



FACULTAD DE TEOLOGÍA «SAN VICENTE FERRER»
– SECCIÓN DOMINICOS –

EL MISTERIO DEL HOMBRE A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO

Aproximación a la dimensión cristológica
de la antropología teológica

MEMORIA DE BACHILLER EN TEOLOGÍA

Dirigida por:

Prof. Dr. P. MARTÍN GELABERT BALLESTER, O. P.

Presentada por:

TOMÁS MINGUET CIVERA, Sch. P.

**VALENCIA
2005**

EL MISTERIO DEL HOMBRE A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO

Aproximación a la dimensión cristológica
de la antropología teológica

En memoria agradecida
de JUAN PABLO II (1920-2005),
padre,
maestro,
pastor,
testigo de la fe,
discípulo y vicario de JESUCRISTO.

Realmente, *el misterio del hombre sólo se esclarece
en el misterio del Verbo encarnado.*

Pues Adán, el primer hombre,
era figura del que había de venir, es decir,
de Cristo, el Señor.

Cristo, el nuevo Adán,
en la misma revelación del misterio del Padre y de su
amor,
manifiesta plenamente el hombre al propio hombre
y le descubre la grandeza de su vocación.

(Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 22,
del CONCILIO VATICANO II)

INTRODUCCIÓN

Con la presente memoria de Bachiller pretendo repasar y repensar estos años de estudio desde *la dimensión cristológica de la antropología teológica*, o, dicho de otro modo, desde las relaciones entre el misterio de Cristo y el misterio del hombre, buscando concretar –y así dar contenido a la afirmación conciliar que abre estas páginas– de qué modo *el misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre*.

Con miras a este objetivo, el trabajo está articulado en cinco capítulos. Los cuatro primeros se sitúan en el campo y método de la *teología positiva*, pues en ellos trato de recoger y sintetizar las afirmaciones fundamentales de la fe (contenidas en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio vivo de la Iglesia¹) sobre el tema indicado.

Son cuatro porque responden a los cuatro temas fundamentales en que suelen coincidir los manuales generales de *antropología teológica*, es decir la *creación* del hombre, su *condición pecadora*, la *justificación graciosa* obrada por Cristo, y su *destino* último (su dimensión escatológica). De esto mismo se va a tratar en los primeros capítulos, siempre a la luz de Cristo, siempre con el subrayado cristológico, mirando qué lugar tiene Jesucristo a la hora de entender estos temas. Así, el primer capítulo busca destacar la dimensión cristológica de la creación del ser humano; el segundo, la relación entre el pecado y Cristo; el tercero pretende explicitar la dimensión cristológica de la gracia; el cuarto versa sobre la dimensión escatológica del hombre, en Cristo.

Por la naturaleza de estos capítulos trabajo en ellos, sobre todo, con los tratados de *Escritura* y *Teología patristica*, además de los ya indicados de *antropología teológica* (*Creación, Pecado y Gracia, Escatología*). También con dos de los documentos más significativos del *Magisterio* contemporáneo: *Concilio Vaticano II* y *el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*. He procurado en todo momento no exponer opiniones personales, sino dar voz a autores consagrados, verdaderos compañeros y maestros en estos años de formación. Es por ello que abundan las citas textuales y las referencias bibliográficas.

Hay un quinto capítulo. En principio quería ser toda una segunda parte del trabajo, más *sistemática*, centrada en la antropología cristo-teológica que Juan Pablo II ha presentado en su extenso magisterio. De ahí que apenas aparezca citado al abordar los primeros temas; quería dedicarme exclusivamente a él en esta proyectada segunda parte, profundizando además en la conexión de este tratado con otros (en concreto: *Eclesiología, Sacramentos, Moral, Teología Espiritual* o *Mariología*). Al final, por restricciones de espacio y tiempo, se ha quedado en un solo capítulo. En él trato de presentar el lugar que ocupa la dimensión cristológica dentro del marco de la antropología teológica *católica* (en cuanto complejiva, integral, coherente, universal). Lo hago, eso sí, desde la orientación de Juan Pablo II, en cuyo magisterio las relaciones entre antropología y cristología han ocupado un lugar central. Él ha sabido articular, a mi modo de ver, la sensibilidad antropológica del hombre contemporáneo, el sano teocentrismo cristiano (que es un teocen-

¹ Cf. Constitución *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, n. 10.

trismo trinitario), con un marcado cristocentrismo. Todo ello en un sistema armónico, vitalmente testimoniado, valientemente confesado y elocuentemente transmitido.

En definitiva, he pretendido hacer un recorrido por diversos tratados de teología *por Cristo, con Cristo y en Cristo*², intentando señalar a Cristo como el mejor regalo que Dios ha podido hacer al hombre para vivir del modo más pleno su existencia³. Y esto apoyado en el pensamiento de alguien, Juan Pablo II, que merece crédito a la hora de interpretar el depósito de la fe y de transmitirlo a la actual generación. Él ha sido aliento y guía en esta pequeña empresa. Sean estas páginas un sencillo y personal homenaje póstumo a su persona.

Concluyo esta introducción mostrando mi sincero agradecimiento al P. Martín Gelabert, que me ha acompañado en la elaboración del presente trabajo, dándome con generosidad un tiempo que no le sobra, la orientación necesaria y el regalo de su cercanía. Expreso también mi agradecimiento a la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» por estos años de estudio. Es mucho, sin duda, lo recibido.

8 de mayo de 2005
*Solemnidad de la Ascensión del Señor
y festividad de la Virgen de las Escuelas Pías*

² Precisamente es ésta la estructura de la segunda parte («El hombre bajo el signo de Cristo») de uno de los tratados clásicos de antropología teológica: FLICK, M. – ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca, Sígueme, 1985 (5ª ed.), 621 pp.

³ Con palabras parecidas resumía Hans Urs Von Balthasar la intuición fundamental de su vida: «Demostrar la realidad de Cristo como la realidad más alta e insuperable, *id quo maius cogitari nequit*, precisamente porque es la palabra humana de Dios para el mundo; es el humildísimo servicio de Dios, que satisface más allá de toda medida cualquier objetivo humano; es el amor extremo de Dios en la gloria de su morir, a fin de que todos, más allá de sí mismos, vivan para él»: VON BALTHASAR, Hans Urs, *Resoconto 1965*, 7, citado en GIBELLINI, Rosino, *La Teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, pp. 255-256.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	1
SUMARIO	3
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	4
1. LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN CRISTO	6
1.1. El testimonio de la Escritura sobre el lugar de Cristo en la Creación del hombre6	
1.2. La voz de la Tradición cristiana sobre el papel de Cristo en la Creación del hombre.....	10
1.3. La palabra del Magisterio vivo sobre el papel de Cristo en la creación del hombre.....	13
2. EL PECADO DEL HOMBRE A LA LUZ DE CRISTO.....	19
2.1. La revelación del pecado en la Escritura	19
2.2. El pecado del hombre a la luz de Cristo en la Tradición	23
2.3. La palabra del Magisterio vivo sobre el pecado humano en relación con Cristo28	
3. LA GRACIA DE CRISTO EN EL HOMBRE	33
3.1. La revelación de la gracia en la Escritura	33
3.2. La Gracia de Cristo en la historia de la Iglesia	38
3.3. La palabra del Magisterio vivo sobre la gracia de Cristo en el hombre	43
4. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL HOMBRE EN CRISTO	47
4.1. La dimensión escatológica del hombre en la Sagrada Escritura	47
4.2. La dimensión escatológica del hombre en la Tradición	52
4.3. La dimensión escatológica del hombre en el Magisterio vivo	54
TRANSICIÓN	58
5. DIOS, CRISTO Y EL HOMBRE EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II.....	59
5.1. Pórtico: Las orientaciones de la Comisión Teológica Internacional.....	59
5.2. El lugar de Cristo en la consideración del hombre: una antropología cristocéntrica y, por ello, teocéntrica	61
CONCLUSIONES	68
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	70
ÍNDICE ONOMÁSTICO	75
ÍNDICE GENERAL.....	77

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA	Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> , del VATICANO II.
AG	Decreto <i>Ad gentes divinitus</i> , del VATICANO II.
AT	Antiguo Testamento.
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica.
CFT	Conceptos fundamentales de la Teología, de FRIES, H. (dir.).
CFX	Conceptos fundamentales del Cristianismo, de FLORISTÁN – TAMAYO (eds.).
ChD	Decreto <i>Christus Dominus</i> , del VATICANO II.
CTI	Comisión Teológica Internacional.
DH	El Magisterio de la Iglesia, de DENZINGER – HÜNERMANN.
DPAC	Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana, de DI BERARDINO, Angelo (dir.).
DTAT	Diccionario Teológico del Antiguo Testamento, de BOTTERWECK – RINGGREN (dirs.).
DTI	Diccionario Teológico Interdisciplinar, de PACOMIO – ARDUSSO – FERRETTI et alii.
DM	Encíclica <i>Dives in Misericordia</i> , de JUAN PABLO II.
DV	Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i> , del VATICANO II.
DmV	Encíclica <i>Dominum et vivificantem</i> , de JUAN PABLO II.
Ecc	Revista <i>Ecclesia</i> .
EDC	El Dios cristiano. Diccionario teológico, de PIKAZA – SILANES (dirs.).
FR	Encíclica <i>Fides et ratio</i> , de JUAN PABLO II.
GER	Gran enciclopedia <i>Rialp</i> .
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et Spes</i> , del VATICANO II.
HdD	Historia de los Dogmas, de SESBOÜÉ (dir.).
HdD(BAC)	Historia de los Dogmas, de SCHMAUS – GRILLMEIER (dirs.).
IM	Decreto <i>Inter mirifica</i> , del VATICANO II.
LG	Constitución <i>Lumen Gentium</i> , del VATICANO II.
LH	Liturgia de las Horas.
MySal	<i>Mysterium Salutis</i> . Manual de Teología como historia de la salvación.
NAe	Declaración <i>Nostra Aetate</i> , del VATICANO II.
NDT	Nuevo diccionario de Teología, de BARBAGLIO – DIANICH (dirs.).
NDTB	Nuevo diccionario de Teología Bíblica, de ROSSANO – RAVASI – GIRLANDA (dirs.).
NT	Nuevo Testamento.
par.	Paralelos.
PO	Decreto <i>Presbyterorum ordinis</i> , del VATICANO II.
RCIC	Revista Católica Internacional <i>Communio</i> .
RH	Encíclica <i>Redemptor Hominis</i> , de JUAN PABLO II.
SC	Constitución <i>Sacrosanctum concilium</i> , del VATICANO II.
ST	Revista <i>Scripta Theologica</i> .
TMA	Carta apostólica <i>Tertio millennio adveniente</i> , de JUAN PABLO II.
UR	Decreto <i>Unitatis redintegratio</i> , del VATICANO II.
VS	Encíclica <i>Veritatis splendor</i> , de JUAN PABLO II.
VTB	Vocabulario de Teología Bíblica, de X. LÉON-DUFOUR (dir.).

* NOTA₁: Salvo que se indique otra cosa, las siglas y los textos bíblicos utilizados son los de la *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998.

* NOTA₂: Para citar a pie de página sigo este criterio: La referencia bibliográfica completa sólo aparece en la bibliografía final. A pie de página cito el autor y el título completos sólo la primera vez que aparece en cada capítulo. Las siguientes, cito con el apellido y el principio del título, seguido de puntos suspensivos. Los libros que sólo cito una vez en todo el trabajo, sí aparecen con la ficha bibliográfica completa a pie de página, no siendo citados en la bibliografía final.

* NOTA₃: Cito los documentos del Vaticano II desde el principio según las siglas precedentes.

I. LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN CRISTO

I.1. El testimonio de la Escritura sobre el lugar de Cristo en la Creación del hombre

I.1.1. LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Las páginas que abren la Sagrada Escritura relatan la *Creación* por parte de Dios⁴ del cosmos en general y del hombre en particular⁵. Es, sobre todo, en el Génesis⁶, pero también en los libros sapienciales⁷, en numerosos salmos⁸ y en otros lugares del Antiguo Testamento⁹, donde –a partir de la experiencia salvífica de Yahvé y de la Alianza sellada con Él¹⁰– el pueblo de Israel reflexiona sobre el poder creador de Dios y la condición creatural de lo existente. Como resumen del mensaje que transmite el Antiguo Testamento sobre la creación en general, pueden valer las palabras de Martínez Camino:

Las narraciones de la creación del libro del Génesis, igual que otros pasajes fundamentales de los libros proféticos y sapienciales, dicen dos cosas fundamentales sobre la acción creadora de Dios: que es libre y es salvadora. El creador no actúa movido por necesidad alguna que le impela a crear, igual que Yahvé no elige a su pueblo más que por su voluntad soberana e incondicionada. Pero la libertad del acto incomparable de poner en el ser a lo que no es no denota un actuar caprichoso o absolutamente carente de control; es, más bien, la libertad dirigida por una misteriosa ley de gratuidad absoluta que afirma la existencia de lo otro en su propio beneficio: es una libertad para la salvación. El misterio de esta gratuidad se revelará plenamente, sin desvanecerse en cuanto misterio, con la promulgación de la Nueva Alianza.¹¹

⁴ Sobre la doctrina de la Creación en la Escritura puede consultarse numerosa bibliografía. Como ejemplo, en castellano, señalamos: RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la Creación*; GANOCZY, A., *Doctrina de la creación*, pp. 16-69; SCHEFFCZYK, L., *Creación y Providencia*, HdD(BAC) pp. 1-27; VON RAD, G., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, pp. 129-139; AUVRAY, P., *Creación*, VTB, pp. 194-199; BERGMAN, RINGGREN, BERNHARDT, BOTTERWECK, *bārā'* [crear], DTAT, t.I, pp. 782-791; REINELT, H., *Creación*, en CFT, t.I, pp. 266-272; BARBAGLIO, *Creación*, NDT, t.I, pp. 186-201; BONORA, A., *Cosmos*, NDTB, pp. 351-372; GELABERT, M., *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, pp. 23-81; LADARIA, L.F., *Introducción a la antropología teológica*, pp. 43-58. Véase también la nota 6, p. 5.

⁵ «Aunque la idea de creación tiene algunos antecedentes en Egipto y en Mesopotamia, el concepto de “creación” es ante todo bíblico. Expresa el acto por el que Dios es la causa libre y amorosa de un universo esencialmente bueno y armonioso, sacado de la nada y puesto a disposición del hombre, un acto que inaugura el tiempo de la historia»: LADARIA, L.F., *La creación del cielo y de la tierra*, HdD, t. II: *El Hombre y su Salvación*, p. 29.

⁶ Los dos relatos de la Creación son Gn 1,1-2,4a (relato sacerdotal o P, más reciente) y Gn 2,4b-25 (relato yahvista o J, más primitivo). Un análisis de ambos puede consultarse en RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, pp. 31-50; VON RAD, G., *El Libro del Génesis*, pp. 54-103; ID., *Teología del Antiguo Testamento*, pp. 184-204.

⁷ Pr 8,22-31; 3,19-20; Si 1,4; 16,26-30; 17,1-14; 24,8-9; 36,14; 38,1.3.8.12; Sb 1,7.13.14; 2,23; 7,21; 9,1-2.9; 10,1; 13,1-5; Jb 9,8-10; 38,1-39,30. La reflexión sapiencial sobre la Sabiduría como instrumento de Yahvé en la creación (Pr 8,22ss; Si 24,1-22; Sb 7,21-8,1) dará pie a los teólogos del Nuevo Testamento y a los Padres de la Iglesia a profundizar en la dimensión cristológica de la Creación.

⁸ Cf. Sal 8; 19; 33; 104; 136; 148. Cf. VON RAD, *Estudios...*, pp. 136-139.

⁹ En los profetas: Am 4,13; 5,8s; 9,5s; Jr 10, 6-16; 51,15-16; Is 40,21-26; Ha 3,9b. O también en 2 Mac 7, 22-28, texto que ha dado pie a una larga historia de reflexión sobre la propiedad *ex nihilo* de la creación divina.

¹⁰ «La Alianza es el carácter esencial de la acción de Dios en la Biblia. [...] La Alianza nos introduce así en la revelación del Dios vivo con todo su misterio y toda su paradoja. [...] Así como la Santidad expresa lo que Él es en sí mismo, la Alianza lo da a conocer en su relación con el mundo»: DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, pp. 118. 120. 121. Cf. también GELABERT, *Jesucristo...*, p. 25-29; RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, pp. 23-27.

¹¹ MARTÍNEZ CAMINO, J.A., *Por quien todo fue hecho*, RCIC 10 (1988), p. 274.

Ya desde los relatos del Génesis, el Antiguo Testamento transmite la convicción de que, entre todo lo creado¹², el ser humano ocupa un lugar privilegiado¹³. Para hacerlo, recurre a una expresión que ha tenido fortuna en distintos momentos de la historia del pensamiento cristiano¹⁴: *el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios»*¹⁵. Con esta expresión «se reivindica para el ser humano su carácter único, su singularidad entitativa, su condición de valor absoluto e intangible, de fin no mediatizable»¹⁶; se indica que todo hombre «ha sido creado para existir en relación con Dios»¹⁷; se cree que «al servicio de este ser, Dios pone todo lo creado»¹⁸; se afirma, al fin, que al crear al hombre «Dios no se hace un objeto, sino un tú con quien entablar una relación»¹⁹. Y todo esto, porque la razón última de la Creación del hombre ha sido el Amor gratuito de Dios, *ad intra*²⁰ y *ad extra*:

Dios quiere al hombre como su interlocutor. Puesto que Dios crea por amor, y el amor sólo alcanza su perfección en la respuesta consciente y libre del otro distinto, Dios crea un ser capaz de dar la respuesta adecuada a su amor: el hombre. Él es el único ser sobre la tierra que, por su imagen, puede entrar en diálogo con Dios.²¹

Sólo la Encarnación del Hijo revelará el alcance último de la verdad sobre el hombre que se nos ha dado a conocer en el Antiguo Testamento.

1.1.2. LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento «asume la concepción de creación propia del Antiguo Testamento»²², pero la contempla –y aquí radica su novedad– *a la luz de Cristo*. Esta Luz, que es Cristo mismo encarnado (Cf. Jn 8,12), va a iluminar el contenido del Antiguo Testamento –en el tema que nos atañe– en una doble dirección: hacia Dios y hacia el hombre. En el primer movimiento, «ascendente» por así decir, nos indicará que Dios es Trinidad y que toda Ella –no sólo en cuanto Uno, sino también en cuanto Trinidad de Perso-

¹² «Una determinación fundamental del ser humano, que nunca lo abandona, es su creaturalidad. [...] El hombre es una criatura entre las criaturas, aunque en este mundo creado tiene una indudable centralidad.»: LADARIA, *Introducción...*, p. 43.

¹³ «El Antiguo testamento no vacila en considerar al hombre como el centro de la creación y como aquel ser en quien se descubre el sentido definitivo de todo lo que Dios ha hecho»: LADARIA, L.F., *La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo*, p. 195.

¹⁴ Von Balthasar hace una valoración de la influencia de la expresión «imagen y semejanza de Dios» con estas palabras: «Forzosamente hay que decir que el tema, central en la patrística, pero todavía no suficientemente valorado en la escolástica, apenas si tiene reservado un lugar en las dogmáticas más recientes, a pesar de que algunas se esfuerzan por reafirmar su puesto capital»: *Teodramática*, II, p. 291. Una orientación bibliográfica sobre el tema en esta obra (pp. 290-309), en GARCÍA LÓPEZ, F., *El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento*, p. 13, nota 1, y en LADARIA, *Introducción...*, p. 61, nota 2.

¹⁵ Cf. Gn 1,26-27; 5,1; 9,6-7. «Fuera de la Biblia, el hombre hace dioses a su imagen; en la Biblia Dios hace al hombre a su imagen»: RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, p. 45. Cf. *ib.* pp 19-59 para el sentido de la expresión «Imagen de Dios» en el Antiguo Testamento.

¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, p. 219.

¹⁷ LADARIA, *Introducción...*, p. 62.

¹⁸ GELABERT, *Jesucristo...*, p. 43.

¹⁹ MORENO DE BUENAFUENTE, Á., *Éste es el hombre. El seguimiento de Jesús*, p. 48.

²⁰ «El amor de Dios es tan perfecto en sí mismo –Dios es amante, amado que responde y unión del fruto de ambos– que no necesita un mundo no divino, para tener algo que amar. Cuando un mundo así es creado libremente por Dios sin verse necesitado a ello, entonces por parte del Padre se hace para glorificar al Hijo amado; por parte del Hijo amante, para ponerlo todo, como obsequio, a los pies del Padre; por parte del Espíritu, para dar nueva expresión al amor mutuo del Padre y del Hijo»: VON BALTHASAR, *Meditaciones sobre el Credo apostólico*, p. 32.

²¹ GELABERT, *Jesucristo...*, p. 106.

²² MARTÍNEZ CAMINO, J.A., *Por quien...*, p. 275.

nas— ha estado implicada en el acto creador²³. En su movimiento «descendente», la luz de Cristo revelará hasta dónde llega la dignidad humana, revelará en qué se cifra ser hombre y revelará por qué ha sido creado «apenas inferior a un dios»²⁴. Ambos aspectos revisten gran importancia a la hora de entender la antropología cristiana.

Para dar cuenta de estas afirmaciones y desentrañar un poco su sentido conviene repasar algunos de los textos del Nuevo Testamento en que con mayor claridad se explicita el lugar central²⁵ que ocupa Cristo en la creación del mundo y del hombre.

1.1.2.1. El himno de la Carta a los Efesios

En primer lugar podemos considerar el «solemne himno de bendición que abre la *Carta a los Efesios*»²⁶ (cf. Ef 1,3-10). Este himno se retrotrae hasta «antes de la creación del mundo» (v. 4), al mismo «momento» en que aconteció el misterio de la elección del hombre a compartir la vida de Dios o, lo que es lo mismo, a «ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor» (ib.) y a «ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo» (v. 5). Este proyecto divino (*mysterion*), sólo cognoscible al hombre por la revelación de Jesucristo y que Él mismo «está llamado a realizar»²⁷, pasa por la Creación, tiene su cima en la Redención «por medio de su sangre» (v. 7), y culminará cuando «todo tenga a Cristo por cabeza» (v. 10). Este himno, así, pone a Cristo «como el alfa y la omega de un gran plan divino del que él es la razón original, final y central»²⁸, como «punto principal, [...] eje central en el que converge y adquiere sentido todo el ser creado»²⁹. Revela además, como se ha dicho, la vocación del hombre en Cristo: ser hijos en el Hijo y hermanos de Jesús³⁰.

1.1.2.2. El himno de la Carta a los Colosenses

Otro «gran himno cristológico»³¹ es el pórtico de la *Carta a los Colosenses* (cf. Col 1, 15-20). En él las referencias a la Creación son más abundantes y explícitas, y se concentran, insistentemente, en Cristo: «en él fueron creadas todas las cosas» (v. 16). Guardini lo comenta así:

Con la máxima intensidad se subraya que todo cuanto es, lo es por Él. Todo lo que es, es en Él, y todo fue creado por Él y para Él [...]. Estos pasajes se refieren a la creación, mantenimiento y redención del mundo: todo cuanto es se refiere con su esencia y realidad a Cristo y tiene en Él su consistencia.³²

²³ «El Credo de la fe cristiana no sólo se refiere a Dios como Padre Creador; también afirma que por el Hijo todo ha sido hecho y que el Espíritu es dador de vida. Sitúa, pues, la creación en perspectiva trinitaria»: GELBERT, *Jesucristo...*, p. 24; Cf. también LADARIA, *Introducción...*, p. 62; VON BALTHASAR, H.U., *Creación y Trinidad*, RCIC 10 (1988), pp. 185-191; ARMENDÁRIZ, L. M^a, *Creación*, EDC, pp. 310-316.

