al Dios trinitario.

Y así, "tanto amó Dios (Padre) al mundo que dio a su Hijo, para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna"¹⁵⁰; se cita al Hijo como único "mediador" pues "Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y "reconciliar" por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos"¹⁵¹; así mismo se destaca que el Espíritu es el que "derrama" en el espacio y en el tiempo la bondad salvífica del Padre manifestada en Cristo. Las tres divinas personas constituyen también el "fin" de las acciones salvíficas: "nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo"¹⁵² y representan el punto de llegada de la historia salvífica: "que Dios sea todo en todos"¹⁵³. Y así, puede afirmarse que la salvación tiene un alcance trinitario en cuanto a su *origen*, a su *economía* y a su propio *fin o cumplimiento*.

Si el Dios de Jesucristo es, desde la fe eclesial, íntima y vital comunión de tres personas distintas, que son uno en el amor y la naturaleza, es preciso reconocer que Padre, Hijo y Espíritu Santo son el único principio vitalmente dinámico de toda "acción *ad extra*". Las tres divinas personas no están nunca las unas sin las otras: "... el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo"¹⁵⁴, se trata del misterio de la divina "perico-

¹⁴⁴ Cfr. Mc 3,34ss.

¹⁴⁵ Cfr. Mt 8,11ss.

¹⁴⁶ Cfr. Lc 11,2-4.

¹⁴⁷ Cfr. Mt 5,1-12.

¹⁴⁸ Cfr. Jn 15,12.

¹⁴⁹ Cfr. Mc 14,22-24.

¹⁵⁰ Jn 3,16.

¹⁵¹ Col 1,19-20.

¹⁵² 1Jn 1,3.

¹⁵³ 1Cor 15,28

¹⁵⁴ Dz 704: Concilio de Florencia, *Decretum pro Iacobitis*.

pesis". El "expandirse" del misterioso y maravilloso dinamismo "hacia fuera" de Dios tiene como *ratio* este mismo dinamismo, dirá Santo Tomás de Aquino¹⁵⁵.

Se puede afirmar, por tanto, que la obra de la salvación debe hacer referencia, en su proyecto, a las Tres personas divinas: al Padre, principio y fuente de la "eterna sinfonía intradivina" y de todo "libre canto de amor y de vida" que resuena en el tiempo; al Hijo, eterno icono de la belleza del Padre, reflejo en el tiempo de su misterio inefable, eterno "sí" al amor del Padre que por amor "no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios"¹⁵⁶; al Espíritu, eterno abrazo de los Dos, que por amor desea ser el vínculo entre el Eterno y la historia y el Consolador de cuantos estaban perdidos.

No por caso los autores del Nuevo Testamento siempre han considerado la historia de Jesús Salvador en una perspectiva trinitaria, pues, en efecto, en todos los estadios redaccionales y tradicionales del Nuevo Testamento se verifica una comprensión trinitaria del "evento Cristo". Gracias a Cristo, no sólo la Trinidad "inmanente" se ha hecho la Trinidad "económica", sino que también se han cumplido los acontecimientos de nuestra salvación. Ya que "por nosotros los hombres y por nuestra salvación", el Padre manda al Hijo y al Espíritu, el Verbo se hace carne, y el Espíritu es derramado sobre la Iglesia y sobre el mundo.

Contemplando en particular la cruz, considerada bien como acontecimiento "histórico" que corona la vida de fidelidad al Padre por parte de Jesús de Nazaret o bien como evento "culmen" de la libre autocomunicación de Dios por medio del Hijo, se la podrá entender como acontecimiento "trinitario". La cruz es justamente la hora y el lugar de "entrega" y de "abandono"¹⁵⁷ del Hijo por parte del Padre y de la efusión del Espíritu a través de las llagas del Crucificado¹⁵⁸; es la hora de la manifestación clara de la filiación divina del Nazareno¹⁵⁹; es la hora, también, de la reconciliación y el retorno de la humanidad a la casa del Padre, después de la dispersión y del exilio. No pueden entenderse en toda su inmensidad la cruz y la muerte de Jesús (y por tanto la salvación), si se prescinde de la paternidad de Dios (respecto al Hijo y a los hombres), de la filiación de Jesús (respecto a Dios) y de la realidad del Espíritu, que es el sublime "testigo del sufrimiento del Señor".