²⁴ Sal 8,6.

²⁵ «El cristocentrismo de la creación afirma cuál es la verdad absoluta del universo, su sentido último»: BONO-RA, *Cosmos*, p. 366.

²⁶ JUAN PABLO II, *Audiencia general del 13-10-2004*, Ecc LXIV (2004), p. 1563.

²⁷ JUAN PABLO II, *Audiencia general del 13-10-2004...*, p. 1563.

²⁸ MARTÍNEZ CAMINO, *Por quien ...*, p. 275.

²⁹ JUAN PABLO II, *Audiencia general del 13-10-2004...*, p. 1563.

³⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general del 13-10-2004...*, p. 1563.

³¹ JUAN PABLO II, *Audiencia general del 24-11-2004*, Ecc LXIV (2004), p. 1812.

³² GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo*, p. 86.

Colosenses, además de operar este «giro cristológico» de toda la Creación, y de interrelacionar creación y salvación³³, hace una afirmación de gran importancia para la comprensión cristiana del hombre: Cristo es «Imagen de Dios invisible» (v. 15)³⁴. Lo que en el Génesis se predicaba de Adán, en cuanto creatura de Dios y gestor de la creación, ahora se afirma de Cristo en cuanto es «el Primogénito de toda creación» (ib.). Él es «la manifestación fidedigna e inequívoca de la divinidad»³⁵; en Él, «el rostro del Padre Creador del universo se vuelve accesible»³⁶:

Ese Dios que no puede ser visto con ojos humanos se hace ahora contemplable en su Hijo; se nos revela en una exacta reproducción que participa de todo el poder de deslumbramiento propio del original. Siendo una persona viviente, esa «imagen de Dios» no es una imitación artificial e inerte, sino una presencia animada de lo en ella reproducido.³⁷

De esto se sigue que, a partir del acontecimiento Jesucristo, «el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo»³⁸. González de Cardedal nos ayuda a hacer la traducción antropológica-existencial del contenido de Col 1:

Con él [Cristo] supimos de la raíz metafísica de nuestro ser, del origen del mundo y del destino de la historia, porque en él estamos fundados, a él fuimos conformados y con él destinados (Col 1, 13-20). Él no es una noticia particular de una cultura particular para unos hombres particulares sino la revelación del fundamento, forma y destino de todo lo real. De ahí nacen su universalidad y necesidad, fascinación y plenitud. Su ser es el de Dios, su historia la del Eterno, su destino el de los hombres.³⁹

1.1.2.3. El Prólogo de San Juan

El siguiente texto es el *Prólogo de San Juan* (cf. Jn 1,1-18), en concreto los cuatro primeros versículos. En ellos se habla de Jesucristo, en su concreción histórica, como «la Palabra» (7 $\bar{\equiv}$ H) que es Dios mismo (cf. v. 1), hecha carne. San Juan, al usar la categoría Palabra, recoge en Jesucristo toda la doctrina veterotestamentaria de la *Sabiduría* y la filosofía griega del *Logos*⁴⁰. De Él se dice que es «la Palabra creadora; todo ha sido crea-

³³ «Los textos del Nuevo Testamento que afirman el papel de Cristo en la creación, unen siempre el papel salvífico de Cristo al creador»: GELABERT, *Jesucristo...*, p. 62. Y JUAN PABLO II: «Con su “plenitud” divina –pero también con su sangre derramada en la cruz–, Cristo “reconcilia” y pacifica a todos los seres, “los del cielo y los de la tierra”. De esta forma, los reconduce a su situación original, recreando la armonía primigenia, querida por Dios según su proyecto de amor y de vida. Creación y redención están, pues, enlazadas una con otra como etapas de una misma vivencia de salvación»: *Audiencia general del 24-11-2004...*, p. 1812.

³⁴ Hay otro gran tema teológico contenido en este himno: *Cristo, Cabeza de la Iglesia*. No lo tratamos aquí porque sale de los límites que nos hemos trazado para esta primera parte del trabajo. Aparecerá en la segunda parte.

³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen...* p. 79. También LADARIA, *Introducción...*, p. 63: «La idea de imagen, que en el Antiguo Testamento se centra en la creación del hombre, en el Nuevo se transforma en un motivo cristológico y escatológico».

³⁶ JUAN PABLO II, *Audiencia general del 24-11-2004...*, p. 1812.

³⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen...* p. 79.

³⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen...* p. 79. Cf. también CLÉMENT, O., *Sobre el hombre*, p. 58: «Que el hombre esté hecho a imagen de Dios significa, pues, que lo está a imagen de Cristo. Es en Cristo donde el hombre encuentra su verdad»; SCHILLEBEECKX, E., *Soy un teólogo feliz*, p. 89-90: «El hombre es imagen de Dios y Cristo también es imagen de Dios, como dice la carta a los colosenses. Pero hay una diferencia: la imagen de Dios en Jesucristo está *concentrada*, es decir, Cristo es la imagen de Dios con una unicidad exclusiva» [Madrid, Atenas, 1994 (2ª ed.), 163 pp.]; LADARIA, *Introducción...*, p. 63: «Quien en la fe acepta la revelación de Cristo, se convierte, a su vez, en imagen de Jesús. El hombre nuevo ha sido renovado a imagen del Creador».

³⁹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del Cristianismo*, p. XVIII.

⁴⁰ Cf. BARBAGLIO, *Creación*, p. 199.

do mediante Él. Y se trata de la misma Palabra que es fuente de vida y salvación para todos los hombres» (cf. v. 4) «que se ha hecho presente en la historia con forma humana y mortal»⁴¹ (cf. v. 14). Por tanto, «en él está contenido y anticipado todo lo creable, en él como Logos están precontenidas todas las palabras [...]. Él es el formador, la forma y el fin del mundo»⁴².

1.1.2.4. Recapitulación

Podrían recogerse *otros textos neotestamentarios*⁴³, pero en los vistos ya se percibe el mensaje que el Nuevo Testamento nos transmite sobre la relación de Cristo con lo existente y con el hombre. Éste podría sintetizarse diciendo que Cristo es la verdad del ser, de la historia y, por tanto, del hombre. Esta verdad estaba escondida en el corazón de Dios, por Ella todo lo hizo Dios, y Él mismo la ha ido revelando poco a poco en la historia de la salvación hasta que por fin nos la ha mostrado con todo su esplendor en Jesucristo (cf. Rm 16, 25-27; Hb 1,1-4; 1Co 2, 7ss; Col 1, 26). Y esto no como verdad «teórica» de la que Cristo sería un portavoz, sino en su misma Persona⁴⁴. En Él el hombre se descubre a sí mismo con profundidad insospechada y conoce a Dios como hasta entonces no había sido posible⁴⁵. En definitiva:

Cristo aparece en el Nuevo Testamento referido no sólo al pecado del hombre como su redentor sino también al mundo como su creador, al hombre como su forma y a la historia como su consumidor. Cristo se desborda más allá de su particularidad histórica en doble línea: hacia el ser y hacia Dios. Cristo es nuestro fundamento como seres reales y nuestro principio como seres personales. [...] Somos participando en su realidad de Hijo y existimos para compartir su procedencia del Padre y su consumación en el Espíritu.⁴⁶

1.2. La voz de la Tradición cristiana sobre el papel de Cristo en la Creación del hombre

Una admirable escultura de la catedral de Chartres representa a Adán, busto apenas bosquejado surgiendo de la tierra materna, modelado por las divinas manos. El rostro del primer hombre reproduce los rasgos de su modelador. Parábola de piedra que nos muestra la [sic, de] manera tan simple como expresiva las misteriosas palabras del Génesis: «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza».

⁴¹ Las dos referencias son de BARBAGLIO, *Creación*, p. 199.

⁴² GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña...*, p. 429.

⁴³ Cf. 1 Co 8,6; Hb 1,1-4, etc... Un somero análisis sobre estos textos y los ya citados en el cuerpo del trabajo sobre la «creación en Cristo», puede consultarse en MUSNNER, F., *Creación en Cristo*, MySal, II, pp. 380-385.

⁴⁴ «Cristo no habla sólo con palabras, sino con todo su ser. Todo lo que Él es, es revelación del Padre. [...] Cristo es la palabra, incluso cuando “no abre su boca y habla”. Toda su esencia es palabra, sus gestos, ademanes y actitud, su acción y su obra, los motivos de su comportamiento y la conexión de su destino. Nos las tenemos aquí con un concepto óptico de la palabra que se halla en la base de aquel «ser Palabra» en que consiste la esencia del Hijo: Jesús es «logos», aun cuando nada diga en concreto»: GUARDINI, *La esencia...*, p. 61. También p. 87: «Cristo es la suma de las “ideas” y de las “palabras” de Dios y contiene, por tanto, la raíz del sentido de todo ser. [...] Al hacerse hombre vino al mundo como esencia corporal aquello que, desde un principio, lo sustentaba creadoramente. El Cristo vivo lleva así en sí toda la omnicomprensión del “logos”».

⁴⁵ RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, p. 111: «¿Qué significa Jesucristo para mí? [...] a partir de Jesucristo creo intuir qué es Dios y qué es el hombre. Dios es tal como él mismo se ha expresado en Jesucristo; Dios no es tan sólo el abismo infinito y la altura infinita, soporte de todo lo existente. Dios no es solamente distancia infinita, sino también cercanía sin fin. Podemos confiarnos a él y hablarle: él oye y ve y ama. Aunque él no es tiempo, sin embargo, tiene tiempo: y tiene tiempo también para mí. Dios se expresa en el hombre Jesús, pero sin ser absorbido por él, pues Jesús es uno con él y le llama “Padre”. Dios sigue siendo aquel que sobrepasa infinitamente todo lo que vemos, y sólo podemos llegar a conocerle a través de la soledad de la oración de Jesús, de su palabra llamándole “Padre”, palabra en la que Dios está estrechamente unido a nosotros».

⁴⁶ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña...*, p. 433.

La tradición cristiana no ha cesado, desde su origen, de comentar este versículo. Ha reconocido en ello nuestro primer título de nobleza, el fundamento de nuestra grandeza. Razón, libertad, inmortalidad, dominio de la naturaleza; cúmulo de prerrogativas divinas en su origen, que Dios comunica a su criatura y que refleja en su faz. Haciendo al hombre desde el principio a imagen de Dios, cada una de estas prerrogativas debe desarrollarse hasta perfeccionar en él la divina semejanza. Así estas prerrogativas le abren al más alto de los destinos.

«¡Conócete, pues, hombre!» Éste es el grito que, por boca de sus doctores y apologistas, lanza la Iglesia desde los primeros siglos. [...] Conócete, dice, es decir, conoce tu nobleza y tu dignidad, comprende la grandeza de tu ser y de tu vocación, de esta vocación que constituye tu ser. Aprende a ver en ti el espíritu, reflejo de Dios, hecho por Dios.⁴⁷

A lo largo de la historia, la reflexión cristiana sobre la dimensión cristológica de la Creación⁴⁸ ha sido fecunda⁴⁹ y ha ramificado en diversas perspectivas antropológicas: la constitución del hombre (es decir, la «unidad dual»⁵⁰ cuerpo-alma/espíritu-materia, frente a monismos o dualismos⁵¹), el valor del cuerpo⁵² (frente a herejías que lo despreciaban), la libertad (frente a posturas deterministas), la dignidad del ser humano (frente a doctrinas que la negaban) o su vocación divina (frente a inmanentismos materialistas). En este apartado del trabajo queremos centrarnos, sobre todo, en cómo se ha pensado el papel de Cristo en la creación-verdad del hombre a lo largo del existir cristiano. Para tal fin vamos a fijarnos, brevemente, en las resonancias que ha tenido el concepto «imagen de Dios»⁵³ en la historia de la teología, sobre todo en la época patristica⁵⁴, siguiendo así las sugerentes palabras del P. De Lubac que abren este apartado.

En este propósito nos orienta el prof. Ladaria:

La idea de imagen, que en el Antiguo Testamento se centra en la creación del hombre, en el Nuevo se transforma en un motivo cristológico y escatológico. [...] El Nuevo Testamento parece retrotraer explícitamente este designio de la nueva creación al comienzo de la creación antigua; hemos sido elegidos y predestinados en Cristo antes de la Creación del mundo (cf. Ef 1,3ss). Pero no se ha hecho la transposición protológica del motivo de la imagen. Los Padres unirán las afirmaciones del Génesis con las paulinas. Sumamente aleccionador es el desarrollo del concepto de imagen en la teología cristiana, en relación con la concepción global sobre el hombre.⁵⁵

Un primer estadio de pensamiento puede constituirlo la *escuela alejandrina* (Clemente de Alejandría, Orígenes), que vio en el alma ($\llcorner\text{H}$) lo que es más propio del hom-

⁴⁷ DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, pp. 17-18. Estas páginas recogen abundantes citas patristicas sobre el tema que nos ocupa.

⁴⁸ Para una visión diacrónica de la doctrina cristiana sobre la Creación del hombre puede consultarse: SCHEFFCZYK, L., *Creación y Providencia*, pp. 28-144; GANOCZY, A., *Doctrina de la creación*, pp. 104-138; LADARIA, L. F., *El hombre creado a imagen de Dios*, en HdD, II, pp. ; SCOLA, A.-MARENGO, G.-PRADES, J., *Antropología teológica*, pp. 149-223; STUDER, B., *Creación*, DPAC, t.I, pp. 508-511; CROUZEL, H., *Imagen*, DPAC, t.I, pp. 1082-1087; RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, pp. 91-212.; LADARIA, L.F., *Introducción...*, pp. 60-68; SCHEFFCZYK, L., *Creación CFT*, t. I, pp. 272-280.

⁴⁹ Algunos textos significativos en GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 59-60.

⁵⁰ Cf. SCOLA-MARENGO-PRADES, *Antropología...*, pp. 163-164.

⁵¹ Será éste un tema de especial interés para los PP. Apostólicos y los Apologetas. Cf. LADARIA, *El hombre...*, pp. 76-78.

⁵² Tema que centrará la atención de Ireneo y Tertuliano. Cf. LADARIA, *El hombre...*, pp. 78-82.

⁵³ «Imagen de Dios es el Hijo. A imagen de Dios, el hombre. Luego el hombre, imagen del Hijo, será imagen de la imagen de Dios»: ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, p. 107.

⁵⁴ Porque la patristica es el momento de la historia del pensamiento cristiano, hasta el Vaticano II, en que más se ha insistido en la cateogoría «imagen de Dios» para entender globalmente al ser humano. Cf. nota 14, p. 6. Dice a este respecto CROUZEL, *Creación*, p. 1082: «La teología de la imagen domina la cristología, la antropología y la espiritualidad de los padres griegos y latinos».

⁵⁵ LADARIA, *Introducción...*, p. 64. El *subrayado* es mío.

bre; a ella refieren, por lo tanto, la creación a imagen de Dios que relata el Génesis y excluyen, con apoyo de Gn 2,7, al cuerpo humano de esta condición. El hombre, así, no es en rigor la «imagen», sino que ha sido creado «según la imagen» que es el Logos eterno de Dios. El hombre en virtud de su mente, de lo que en él hay de invisible e inmortal, es racional, y por ello partícipe del Logos o razón divina. Afirmar que la dimensión corpórea del hombre es imagen de Dios, equivaldría para estos pensadores (muy influenciados por Filón) considerar corpóreo a Dios. Ellos sostienen que Dios es invisible y su imagen (el Logos) también debe serlo.

Vemos, pues, que en la escuela alejandrina sí aparece la dimensión cristológica de la creación del hombre (entienden que a partir del Hijo imagen de Dios se puede entender la creación a imagen y semejanza divinas), pero sólo se fijan en el Hijo en cuanto Logos preexistente, no en cuanto hombre Jesús encarnado.

Este paso lo dará el pensamiento asiático y africano (sobre todo Ireneo y, tras sus huellas, Tertuliano⁵⁶). Para éstos, el Verbo encarnado es el modelo a imagen del cual ha sido creado el hombre⁵⁷:

Quando se modelaba el barro, se pensaba en Cristo, el hombre futuro.⁵⁸

Esta imagen, por lo tanto ha sido manifestada en la Encarnación del Verbo:

Entonces, empero, se dio a conocer este Verbo, cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, asemejándose al hombre, y (asemejando) el hombre a Sí, a fin de que mediante la semejanza que tiene con el Hijo, se haga el hombre precioso (estimable) al Padre. Pues en los tiempos pretéritos, se decía, había sido hecho el hombre a imagen de Dios, mas no se mostraba (que así lo fuese). Porque el Verbo aquel a cuya imagen había sido hecho el hombre era todavía invisible. Razón por la cual perdió también con (tanta) facilidad la semejanza. Mas cuando el Verbo de Dios se hizo carne, ambas cosas las confirmó: manifestó en su verdad la imagen [...] y restituyó en (toda su) firmeza la semejanza.⁵⁹

Consecuencia de este subrayado será entender que, no sólo el alma, sino muy especialmente el cuerpo ha sido creado a imagen y semejanza de Cristo (y por ello es más característico del hombre que la *mente*). De ahí también la importancia dada, en su antropología, a la resurrección de Jesús y a la «de la carne»⁶⁰, pues «la carne gloriosa de Jesús es imagen perfecta de Dios y paradigma del hombre»⁶¹.

En momentos posteriores, al menos en Occidente, se oscurecerán tanto la relación del hombre creado con Cristo según la imagen, como la referencia al mismo Logos pre-

⁵⁶ Ambos influirán más tarde en autores como Hilario de Poitiers y Gregorio de Elvira

⁵⁷ Cf. SCOLA-MARENGO-PRADES, *Antropología...*, p. 159.

⁵⁸ TERTULIANO, *De carnis resurrectione* 6 (PL 2, 282/848), citado en GS 22 y, con mayor amplitud en ORBE, *Antropología...*, p. 97.

⁵⁹ IRENEO, *Adv. Haer.* V 16, 2, citado en ORBE, *Antropología...*, p. 101.

⁶⁰ Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* V 6, 1; 8, 1, citado en LADARIA, *Introducción...*, p. 65 y en VON BALTHASAR, *Teodramática*, t.II., p. 299. Es muy interesante a nivel antropológico la distinción que San Ireneo hacía entre «imagen» (entendida como la *capacidad de Dios* innata a todo hombre) y «semejanza» (entendida como el impulso hacia una meta no lograda, como la capacidad y responsabilidad personal de crecer hacia la vocación divina). Una explicación de esta doctrina en GELABERT, *Jesucristo...*, p. 108-110. Y un ejemplo patrístico en San Gregorio de Nisa: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. La primera la tenemos por la creación; la segunda la realizamos mediante nuestra decisión. Lo que tiene que ver con la decisión lo poseemos en potencia; nos lo damos a nosotros mismos, en acto. [...] El Creador te ha dado una de las dos propiedades; y ha dejado la otra incompleta, a fin de que, acabándote a ti mismo, llegues a ser digno de la recompensa de Dios.» PG 44, 276, cit. en MOURoux, cf. *infra* nota 105, p. 17.

⁶¹ ORBE, *Antropología...*, p. 102.

existente. Ha prevalecido más bien la idea del alma como imagen de la Trinidad, cuyo representante más significativo es San Agustín.

En efecto, el obispo de Hipona subrayó más la consubstancialidad del Hijo, que la doctrina de «Cristo imagen»; más la participación de las personas de la Trinidad (cf. Gn 1,26: «hagamos al hombre... a *nuestra* imagen») que la atención al papel creador del Hijo. Se explica esta postura en el contexto de la controversia arriana: Agustín procuró, remarcando la consubstancialidad, no dar pie en sus explicaciones de la Creación a interpretaciones subordinacionistas.

Santo Tomás, siglos después, seguirá manteniendo, apoyado en las palabras del Génesis, que el alma del hombre es imagen de la Trinidad, y no sólo del Hijo⁶². Cuando considere el cuerpo, y lo excluya de la condición de imagen divina, afirmará, empero, que en él hallamos vestigios de Dios. Y justificará que la naturaleza intelectual es la dimensión del hombre hecha a imagen de Dios «en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible» y esto lo hace «en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo»⁶³. Es decir, que se verifica que la naturaleza intelectual del hombre está hecha a imagen de Dios en cuanto imita a Dios en el conocerle y el amarle. Así, «la imagen se ve en conexión con la capacidad de relacionarse con Dios».⁶⁴

Tras este breve recorrido puede afirmarse con Ladaria que:

No parece que la idea del hombre creado a imagen de Dios haya sido siempre determinante en la antropología teológica. No se le ha dado un significado mayor que el de la posesión de un alma espiritual. [...] El Concilio Vaticano II (GS 12), como ya sabemos, ha colocado en el centro de la concepción cristiana del hombre la condición de ser creado a imagen y semejanza de Dios.⁶⁵

Podemos sintetizar la aportación de la teología de la *imago Dei* a la reflexión antropológica con las palabras del Prof. Scola:

Cuanto desvela el Antiguo Testamento (i.e., la singular naturaleza recibida por la criatura humana a causa de su peculiar relación con Dios), adquiere su figura definitiva en el evento de Cristo como filiación. El hombre es, por consiguiente, una criatura querida para vivir como hijo de Dios, según la forma del Hijo Unigénito que es Jesucristo.⁶⁶

1.3. La palabra del Magisterio vivo sobre el papel de Cristo en la creación del hombre

1.3.1. EL VATICANO II Y LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN CRISTO

El Concilio Vaticano II no dedicó ninguno de sus documentos a tratar expresamente sobre el ser humano en cuanto tal⁶⁷. Puede, con todo, percibirse como eje transversal

⁶² Cf. *Suma de Teología* I, q. 93, a. 5. Sobre el hombre como «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás, puede consultarse GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1967, 188 pp.

⁶³ *Suma de Teología* I, q. 93, a. 4.

⁶⁴ LADARIA, *Introducción...*, p. 67.

⁶⁵ LADARIA, *Introducción...*, p. 68.

⁶⁶ SCOLA–MARENGO–PRADES, *Antropología...*, p. 161. El subrayado es mío.

⁶⁷ Para este tema puede consultarse: LADARIA, L.F., *El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II*, pp. 705-714; ID., *La creación del cielo y de la tierra*, pp. 71-72; ID., *El hombre creado a imagen de Dios*, pp. 113-114; ID., *Introducción a la antropología teológica*, pp. 68-70; DELHAYE, Ph., *La dignidad de la persona humana*, en BARAUNA, G. (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, pp. 303-325, en COLZANI, G., *Antropología Teológica*, pp. 298-302; y las voces *Creación y Hombre* en MOLINA, M.A., *Diccionario del Vaticano II*, pp. 132-134 y 288-293

de todas las declaraciones conciliares una intención antropológica⁶⁸ o, más en concreto, la convicción de que el misterio del hombre, «la única criatura que Dios ha querido por sí misma»⁶⁹, «sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»⁷⁰ que es la «Luz de las gentes»⁷¹. Y, por eso, porque «el amor del Esposo se dirige a cada hombre»⁷², el ser humano es el «camino primero y fundamental de la Iglesia»⁷³.

Esta «inquietud» se detecta especialmente en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. En ella se aborda, con bastante incidencia y desde un tratamiento cristológico⁷⁴, el misterio del hombre («punto central de nuestra exposición»⁷⁵) al considerar las relaciones de la Iglesia con el mundo actual. En este documento, además, se da gran valor teológico a la *creación*⁷⁶, «verdad de fe que ocupa el primer lugar y empapa a todas las demás»⁷⁷.

Por tanto, en este apartado del trabajo, vamos a acudir a esta Constitución, sobre todo, y a otros documentos conciliares, para rastrear el pensamiento conciliar acerca del papel de Cristo en la *creación* del hombre.