¹⁵⁵ *In II Sentencias.*, d.20,a. 2, q.1

¹⁵⁶ Filp 2,6.

¹⁵⁷ Cfr. Mc 15,34.

¹⁵⁸ Cfr. Jn 19,34.

¹⁵⁹ Cfr. Mc 15,39.

También supone un “acontecimiento trinitario” la resurrección del Crucificado, que constituye el “sí” del Padre al ofrecimiento del Hijo y que tiene un decisivo valor salvífico. En efecto, el Padre ha resucitado al Nazareno de entre los muertos¹⁶⁰ constituyendo Señor y Cristo a aquel que había sido crucificado. Jesús, a su vez, es objeto de la resurrección por parte del Padre; humillado, viene a ser Jesús exaltado y constituido Hijo de Dios¹⁶¹; gracias a su resurrección, ha derribado el muro de separación que existía entre el hombre y Dios¹⁶² y la humanidad ha alcanzado así, en Él y por Él, una “condición nueva”¹⁶³. El Espíritu, en fin, está presente en los acontecimientos pascuales como aquel en el que Jesús de Nazaret ha sido resucitado y ha sido constituido dador de la vida¹⁶⁴; constituido en don al Crucificado, para que lo resucite, lo exalte y lo vivifique totalmente, después de la Pascua el mismo Espíritu es comunicado por el Padre y el Hijo a la humanidad. Y comienza el “día nuevo y último”: aquel de la salvación como remisión de la esclavitud, de la muerte, del poder de las tinieblas, haciendo posible, al mismo tiempo la “comunidad con el Dios trinitario”.

La salvación se entiende de modo más firme como “efecto” de la acción plena de Dios. En este sentido indica, ante todo, la reconstrucción o liberación del hombre “herido” por el pecado y oprimido por sus consecuencias (individuales y sociales, espirituales e históricas); y, sobre todo, “plenitud de la propia existencia”, reconciliación con Dios y vocación del hombre a la comunión con la Trinidad y con las otras criaturas.

El Dios trinitario es, en primer lugar, *hic et nunc*, el “cumplimiento” o “fin” de la salvación. La larga historia de la presencia libre de Dios en el espacio y en el tiempo de los hombres, iniciada con la vocación de Abrahán hasta su conclusión con la Parusía, es historia de salvación que está ordenada precisamente a hacer habitar la Trinidad en la historia y a elevar la historia del hombre hasta la Trinidad. La reflexión sobre el *hinc et nunc* de la salvación exige necesariamente que se hable de las actuales “mediaciones religiosas” salvíficas. Porque ¿dónde es posible hoy encontrar a Cristo salvador y tener experiencia de la salvación? Ante todo, es la comunidad de las personas creyentes la que permite el encuentro con Cristo y, gracias a Él, con el Dios trinitario; sólo conocemos a Cristo, a la luz y en la convivencia con los que con anterioridad a nosotros han creído. El Vatica-

¹⁶⁰ Cfr. Hech 2,24.

¹⁶¹ “poderoso según el Espíritu de santidad” (Rom 1,4).

¹⁶² Cfr. Ef 2,14-18.

¹⁶³ Cfr. 1Cor 15,20-28.

¹⁶⁴ Cfr. Hech 2,32.

no II llama a la Iglesia “el sacramento universal de salvación” establecido por Cristo y al que todos están llamados. En la vida de esta comunidad, ocupan un puesto de relieve la “fe”, el “bautismo” y la “eucaristía”; estas tres realidades forman la mediación normativa y actualizadora de la redención y por ello son constitutivas de la Iglesia. La *fe* abre al hombre a Dios y a su propuesta de salvación hecha al mundo por medio del Hijo en la potencia del Espíritu; el *bautismo* marca el paso del hombre de la condición creatural a la nueva vida de “hijo de Dios”; la *eucaristía*, memorial de la cruz y de la resurrección, prenda de la gloria futura, es la presencia viva en la historia del amor apasionado de un Dios que continúa entregándose en las manos de la humanidad, para que ésta vuelva, reconciliada, a Él.