Un primer dato a considerar es el (ya señalado) papel central que ocupa Cristo en toda consideración antropológica⁷⁸. Lo expresa así el número 10 de la GS, que es el «telón de fondo»⁷⁹ desde el que entender el resto de afirmaciones del documento:

La Iglesia cree [...] que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que, en todos los cambios, subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es el mismo ayer, hoy y por los siglos [cf. Heb 13,8]. Por consiguiente, a la luz de Cristo, Ima-

(respectivamente). Para una comprensión global del Vaticano II: BOTELLA, V., *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*.

⁶⁸ Juan Pablo II nos ayuda a entender esta afirmación: «Se dice que el Concilio Vaticano II trajo consigo lo que Karl Rahner ha llamado un “viraje antropológico”. *La intuición es válida, pero en modo alguno debe hacer olvidar que este viraje tiene un carácter profundamente cristológico*. La antropología del Vaticano II está enraizada en la cristología y, por tanto, en la teología.»: JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, pp. 141-142. [El subrayado es mío]. Sobre este aspecto puede consultarse BOTELLA, *El Vaticano II...*, pp. 239-244.

⁶⁹ GS, 24.

⁷⁰ GS 22. Se descubre así, en el Concilio, la vocación «proexistente» de la Iglesia: Ella no busca custodiar el depósito de la fe como un fin en sí mismo, sino en cuanto es el gran regalo que Dios hace a todo (a cada) hombre para que descubra su excelsa vocación. Ella está, como su Maestro, «para la salvación del mundo»: «No se mueve la Iglesia por ninguna ambición terrena, sólo pretende una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad [cf. Jn 18,37], para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido [cf. Jn 3,17; Mt 20,28; Mc 10,45]» (GS 3).

⁷¹ Cf. Constitución dogmática *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II (LG), 1 y DE LUBAC, *Diálogo ...*, pp. 29-31.

⁷² Palabras del entonces cardenal Karol WOJTYLA en *Signo de contradicción. Meditaciones*, p. 130.

⁷³ JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis* (RH), 14.

⁷⁴ «La antropología del Vaticano II está enraizada en la cristología y, por tanto, en la teología»: JUAN PABLO II, *Memoria...*, p. 142; «La fundamentación cristológica de la antropología fue un deseo repetidas veces expresado en el aula conciliar»: LADARIA, *El hombre a la luz...*, p. 707. En la nota 6 de esa página acompaña esta afirmación con variada bibliografía.

⁷⁵ GS 3.

⁷⁶ Lo hizo notar, entre otros, el entonces cardenal conciliar K. WOJTYLA dedicando el capítulo I de la segunda parte de su libro *La renovación en sus fuentes* (pp. 35-41) a la «conciencia de creación». Allí dice: «La verdad sobre la creación es esa verdad de fe con la que el hombre se encuentra en el mundo más que con ninguna otra. Esa que parece salir al encuentro de los interrogantes fundamentales referentes a la existencia del mundo y al sentido de la existencia del hombre en el mundo. Esta verdad sirve para organizar sustancialmente toda la esfera de valores, ayudando, por ejemplo, a convencernos de que el hombre “vale más por lo que es que por lo que tiene”, como dice la *Gaudium et spes* » (p. 41).

⁷⁷ WOJTYLA, *La renovación...*, p. 35.

⁷⁸ Aunque en la GS sólo se alude expresamente a la mediación de Cristo en la creación en tres números (10, 38 y 45), esta verdad subyace en todo el documento, como se muestra a continuación. Cf. nota 74, p. 14.

⁷⁹ Cf. LADARIA, *El hombre a la luz...*, p. 706.

gen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura [cf. Col 1,15], el Concilio pretende hablar a todos para iluminar el misterio del hombre y para cooperar en el descubrimiento de la solución de los principales problemas de nuestro tiempo.⁸⁰

Este mismo enfoque se retoma en GS 22, en que se aborda el punto tal vez «más decisivo de la enseñanza conciliar sobre el ser humano», es decir, «la relación que explícitamente se establece entre el misterio de Cristo y el misterio del hombre»⁸¹:

Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. Así pues, no es nada extraño que las verdades ya indicadas encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación.⁸²

Desde aquí cabe entender el punto de la GS que aborda directamente el tema de la creación del hombre⁸³. Es el n. 12⁸⁴. En él se resume, como apertura del capítulo dedicado a «La dignidad de la persona humana» (cap. I) y como respuesta a la plurisecular pregunta sobre la esencia del hombre⁸⁵, la doctrina cristiana (revelada) sobre la creación del hombre «a imagen de Dios»⁸⁶:

La Sagrada Escritura enseña que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios», capaz de conocer y amar a su Creador y que ha sido constituido por Él señor de todas las criaturas terrenas para regirlas y servirse de ellas glorificando a Dios.⁸⁷

Juan Pablo II comenta así esta convicción de la *Gaudium et Spes*:

En efecto, únicamente se puede ahondar hasta el fondo en el sentido del misterio del hombre si se toma como punto de partida su creación a imagen y semejanza de Dios. El ser humano no puede comprenderse del todo a sí mismo teniendo como única referencia las otras criaturas del mundo visible. El hombre encuentra la clave para comprenderse a sí mismo contemplando el divino Prototipo, el Verbo encarnado, Hijo eterno del Padre. Así pues, la fuente primaria y decisiva para entender la íntima naturaleza del ser humano es la Santísima Trinidad. A todo esto se refiere la fórmula bíblica «imagen y semejanza»...⁸⁸

⁸⁰ GS 10.

⁸¹ LADARIA, *El hombre creado...*, p. 114.

⁸² «Con estas palabras el Concilio Vaticano II expresa la antropología que constituye el fundamento de todo el magisterio conciliar. Cristo no sólo indica a los hombres el camino de la vida interior, sino que Él mismo se presenta como “el camino” para ello. Es “camino” porque es el Verbo encarnado, es el Hombre. [...] Sólo Cristo con su humanidad revela hasta el fondo el misterio del hombre»: JUAN PABLO II, *Memoria...*, p. 139.

⁸³ «Todas las verdades expuestas en los números anteriores [al n. 22], por tanto, las que se refieren a la condición de imagen de Dios, a la grandeza y dignidad del hombre, encuentran en Cristo su fuente y su corona»: LADARIA, *El hombre creado...*, p. 114.

⁸⁴ También aparecen referencias a la creación del hombre por parte de Dios en los nn. 18, 19, 24 y 34 aunque no se explicita la dimensión cristológica.

⁸⁵ GS 12 dice: «Pero ¿qué es el hombre? Muchas opiniones ha dado y da el hombre sobre sí mismo, diferentes y contradictorias, en las que a menudo se exalta a sí mismo como regla absoluta o se hunde en la desesperación; de ahí sus dudas y ansiedades. La Iglesia, sintiendo profundamente estas dificultades, instruida por Dios que revela, puede ofrecerle una respuesta en la que se describa la verdadera condición del hombre, se expliquen sus debilidades y al mismo tiempo se puedan conocer rectamente su dignidad y su vocación».

⁸⁶ «Es la primera vez que un documento magisterial importante se refiere al tema de la imagen de manera tan directa»: LADARIA, *El hombre creado...*, p. 113.

⁸⁷ Como se ve, en este punto no se explicita que el hombre haya sido creado *en Cristo*, pero, a la luz de GS 10 (en que se cita expresamente Col 1,15 –cf. *supra* 1.1.2.2, p. 8–) y de GS 22, puede entenderse así. En este número también se alude a la creación del ser humano como varón y mujer, pero tratar este tema excede de los límites del presente estudio.

⁸⁸ JUAN PABLO II, *Memoria...*, p. 139.

Esta creación «a imagen de Dios», nos dice GS 12, arroja una doble luz sobre el hombre: primero, que ontológicamente es un ser *capax Dei* («capaz de conocer y amar a su Creador») ⁸⁹ y, segundo, que se le ha dado el señorío sobre las criaturas «para regirlas y servirse de ellas glorificando a Dios» ⁹⁰. Ambas afirmaciones se inscriben en el contexto de la dignidad con la que Dios ha revestido al hombre ⁹¹ (cf. título del capítulo I) y permiten concluir la igualdad fundamental de toda persona humana ⁹².

Junto a lo dicho, este punto añade una tercera conclusión antropológica a la creación del hombre por parte de Dios (aunque no «se ponga directamente en relación con la imagen divina» ⁹³): el hombre es un ser social, relacional ⁹⁴. Esta verdad se retoma en GS 32, que encuentra en la creación (aunque no se explicita que es «en Cristo») ⁹⁵ la semilla de la vocación a la vida social-comunitaria del ser humano ⁹⁶, cuya esencia es el amor ⁹⁷:

Dios no creó al hombre para vivir aisladamente, sino para formar una unión social. [...] Este carácter comunitario se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo.

En GS 38 se da un paso más al afirmar:

El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habiendo en la tierra de los hombres, hombre perfecto, entró en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en Sí. ⁹⁸

Así, Cristo (que aquí sí aparece explícitamente implicado en la creación) asume y recapitula la historia y el mundo que han sido hechos (y redimidos) por medio de él. «El orden de la creación y el de la redención aparecen por consiguiente en una unidad que deriva de Cristo» ⁹⁹.

En el resto de documentos conciliares no encontraremos una explicitación mayor de lo que conlleva la creación en Cristo para la comprensión del hombre, pero sí que reaparecerán «las líneas maestras enunciadas por la GS» ¹⁰⁰: Cristo es el revelador del hombre ¹⁰¹; el hombre ha sido creado a imagen de Dios ¹⁰² por medio Cristo ¹⁰³; en la creación de todo el universo («por su Palabra») el Creador da testimonio de Sí ¹⁰⁴...

⁸⁹ Esta idea aparece y se desarrolla, entre otros lugares, en GS 10, 18, 21, 36 y 41.

⁹⁰ Esta idea volverá a aparecer en GS 13, 14, 34 y 57.

⁹¹ Esto se enfatiza con la cita del Salmo 8 que sigue al texto de GS 12 que hemos citado. Y Juan Pablo II señala el fundamento en el que la GS asienta la dignidad del hombre: «Según la doctrina del Concilio, la dignidad propia del hombre no se basa únicamente en el hecho mismo de ser hombre, sino, sobre todo, en que Dios se hizo verdadero hombre en Jesucristo.»: JUAN PABLO II, *Memoria...*, p. 140.

⁹² Cf. a este respecto GS 24 y 29.

⁹³ LADARIA, *El hombre creado...*, p. 113.

⁹⁴ «Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio *los creó hombre y mujer* (Gén 1,27). Esta asociación constituye la primer forma de comunión entre personas. Pues el hombre es, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12).

⁹⁵ Cf. nota 74, p. 14.

⁹⁶ Esta idea aparece también en GS 12, 18, 24 y 25.

⁹⁷ Cf. GS 32: «Mandó a los Apóstoles a predicar a todos los pueblos el mensaje evangélico para que el género humano se convirtiera en la familia de Dios, en la que la plenitud de la ley fuera el amor».

⁹⁸ El *subrayado* es mío.

⁹⁹ LADARIA, *El hombre a la luz...*, p. 710. La idea se retoma en GS 41.

¹⁰⁰ LADARIA, *El hombre a la luz...*, p. 712.

¹⁰¹ AG, 8.

¹⁰² NAe, 5; AG 7.

¹⁰³ LG 3.

¹⁰⁴ DV 3. Este número de la DV añade un pequeño matiz que no aparece explícitamente en la GS, pero sí implícitamente: si todo ha sido creado por Cristo, debe aparecer en lo creado un testimonio (huella) de su Creador.

Recapitulemos. El Vaticano II reafirma, como verdad de fe, la implicación radical de Cristo en la creación del hombre (de todo hombre): es su causa y modelo¹⁰⁵. En Él, que es el «hombre perfecto»¹⁰⁶, se realiza en su grado máximo el designio de Dios sobre cada ser humano¹⁰⁷, anunciando así a cada hombre –en lo concreto de su existencia– que puede hallar en Cristo la luz que necesita para los grandes enigmas que descubre en sí mismo.