Después de comunicarse al hombre durante el camino fatigoso de lo cotidiano y de haber transformado el presente, haciéndolo “el lugar donde se debe verificar y vivir la salvación eterna”, Él se propone asimismo como meta y patria: es la *beata visio* y la *beata communio Patris, Filii et Spiritus Sancti*, el día eterno, sin ocaso. También desde esta perspectiva aparece decisivo el papel del Espíritu, porque Él es el más allá de la historia, y, cuando Él actúa en ella, lo hace para traer a la historia los últimos días, el “esjaton”. Si el “origen” de la salvación conduce especialmente al Padre y la “economía” lleva eficazmente al Hijo, el “cumplimiento” trinitario de la salvación está muy unido al Espíritu. Y así, la vida nueva de los “salvados” consistirá en el “caminar según el Espíritu”¹⁶⁵.

La Justificación

El “acontecimiento pascual” ha sido el inevitable punto de partida histórico para la explicitación apostólica de la realidad de esa salvación y para la cristología de la propia Iglesia. Y ello, desde la significación de la actuación de Jesús como mensajero del cercano Reino de Dios, y la vinculación del título de Mesías a su persona desde la acusación que dio origen a su condena a muerte y su ejecución por el brazo secular romano. Dicha vinculación mesiánica reviste el carácter de una “confirmación y justificación divinas”¹⁶⁶ tanto de la actuación prepascual de Jesús, como de toda su persona frente al rechazo de que fue objeto y frente a su condena a muerte por judíos y romanos. Y así, el “acontecimiento de la resurrección” de Jesús ha de entenderse no sólo como esa confirmación y justificación, sino tam-

¹⁶⁵ Gal 5,25.

¹⁶⁶ Cfr. 1Tim 3,16.

bién como refutación de la acusación presentada contra él: Jesús no se ha igualado, por tanto, a sí mismo con Dios, ni siquiera en el sentido de declararse Hijo de Dios. Más bien se diferenció de Dios al someterse al Padre para, mediante toda su conducta y actuación, ponerse al servicio del reino del Padre. De ese modo, ha dado al Padre la gloria que toda criatura le debe como único Dios.

Esto es lo que explicaría la ambivalente respuesta de Jesús a la pregunta que, según la tradición de los evangelios sinópticos, le formuló el Sumo Sacerdote en el punto culminante del proceso judío contra él: "¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?"¹⁶⁷. La ambivalencia de dicha respuesta se refleja en su variada reproducción por los evangelistas: por una parte, el "sí" de Marcos¹⁶⁸, por otra, la claramente circunspecta que testimonian Lucas y Mateo¹⁶⁹, dando a entender que la confesión de la filiación divina no hubiera sido creída al no haber sido entendida en el sentido de subordinación al Padre como único Dios. Por tanto, la justificación divina de Jesús frente al juicio de sus jueces humanos quiere decir, que precisamente porque no se identificó a sí mismo con Dios, ha sido justificado por él como "Hijo" del Padre, según lo evidencia su resurrección; su "constitución" como Hijo por la resurrección¹⁷⁰, aunque no se diga explícitamente en este lugar, ha de entenderse como expresión de confirmación y autorización por Dios mismo de la misión de Jesús. Frente al juicio romano de Jesús, la justificación divina realmente afirma: no es el Mesías en el sentido de poder político, y, por tanto, tampoco en el sentido de sedición contra el poder constituido. Del mismo modo, el Evangelio de Juan, resumiendo paradójicamente esta realidad, calificaba ya el mismo destino de la cruz como exaltación¹⁷¹.

Será Pablo el que, desde su Carta a los Romanos, expone de modo estricto y conciso la tesis de la justicia de la fe en virtud de la acción expiatoria de la justicia de Dios en la muerte de Cristo, prestando a los cristianos su "evangelion"¹⁷². Pero, para entender correctamente el pensamiento del Apóstol han de ser considerados diversos aspectos de su doctrina soteriológica.

En primer lugar, comprendiendo que la salvación que se predica en el Evangelio consiste en la justificación del pecador mediante la acción de Dios, pues sólo como tal existe realmente la salvación. Ya

¹⁶⁷ Mc 14,61.

¹⁶⁸ Mc 14,62.

¹⁶⁹ Cfr. Lc 22,64 y Mt 26,67ss, respectivamente.

¹⁷⁰ Cfr. Rom 1,4.