El Concilio no desarrolla o explicita mucho más estas afirmaciones: deja señalado el camino a seguir en ulteriores profundizaciones teológicas –y existenciales– sobre el hombre. «Se recupera así una perspectiva que, nunca abandonada del todo, no había estado en el primer plano del interés durante algunos siglos»¹⁰⁸.

1.3.2. LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN CRISTO, EN EL CATECISMO

La segunda sección de la primera parte del Catecismo de la Iglesia Católica (en adelante CEC) es un amplio comentario al Símbolo de la fe. Éste comienza con la explicación de su primer artículo: «Creo en Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» (CEC 199-421), en el seno de la cual se recoge –dándole «un relieve particular»¹⁰⁹– una síntesis de la doctrina cristiana sobre la creación (279-384).

Antes de entrar propiamente en la creación del hombre (párrafo 6, 355-379), conviene hacer notar que el Catecismo subraya el papel que cada Persona de la Trinidad ha operado en la creación del cosmos:

La acción creadora del Hijo y del Espíritu, insinuada en el Antiguo Testamento, revelada en la Nueva Alianza, inseparablemente una con la del Padre, es claramente afirmada por la regla de fe de la Iglesia: «Sólo existe un Dios...: es el Padre, es Dios, es el Creador, es el Autor, es el Ordenador. Ha hecho todas las cosas por sí mismo, es decir, por su Verbo y su Sabiduría», «por el Hijo y el Espíritu», que son como «sus manos» [S. Ireneo]. La creación es la obra común de la Santísima Trinidad.¹¹⁰

Nos interesa fijarnos en el papel de Cristo, que el Catecismo ilustra citando Jn 1,1-3 y Col 1, 16-17:

El Nuevo Testamento revela que Dios creó todo por el Verbo Eterno, su Hijo amado.¹¹¹

Cuando se hable de la creación del hombre no se explicitará que ha sido creado «por el Hijo». El Catecismo, más bien, cimienta su discurso antropológico sobre la expre-

¹⁰⁵ «Si Cristo es la imagen normativa del hombre, éste se halla destinado a “llegar a ser conforme a la imagen (que es) el hijo mismo de Dios” (Rm 8,29); encuentra en Jesucristo, esta imagen deformada por el pecado, cuando, despojándose del hombre viejo y revistiéndose del nuevo, recibe el bautismo de la fe (Col 3,9-10); cuando contempla la gloria de Cristo en el Evangelio y en la Iglesia, y poco a poco “se transforma en esta imagen, cada vez más gloriosa” (2 Co 3,18 y 4,4), a la espera de que la visión gloriosa le haga plenamente semejante a Dios (1 Jn 3,2). Lo que equivale a decir que esta imagen es escatológica: dada como un germen (o como “primicias”), esperada como la última esperanza, que exige todo el esfuerzo de la fe y todo el poder del Espíritu Santo para llegar a su plenitud»: MOURoux, J., *Sobre la dignidad de la persona humana*, p. 289.

¹⁰⁶ GS 22; cf. también 38, 41 y 45.

¹⁰⁷ De ahí que la vocación a reproducir la imagen de Cristo no sea parcela exclusiva de los cristianos, sino que se inscribe en el orden de la creación. Cf. LADARIA, *El hombre creado...*, pp. 114-115.

¹⁰⁸ LADARIA, *El hombre creado...*, p. 114.

¹⁰⁹ SCHÖNBORN, C., *Breve introducción a las cuatro partes del Catecismo*, p. 78: «La primera de las obras de Dios es la creación. En este Catecismo se le da un relieve particular. Los libros de la fe de los últimos treinta años han dedicado poco espacio a este tema. Hoy se ha despertado de nuevo la conciencia de que la catequesis sobre la creación es el fundamento de toda ulterior mediación de la fe».

¹¹⁰ CEC 292.

¹¹¹ CEC 291.

sión «imagen de Dios», fundamento de su dignidad personal (CEC 357)¹¹². Pero, a la luz del citado número 291, puede entenderse que subyace la creación en Cristo. Así lo manifiesta el número 359, cita literal de GS 22, y que se apoya en un elocuente sermón de Pedro Crisólogo que, al citarlo, el CEC hace suyo:

«Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»:

S. Pablo nos dice que dos hombres dieron origen al género humano, a saber, Adán y Cristo. El primer hombre, Adán, fue un ser animado; el último Adán, un espíritu que da vida. Aquel primer Adán fue creado por el segundo, de quien recibió el alma con la cual empezó a vivir... El segundo Adán es aquel que, cuando creó al primero, colocó en él su divina imagen. De aquí que recibiera su naturaleza y adoptara su mismo nombre, para que aquel a quien había formado a su misma imagen no pereciera. El primer Adán es, en realidad, el nuevo Adán; aquel primer Adán tuvo principio, pero este último Adán no tiene fin. Por lo cual, este último es, realmente, también el primero, como él mismo afirma: «Yo soy el primero y yo soy el último».¹¹³

En ambos textos, el conciliar y el patrístico, aparecen sintetizadas verdades ya comentadas: el hombre, todo hombre, desde la creación, es imagen de Cristo. Así, pues, el hombre que quiera encontrar la verdad más profunda de su ser y conocer a la vez hasta dónde puede llegar su humanidad, tendrá que habérselas con el misterio del Verbo encarnado.

* * *

Este primer capítulo nos ha servido para tomar conciencia, sucintamente, del papel que ocupa Cristo (en la fe de la Iglesia) a la hora de considerar los fundamentos del hombre (que están inscritos en la creación). Este lugar es el *centro*. Un centro que no es excluyente de otras verdades, sino que aglutina todas y las sitúa en su lugar conveniente. Y este lugar central que ocupa Cristo ha sido retomado por la Iglesia en el momento actual.

¹¹² «La grandeza del hombre es que puede convertirse en amigo de Dios. A quien vea al hombre simplemente como miembro de la naturaleza, sin ninguna otra finalidad que esta vida terrena, las palabras del salmo a propósito de la gloria del hombre le parecerán una exageración. Pero qué distintas suenan si nos dejamos decir por la palabra de Dios que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios” (Gn 1,27). Esta especialísima posición del hombre la expresamos con la palabra “persona” [...], es decir, no simplemente un número en la serie de la naturaleza, sino un “yo” querido, amado, llamado por Dios. Y quien dice persona dice comunidad: también tú eres no simplemente algo, sino alguien, un “yo”, amado por Dios al igual que yo, llamado también a la vida eterna»: SCHÖNBORN, C., *Fundamentos de nuestra fe. El «Credo» en el Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 41.

¹¹³ SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón 117*: PL 52, 520-521. Este sermón se recoge en LH IV, p. 339-340.

2. EL PECADO DEL HOMBRE A LA LUZ DE CRISTO

Lo primero no es el descubrimiento del propio pecado, luego el otorgamiento del perdón y finalmente la experiencia del amor de Dios. El camino es exactamente el contrario. El pecado sólo es directamente reconocible y real desde la experiencia de Dios, y sólo desde el encuentro y relación, amor y adhesión a él, aparece el pecado como una relación rota y un amor traicionado, una lealtad olvidada y una alianza fallida.¹¹⁴

No vamos a centrarnos en este apartado del trabajo en la esencia del pecado y en sus diferentes manifestaciones. Tampoco profundizaremos en cómo se ha concebido y/o explicado a lo largo de la Escritura y de la historia (me refiero a la larga y compleja historia de la doctrina del pecado original). Pretendemos fijarnos, sobre todo, en el pecado en cuanto nos ayuda a comprender cómo es el hombre y cómo es Cristo; es decir, descubrir qué «revela» el hecho del pecado sobre el misterio de hombre y el misterio de Cristo¹¹⁵.

2.1. La revelación del pecado en la Escritura

2.1.1. EL PECADO DEL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Sólo suponiendo una dimensión previa de encuentro y de diálogo se explica que pueda aparecer así como la ausencia y el silencio de Dios, correspondientes a la existencia vana y huera del hombre.¹¹⁶

Si para el Antiguo Testamento –y para toda la Revelación bíblica– el hombre es *imagen de Dios*, es decir, un ser constitutivamente determinado por la *relación* en cuanto creatura con Dios en cuanto Creador¹¹⁷, la experiencia de pecado, «antes que la ruptura de un orden legal e incluso moral, es la *ruptura de una relación personal* entre el hombre y Dios»¹¹⁸.

Esta *relación personal*, de recíproca confianza y pertenencia¹¹⁹, entre Dios y el hombre, entre Creador y creatura, se expresa en el Antiguo Testamento con una categoría fundamental: *berit*, la *Alianza*¹²⁰. Sus características son, de parte de Dios, la *iniciativa*

¹¹⁴ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, p. 595.

¹¹⁵ «La verdadera naturaleza del pecado, su malicia y sus dimensiones aparece, sobre todo, a través de la historia bíblica; en ella aprendemos también que esta *revelación sobre el hombre* es a la vez una *revelación acerca de Dios*, de su amor, al que se opone el pecado, y de su misericordia, a cuyo ejercicio da lugar»: LYONNET, *Pecado*, VTB, p. 660. La *cursiva* es mía.

¹¹⁶ RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, citado en PIANA, G., *Pecado*, DTI, III, p. 729.

¹¹⁷ Cf. primer capítulo del presente trabajo.

¹¹⁸ GELABERT, M., *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, p. 159 (El *subrayado* es mío). Por eso puede afirmarse que: «La categoría fundamental que determina la noción de pecado (y lo distingue tanto de la impureza legal como de la culpabilidad) es la categoría del «estar ante Dios» (PIANA, *Pecado*, DTI, III, p. 728). Sin olvidar que «se mal entendería el pecado y su dimensión profundamente religiosa, si la insistencia en el “delante de Dios” o “contra Dios” se interpretara como un olvido de la dimensión horizontal o antropológica del pecado. Pero es más bien todo lo contrario: la dimensión religiosa confiere una profundidad mayor a la vertiente humana del pecado, pues Dios sólo se manifiesta a través de mediaciones antropológicas [...]»: GELABERT, *Jesucristo...*, p. 167.

¹¹⁹ La fórmula fundamental de la alianza es, en efecto, «vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios»: cf. Jr 31,33; 7,23; 11,4; 30,22; 31,1; 32,38; Ez 11,20; 36,28; 37,27; Za 8,8; 13,9...

¹²⁰ Cf. GUILLET, J. – GRELOT, P., *Alianza*, VTB pp. 59-66, donde se afirma: «Dios quiere llevar a los hombres a una vida de comunión con él. Esta idea, fundamental para la doctrina de la salvación, es la que expresa el tema de la alianza» (p. 59). Lo expresa con claridad PIANA: «Toda la historia de la salvación coloca de hecho la realidad del pecado dentro de la grandiosa perspectiva de la alianza de Dios con el hombre. La vida del hombre bíblico es esencialmente diálogo con Dios. El hombre como criatura es ser dependiente de Dios en su mismo origen; como imagen de Dios es el compañero suyo, el que puede escuchar su palabra y responder, o sea, entrar en una comunión vital y personal de amor con él. El pecado es la repulsa de esta relación

exclusiva¹²¹, la *fidelidad (emet)* inquebrantable¹²², el *Amor-Misericordia (hesed)* gratuito como única motivación¹²³, y el *sancionar* el cumplimiento o no de la misma¹²⁴; de parte del hombre, la *libertad* y la *responsabilidad* para acoger o no la Alianza¹²⁵ y la *fe-confianza-obediencia* en Yahveh como única respuesta válida¹²⁶. El porqué de la Alianza es la Gloria de Dios y el bien del hombre¹²⁷.

Si esto es así, y el pecado atenta de raíz contra esta relación personal y amorosa, confiada y recíproca, entre Dios y el hombre, se sigue que «en su raíz más profunda, pecado es lo contrario de la fidelidad (cf. Rm 14, 23), de la confianza; por eso va unido a la desobediencia, del mismo modo que la fe es obediencia»¹²⁸.

Consecuencia del pecado es, pues, un desorden en las entrañas mismas de la creación, una alteración en el fundamento del ser del hombre, es decir, «la suprema contradicción»¹²⁹, «la pretensión de lo imposible»¹³⁰. Y esta contradicción tiene siempre repercusiones antropológicas negativas: contra uno mismo¹³¹ y contra los demás¹³². Es la enseñanza de los primeros capítulos del Génesis¹³³ (cf. Gn 3,14-24¹³⁴; 4,8-16; 6,5ss; 11,1-9), y desde ahí pueden entenderse los castigos que la Toráh vincula a la trasgresión de la Ley, expresión de la Alianza¹³⁵.

Vinculada a estas enseñanzas generales sobre el pecado, encontramos en el AT las raíces de la doctrina del pecado original (cf. Gn 3). No se pretende en este apartado entrar de lleno en ella¹³⁶, sólo entresacar de la misma, por su relación con nuestro tema, una triple constatación, que unimos a lo recién dicho sobre el pecado: a) el pecado afecta

vital filial con el Dios de la creación y de la alianza y consiguientemente es la negación de la propia vocación, del significado profundo de la propia existencia»: *Pecado*, DTI, III, p. 729

¹²¹ Cf. Gn 15; Dt 7,7-9; 9,4ss; Ez 16,8; 36,23; Sal 115,1...

¹²² Cf. Dt 7,9; Nm 23,19; Ez 16, 60,62; Os 2, 16-25; Sal 57,11; 31,6; 146,6...

¹²³ Cf. Dt 7,8; Ex 34,5-7; Nm 14,18; Is 54,7-8; 43,4; 63,9; Jr 31,20; Os 2, 21; Jl 2,13; Jon 4,2; Za 1,16; Sal 36,8; 63,4; 103,8; 111,4; 112,4; 116,5; Lc 1,78...

¹²⁴ Cf. Dt 7, 12-15; Ex 23,20-33; Dt 28; Lv 26...

¹²⁵ Cf. Ex 19,7s; 24, 3-8; Jos 24,1-28...

¹²⁶ Cf. Ex 24,7-8; 14,31; Rm 4.

¹²⁷ Cf. VON BALTHASAR, H. U., *Gloria*, t. VI. *Antiguo Testamento*, pp. 132-139.

¹²⁸ GELABERT, *Jesucristo...*, p. 160.

¹²⁹ GELABERT, *Jesucristo...*, p. 158.

¹³⁰ GELABERT, *Jesucristo...*, p. 166.

¹³¹ Cf. GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 164-166.

¹³² GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 167-170.

¹³³ Si por el primer acto amoroso creador de Dios, el hombre vivía en la armonía con su Hacedor, consigo mismo y con el resto de criaturas (cf. Gn 2), por el pecado entra en el terreno de la desconfianza, del miedo, y de la muerte (cf. Gn 3). Una lectura actualizada del sentido del *paraíso* y de los llamados *dones preternaturales* puede hallarse en GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 125-155, LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 41-53.

¹³⁴ «Gén 3 se presenta como una síntesis de todo lo que el AT enseña sobre la naturaleza del pecado. El pecado consiste en apartarse personalmente de Dios, que se revela a través de una orden y de una sanción divina. En el origen del pecado se encuentra la pérdida de toda confianza en Dios: a continuación se comete una desobediencia con la intención de apoderarse con las propias fuerzas de los que está reservado exclusivamente al Señor, para hacerse semejante a él. [...] Dios se convierte para él en un extraño y en su ser terrible. Es éste el aspecto más dramático de todo el pecado»: VIRGULIN, S., *Pecado*, NDTB, p. 1433.

¹³⁵ Cf. Dt 27,15-26; 28,15-68 *et passim*.

¹³⁶ Para ello pueden consultarse: RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, pp. 47-108; LADARIA, *Teología del pecado...*, pp. 55-78; GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 173-188; FLICK, M., *Pecado original*, NDT, II, pp. 1329-1349; SERENTHÀ, L., *Pecado original*, DTI, III, pp. 745-751; SCHEFFCZYK, L., *Pecado original*, CFT, II, pp. 326-328; SCHOONENBERG, P., *El pecado original*, MySal, II, pp. 694-700.

a todo hombre¹³⁷, incluso antes de su toma de conciencia¹³⁸; b) el hombre no puede librarse por sí mismo ni por sus mismas fuerzas del pecado, en cuanto que afecta a la relación con Dios y con el prójimo¹³⁹; c) el pecado es un mal contra el mismo hombre¹⁴⁰... por ello, si se puede decir que el pecado ofende a Dios es porque daña a su más preciada criatura¹⁴¹.

En el marco que dibujan estas consideraciones, y a las que el Nuevo Testamento dará una mayor clarificación, continuamos nuestra reflexión.

2.1.2. EL PECADO DEL HOMBRE A LA LUZ DEL NUEVO TESTAMENTO

La constatación del pecado que hace y denuncia el Antiguo Testamento no excluye una esperanzadora llamada a la curación del mismo por parte de Dios. Al contrario, desde que el hombre –engañado– peca por vez primera, Dios se pone de su lado¹⁴² en el desarrollo de una historia que tendrá entre sus fines la destrucción del pecado que le esclaviza y la de su más terrible consecuencia, la muerte (cf. Gn 3,15; Rm 5,12)¹⁴³. Y esto porque Él es Amor y no olvida a su criatura querida¹⁴⁴, ni el destino para el que la ha creado (la plena comunión con Él). Anunciada esta victoria en la primera Ley¹⁴⁵, anhelada en los Salmos¹⁴⁶, predicha por los Profetas¹⁴⁷, el Nuevo Testamento la revela cumplida en la persona de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado: en Él, «por su sangre», se han vencido definitivamente muerte y pecado¹⁴⁸; en Él, a imagen del cual el hombre fue creado, Dios ha recreado la imagen que el pecado desfiguró¹⁴⁹. Éste es el gran tema del Nuevo Testamento, el *kerygma* de la primitiva Iglesia¹⁵⁰.

¿Qué luz nos da este hecho, el acontecimiento Jesucristo, sobre el hombre y su pecado? Tres pueden ser los cauces de respuesta.

¹³⁷ Cf. Sal 14, 1-3; Si 17,31.

¹³⁸ Cf. Si 37,3.

¹³⁹ «El misterio del pecado desborda el mundo humano. Entre Dios y el hombre entra en escena un tercer personaje, del que se guardará de hablar el AT, sin duda para evitar que se haga de él un segundo Dios, pero que la sabiduría identificará con el diablo o Satán, y que reaparecerá en el NT»: LYONNET, *Pecado...*, p. 661.

¹⁴⁰ Gn 3,16-24; 4,8.16; 6,5ss; 11,1-9; 18,20ss; 19,12 *et passim*.

¹⁴¹ Cf. LYONNET, *Pecado...*, p. 664.

¹⁴² «La iniciativa de la ruptura ha venido del hombre; es evidente que la iniciativa de la reconciliación sólo puede venir de Dios»: LYONNET, *Pecado...*, p. 661.

¹⁴³ Sobre la relación entre el pecado y la muerte puede consultarse GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 151-155; RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, pp. 165-168.

¹⁴⁴ «Dios es ante todo Dios de ternura y, por serlo, es Dios de piedad, compasión y misericordia. Él mira en primer lugar a nuestro ser de hijos salido de sus entrañas y fruto de su amor; en segundo lugar se compadece de nuestra pobreza y tiene misericordia de nuestra debilidad; en tercer lugar nos ofrece perdón de nuestros pecados. Éste es el orden en que hay que pensar de Dios: ternura, misericordia y compasión, perdón. Esas son sus entrañas, que nos ha revelado visitándonos en su Retoño, que surge, retoña o nace de ellas»: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña...*, pp. 47-48.

¹⁴⁵ Cf. Gn 3,15; 9,9-17; Dt 30,6...

¹⁴⁶ Cf. Sal 51,3-4.9...

¹⁴⁷ Cf. Ez 11,18-20; 18,23; 36,25-31; Jr 31,33-34; 32,39...

¹⁴⁸ Cf. Mt 26,28 y par.; Hch 2,38; 5, 30-32; 13,38; Ef 1,6-7; Col 1,14; Rm 3,23-25; 5,23-25; 6,6.11; 8,2-4; 1Jn 1,7.9; 2,2.12; 3,5; 4,10.

¹⁴⁹ Cf. Ef 1,3-14.

¹⁵⁰ «En la Iglesia [neotestamentaria], Jesús, como actor esencial del drama de la salvación, es en su muerte y en su resurrección el objeto de la profesión de fe»: SANDEVOIR, P., *Confesión*, en VTB, p. 180. Cf. 1 Co 16,22; 12,3; Flp 2,11; 1 Co 15,3-7; 1 Tm 3,16; Hch 4,13; 10,42; Hb 3,1...

a) Si Cristo es la Luz que ilumina a todo hombre, más aún, si es el Hombre (cf. Jn 19,5) a cuya imagen hemos sido hechos¹⁵¹, ante Él, «cordero sin tacha y sin mancha» (1P 1,19), «que no cometió pecado y en cuya boca no se halló engaño» (*Ib.*), aparece con claridad, por contraste, que el pecado es la realidad más deshumanizadora, el gran engaño del hombre¹⁵². ¿Por qué? Si atendemos al modo concreto en el que se desarrolló la humanidad de Jesús de Nazaret, si nos fijamos en las relaciones esenciales que pautaron su existencia (la relación consigo mismo, con el prójimo, con Dios)¹⁵³ descubrimos una vida de total confianza en Dios Padre, de pura generosidad y entrega a Él y al prójimo, una vida (vista en negativo) en la que no cupo el pecado; una *proexistencia* (vista en positivo)¹⁵⁴ construida sobre la roca firme de la Fe, de la Esperanza y del Amor sin reservas¹⁵⁵. Jesucristo es así, para el hombre, Modelo y Paradigma. Relacionarse con uno mismo, con el prójimo y con Dios como lo hizo Jesucristo (es decir, sin pecado y teo-legalmente) es camino de humanidad lograda, es el verdadero cumplimiento de la Alianza, de la Vida plena, auténtica. Lo contrario será la no-vida, la muerte. De ahí se colige que estamos hechos para lo primero y no para lo segundo: para vivir plenamente, para vivir sin pecar.

b) Si para rescatar al hombre de la esclavitud y yugo a los que estaba sometido (cf. 1 Jn 5,19)¹⁵⁶, Dios ha enviado a su mismo Hijo (cf. Jn 3, 16), aparece con dramática evidencia que por nosotros mismos no podemos escapar del lazo del pecado. En efecto, el pecado ha afectado (herido) a la raíz fundamental del ser humano, que es su relación con Dios (y, consecuentemente, con el prójimo). Ha quedado, pues, fuera de su alcance el salir del pecado. Él solo ya no puede. Si Dios no lo hace (cf. Lc 5,21), el hombre queda encerrado en el pecado¹⁵⁷. Pero Dios lo ha dicho y hecho: ha mandado a su Hijo por Amor. Cristo, cuya vida terrena fue una búsqueda y recate amorosos de los pecadores¹⁵⁸, libera al hombre del poder del pecado y de la muerte (cf. Lc 5,24; 7,48), para que no pequemos más (cf. Jn 8,11; 5,14). De ahí la buena nueva y la importancia de acoger a Jesucristo en la propia vida.

Esta consideración nos permite vislumbrar también la radical negatividad del pecado¹⁵⁹. Pecar no es una banalidad: es un atentado contra la propia existencia y la de los demás, hace salir al hombre del orden pensado por Dios para él, lo que le convierte en un extraño para sí mismo, y siente a Dios, su Padre, como al gran extraño.

¹⁵¹ Cf. capítulo primero del presente trabajo.

¹⁵² Cf. GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 157-166. 185-188.

¹⁵³ Cf. MORENO DE BUENAFUENTE, *Éste es el ...*, pp. 63-78.

¹⁵⁴ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña...*, p. 599s.