¹⁷¹ Cfr. Jn 3,14; 8,28; 12,32ss.

¹⁷² Cfr. Rom 1,16.

que todos los hombres sin excepción son pecadores, está excluida completamente una justificación del justo en virtud de las obras de la justicia. Ningún judío podrá invocar, por tanto, las señales de la elección de Israel: la ley y la circuncisión. En este sentido, la rotunda negativa de la "vanagloria" histórico-salvífica¹⁷³ está incluida en el evangelio de la justificación y actúa de modo sustancial ahí.

Y así, objetivamente, tampoco puede existir vanagloria cristiana similar ante el evangelio, pues no existe una "cooperación" a la salvación, tal y como la dedujeron los pelagianos en la Iglesia antigua, y en la Edad Media, sobre todo, los nominalistas partiendo de la participación moral de la voluntad libre en el acto de fe o como la doctrina penitencial del Medioevo tardío la dedujo de la participación religiosa del devoto. Así como tampoco existe una "cooperación" tal y como el hombre moderno la piensa cuando la presenta como exigida y alcanzable en virtud de la autonomía de su razón moral. Aquí, precisamente, descansa la verdad de la recepción agustiniano-reformadora de la doctrina paulina de la justificación y en la que ahora coinciden la teología protestante y la católica frente a las muchas pretensiones colectivas e individuales de autorredención en nuestros días.

En segundo lugar, reconociendo que en Dios y en su justicia, liberadora del pecado, descansa la certeza salvífica absoluta del creyente. La fe como acto del hombre consiste precisamente en que el hombre, a la vista de lo que ha hecho en su pecado mismo, confía a Dios de manera total y concreta la salvación como real superación del pecado. Pero este confiar como tal, no es la condición de su justificación; en tal caso se continuaría considerando la fe, aunque de modo sublime, como "obra". La tesis paulina de la justicia cristiana como justicia de la fe no convierte la fe entendida así en condición de la justificación, sino que estimula al pecador a conocer y reconocer, en medio de sus pecados, que Dios ha superado los pecados del mundo y, consiguientemente, los míos propios- por medio de la obra de su gracia. Para la fe no se necesita más que el "confiar en Dios", dejarse regalar la justicia, la pertenencia a él y asu salvación. La fe depende, consiguientemente, de la obra de Dios, que Dios ha realizado en la muerte de Cristo.

En tercer lugar, entendiendo que cuando Pablo se refiere a la justicia como justicia de la fe en contra de la justicia por las obras de la ley apunta no a un nuevo "principio" de la justicia, sino a una nueva "acción divina de salvación" mediante la cual, y en relación con ella, es justificado el pecador: la justificación por la fe está fundamentada por la revelación de la justicia de Dios en la muerte de Cristo; es

¹⁷³ Cfr. Rom 2,17ss.

decir, tiene clara fundamentación cristológica. Al cargar Cristo vicariamente sobre sí con la muerte como consecuencia de los pecados cometidos por todos los hombres, ya han sido liberados de esa realidad mortal. Pero cuando Dios ha “demostrado” ahí su justicia, la ha hecho operante, han sido justificados, han pasado a pertenecer a Dios todos aquellos por los que Cristo ha muerto. Y así, el verdadero fundamento de la justificación de los pecadores reside en la unión de Dios con el Mesías crucificado y del Crucificado con Dios. Y sólo porque la justicia de Dios actuó en la muerte expiatoria vicaria de Cristo mismo como amor de Dios a sus enemigos¹⁷⁴ hay en el mundo salvación como *eliminación del pecado*.

En cuarto lugar, percibiendo que para la comprensión de la doctrina paulina de la justificación es preciso lograr una inserción fundada del sentido de expiación de la cruz en el horizonte teológico, desde un nuevo esfuerzo de intelección teológica. Recuperar la idea bíblica de expiación-de es una tarea decisiva común de ambas confesiones cristianas. Quien entienda la muerte expiatoria de Cristo como sacrificio de Cristo *delante de Dios y para Dios* priva de su corazón a la idea paulina: la unidad de Dios con el Crucificado por nosotros (no por Dios). Quien separe críticamente el sentido de expiación de la cruz como “interpretación” del cristianismo primitivo, desconoce su sentido como la realidad histórica de la identificación de Dios con el Crucificado por nosotros. Quien entienda, frente a esta concepción, la muerte de Cristo como su entretga a la soberanía de Dios y, la fe en el Crucificado como sometimiento a la soberanía única y absoluta de Dios, como aceptación de su juicio y de su sentencia de la *iustificatio impii* por gracia, deprecia por completo el carácter de la soberanía de Dios como amor que se entrega y el carácter de la justificación como realidad de la eliminación del pecado.

Quien, finalmente, no entiende la muerte de Cristo como suceso de expiación, sino como la simple consecuencia de la fidelidad de Jesús a la “causa” del amor de Dios, predicado y representado por él, por el que no sólo luchó, sino que llegó a entregarse a la muerte, ese tal priva al amor de Dios de su fuerza para abolir fácticamente la realidad del pecado de todos y a la fe de su fuerza como disposición concreta a la reconciliación sucedida en la cruz y puede hacer valer la fe sólo como seguimiento de la fe de Jesús en Dios en un indeterminado futuro de salvación. Pero según la comprensión paulina, la fe se asienta precisamente en Dios porque él ha eliminado el pecado del mundo en la muerte expiatoria de Cristo. Se da a entender esto en la diferenciación semántica entre justicia de la ley y justicia de Dios.

¹⁷⁴ Cfr. Rom 5,8.

Quien entienda la "dikaiosine theu" sólo como el don de la justicia regalado por Dios y no la conciba como el poder salvífico de Dios por cuya fuerza ha sido eliminada de manera real la enajenación del mundo y ha sido fundamentada la justicia de la fe, reduce la cristología a la antropología cristiana, Dios a su don, la fe en Dios a la fe en su don.

Por último, la revelación de la justicia de Dios como su mismo amor, se ha producido en el contextp de toda la actuación de la justicia de Dios en la historia de la elección de Israel. Éste es precisamente el sentido que tiene el hablar de la cruz de Cristo como demostración de la justicia de Dios, concepto que desde la más temprana tradición de Israel da nombre a la fuerza de la actuación salvadora de Yahvé. Es por eso por lo que la predicación cristiana de la justificación necesita del Antiguo Testamento como de su "testigo", es decir, como de su horizonte hermenéutico. Sin la referencia a la historia de las acciones salvadoras de Yahvé testimoniada en el Antiguo Testamento, no se puede entender la justificación cristiana como la última, la más amplia y la mayor de estas acciones salvadoras del Dios único.

En su núcleo, el "evangelio" de Pablo no es, en modo alguno, enemigo de las obras. La fe que Pablo predica y a la que llama no contiene una negación originaria, profunda, de toda actividad del hombre para que el bien invada el mundo y para desterrar el mal. El Evangelio no exige renunciar a la actuación personal; no provoca a tipo alguno de resignación que se presente como pasividad frente a Dios, a quien compete el actuar por anotnomasia. Porque en la fe en Cristo, el Crucificado por nosotros, el pecador es liberado de la realidad de sus obras, por eso justificación significa para San Pablo al mismo tiempo liberación de su aprisionamiento en sus obras pecadoras y obligación de actuar de una manera que se corresponda con la voluntad de Dios, con el bien, con el amor. Pero esta actuación está, como todas las obras de los hombres, bajo el horizonte escatológico del juicio final de modo que el juicio según las obras¹⁷⁵, de hecho afecta también al cristiano. Sin embargo, en él, como aquel cuya fe en Cristo le permite ver como pasada toda una obra errada, su mirada al futuro del juicio no está marcada por la preocupación y la angustia acerca de su propia salvación¹⁷⁶, sino por la alegría de la glorificación última y universal de Dios.

El juicio inminente coloca al cristiano desde su actuación en una responsabilidad última y universal de Dios. El juicio inminente colo-

¹⁷⁵ Cfr. Rom 2,5-11.

¹⁷⁶ Cfr. Filp 2,12.

ca al cristiano desde su actuación en una responsabilidad última que él como pecador justificado puede ahora captar en realidad precisamente porque sabe, en la fe, que toda obra errada, también todos los pecados cristianos en su realidad, todavía tan pesada y cargada de consecuencias, ha sido perdonada en la muerte expiatoria de Cristo.

(continuará)