¹⁵⁵ «En Jesús de Nazaret encontramos el modelo más perfecto y acabado de vida teologal. [...] ÉL vive teo-legalmente, en unión plena con el Padre, cumpliendo perfecta y de una vez por todas su voluntad»: GELABERT, M., *Para encontrar a Dios*, p. 63. Cf. todo el capítulo 3 («Vida teologal en el seguimiento de Cristo»), pp. 63-78, como concreción de la vivencia cristológica de cada virtud teologal.

¹⁵⁶ Aunque no sólo para ello. Cf. GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 135-136. Aquí se dice: «Con alguna frecuencia se ha presentado una visión distorsionada del papel de Cristo, al reducirlo a un restaurador de la humanidad dañada por el pecado. Se insiste entonces en la función redentora y sanante de la gracia de Cristo. Pero esta visión debe completarse, pues su gracia es sobre todo elevante».

¹⁵⁷ «La culpa tiene una estructura dialogal y no puede cancelarse unilateralmente: requiere la palabra creadora del perdón de Dios»: GELABERT, *Jesucristo...*, p. 169.

¹⁵⁸ Textos y breve desarrollo en VILLAPADIerna, C., voz *Pecadores, amor a los*, en RAMOS, F. F. (dir.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, pp. 975-976. Cf. también PASTOR, F., *Pecado*, en *Ib.*, pp. 971-975.

¹⁵⁹ «El perdón no trivializa el pecado sino que revela toda su potencia, destructividad y peso ontológico»: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña...*, p. 597.

c) Si, por último, cada prójimo es mediación de Jesucristo (cf. Mt 25, 40-45; Hch 9,5), hay una misteriosa pero real relación entre nuestros pecados y la persona misma de Cristo Resucitado. Esta relación puede entenderse en clave sacramental: Jesucristo tras su Resurrección y Ascensión, se ha automediado en diferentes presencias sacramentales (entre ellas cada prójimo), de tal modo que acoger a una de ellas es acoger al mismo Cristo. En la misma medida, aunque en sentido opuesto, rechazar a una de estas presencias es rechazar al mismo Cristo: pecar contra el prójimo es pecar directa y mediata-mente contra Cristo¹⁶⁰. Sí, el pecado personal es un pecado dirigido a Cristo. Cristo conoce el pecado no de oídas, sino porque lo ha sufrido en propia carne; no por cometerlo, sino por padecerlo. Esto puede predicarse tanto de su vida terrena como de su vida gloriosa. Cada pecado es también un pecado contra su Cuerpo, que es la Iglesia (cf. Hch 9,5; Col 1,18; 1Co 12,12.26-27).

2.2. El pecado del hombre a la luz de Cristo en la Tradición

2.2.1. PRENOTANDOS

Podría decirse que los ojos y los corazones de los Padres de la Iglesia estuvieron «cazados» por la belleza de Jesucristo¹⁶¹ y por la luz que irradia su Misterio Pascual¹⁶², entendido como gesta que el Padre, por Cristo, en el Espíritu, realizó en favor de cada hombre para rescatarlo del pecado y llevarlo a la vida de Dios. Desde aquí, desde Cristo y desde su Pascua¹⁶³, entendieron la fe, al hombre, a la vida; desde Él oraron, evangelizaron¹⁶⁴, pastorearon a la Iglesia, dialogaron con el mundo¹⁶⁵. Desde aquí, también, contemplaron aquello que oprimía el corazón del hombre, el yugo que le esclavizaba: el pecado y la muerte.

Ante la luz de Cristo Resucitado, entendieron el gran peso del pecado¹⁶⁶, pero supieron también colocarlo en su justo lugar, que es siempre, ante Cristo, el de un enemigo

¹⁶⁰ Cf. GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 169-170.

¹⁶¹ Puede encontrarse una bella selección de textos cristológicos en PONS, G., *Jesucristo en los Padres de la Iglesia*, 251 pp.

¹⁶² Puede encontrarse una bella selección de textos sobre la Pascua en GAVIRA, S., *El misterio pascual según los Padres de la Iglesia*, 239 pp., y en HAMMAN-QUÉRÉ-JAULMES, *El misterio de la Pascua*, 387 pp.

¹⁶³ Es éste un legado del NT y de los Padres al que la Iglesia no puede renunciar: «Es, por tanto, el misterio pascual de Cristo lo que, según la fe cristiana, se sitúa en el centro de la historia, como clave interpretativa de su sentido: hemos sido creados para ser divinizados, y la divinización va a tener lugar por la vía de la encarnación.»; RUIZ DE LA PEÑA, *El don de...*, p. 197.

¹⁶⁴ VON BALTHASAR recuerda así el influjo que supusieron para él los Padres en sus años de estudiante: «El sentido de la venida de Jesucristo es redimir al mundo, abrirle en su totalidad el camino hacia el Padre: la Iglesia es sólo medio, un destello que desde el Hombre-Dios penetra en todos los ámbitos por la predicación, el ejemplo y el seguimiento. Este fue el pathos que nos reunió al grupo de jóvenes teólogos (Fessard, Daniélou, Bouillard y otros muchos) en Lyon en torno al amigo mayor y maestro Henri de Lubac, [...], Patrística significaba para nosotros cristianismo que se piensa extendiéndose hasta los últimos límites de todos los pueblos y mantiene la esperanza de la redención del mundo»: *Mein Werk. Durchblicke*, p. 38, citado en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña...*, p. 195, nota 18.

¹⁶⁵ ENZO BELLINI, al explicar el influjo decisivo que ejercieron los Padres en Moehler, y el modo en que éste los entendía, escribe: «es más importante conocer “sus sentimientos [de los Padres], su fe, su entusiasmo por Cristo y por la Iglesia” [cita de Moehler]. Este es, en cierta manera, el mayor tesoro que nos han dejado. [...] Su característica fundamental es que acogen con entusiasmo el mensaje de Cristo y en él encuentran apoyo para hacer frente a cualquier especulación. Ese entusiasmo, que deriva del descubrimiento de un don y que les da seguridad y paz, les hace capaces de reaccionar, sin histerismos ante las herejías»: BELLINI, E., *Los Santos Padres en la tradición cristiana*, Madrid, Encuentro, 1988, pp. 105-107.

¹⁶⁶ En su *Homilía sobre la Pascua*, antes de anunciar la gesta de Jesucristo, MELITÓN DE SARDÉS habla en estos términos del pecado: «Bajo el influjo del pecado, [los hombres] caían en los abismos de las pasiones, y

derrotado¹⁶⁷. Rezuma por ello en sus escritos un optimismo (la alegría pascual¹⁶⁸), a la par que una responsable ponderación del pecado, constatable en la exigente disciplina penitenciaría que vivió la Iglesia en sus primeros siglos¹⁶⁹.

Desde estas observaciones vamos a atender esquemáticamente al desarrollo histórico de la teología sobre el pecado. En esta historia se pueden distinguir dos focos de atención de los Padres y teólogos posteriores: uno es toda la reflexión sobre el *pecado original* y su radical influencia a la hora de entender al hombre; otro es la reflexión sobre el acto en sí del pecado. No cabe en un trabajo como éste extenderse en ninguna de ambas líneas, sólo señalar qué dicen a la comprensión cristiana del hombre.

2.2.2. LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

*El interés por el origen está subordinado al interés por la actual situación en que nos encontramos. El recurso al origen no tiene más sentido que el esclarecimiento de nuestra actual condición de apartamiento de Dios y, por consiguiente, de «pecado».*¹⁷⁰

La reflexión sobre el pecado original, a lo largo de la historia del Cristianismo¹⁷¹, arroja datos muy significativos sobre el ser humano:

- Frente al dualismo gnóstico, que identifica el mal con la materia, los *padres griegos* (cf. Dídimo el Ciego, Metodio el Olímpico, Orígenes, San Ireneo...) van a resaltar que el pecado no consiste en algo positivo (no es algo «en sí») sino en algo negativo: *la privación de la imagen de Dios*. Van también a afirmar claramente una solidaridad en la pena con Adán pecador.

se hundían en voluptuosidades desenfadadas [...]. El pecado exultaba. Cómplice de la muerte, le abría sus vías en el alma de los hombres y le preparaba los cuerpos de los muertos como pasto. El pecado ponía su sello en todas las almas, y esta marca era un decreto de muerte. Toda carne sucumbía al pecado y todo cuerpo a la muerte, y toda alma era expulsada de su casa de carne.»: texto recogido en HAMMAN-QUÉRÉ-JAULMES, *El misterio de...*, pp. 44-45.

¹⁶⁷ Valgan como ejemplo las palabras de San JUAN CRISÓSTOMO: «Hoy se estremecen los ángeles, triunfan las potencias celestiales y se alegran por la salvación de todos los hombres. [...] Hoy el Hijo de Dios ha liberado a la naturaleza humana del imperio del demonio y la ha restablecido en su antigua dignidad. No cabe duda de que, cuando veo que mis primicias han triunfado de la muerte, ya no temo más, ya no tengo miedo a la guerra, ya no tengo absolutamente en cuenta mi debilidad, sino que tengo presente el poder de aquel que debe socorrerme. Si él ha triunfado del imperio de la muerte, si le ha quitado toda su fuerza, ¿qué no hará en lo sucesivo por unos hombres cuya naturaleza, por un efecto de su bondad infinita, no ha desdeñado asumir y luchar en esta naturaleza contra el demonio? Hoy reinan por toda la tierra una alegría y un júbilo espirituales.»: *Sermón pascual* (PG 50, 417-432), recogido en HAMMAN-QUÉRÉ-JAULMES, *El misterio de...*, pp. 158-159.

¹⁶⁸ V. gr.: «Hermanos míos, todos debemos alegrarnos en este santo día; que nadie, con el recuerdo de su pecado, se substraiga a la alegría común; que no saque de las oraciones públicas el fardo de sus faltas; aunque pecador, no debe desesperar del perdón. Le espera un inmenso favor. Si el ladrón mereció el paraíso, ¿por qué el cristiano habría de seguir siendo indigno de compasión? [...] Ya lo sabéis, la alegría y la victoria son fuentes de más gracias que la cautividad y las cadenas.»: MÁXIMO DE TURÍN, *Homilía 57* (PL 57, 361-364), recogida en HAMMAN-QUÉRÉ-JAULMES, *El misterio de...* pp. 158-159.

¹⁶⁹ Numerosa bibliografía al respecto en FLÓREZ, Gonzalo, *Penitencia y unción de los enfermos*, Madrid, BAC, 1993, p. 79ss. Cf. también en castellano dos estudios clásicos de Cyrille VOGEL publicados como cuadernos PHASE (nn. 95 y 97, respec.): *La penitencia en la Iglesia antigua*, 1999 (orig. 1966), 61 pp., y *La penitencia en la Edad media*, 1999 (orig. 1966), 53 pp.

¹⁷⁰ LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, p. 114.

¹⁷¹ GROSSI – SESBOÛÉ, *Pecado original y pecado de los orígenes*, pp. 117-202; RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, pp. 109-158; LADARIA, *Teología del pecado...*, pp. 79-131; GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 173-188; FLICK, M., *Pecado original*, NDT, II, pp. 1329-1349; SERENTHÀ, L., *Pecado original*, DTI, III, pp. 751-764; SCHEFFCZYK, L., *Pecado original*, CFT, II, pp. 328-331; SCHOONENBERG, P., *El pecado original*, MySal, II, pp. 700-716.

- Los *escritores latinos* (Tertuliano, el Ambrosiaster) van a acentuar mucho el influjo de la *concupiscencia*, insistiendo más en el carácter «de transmisión» que, por generación, tiene el pecado desde Adán, alcanzando a todo hombre.
- *San Agustín* será el gran defensor y sistematizador de la doctrina sobre el pecado original, recogiendo la anterior reflexión patrística sobre la *concupiscencia*, la *solidaridad con Adán* y la «*muerte del alma*». Sin entrar ahora en la problemática histórica que se ha derivado de la comprensión agustiniana del pecado original¹⁷², cabe señalar como gran dato antropológico a rescatar «su decidida defensa de la necesidad que todos los hombres tenemos de Cristo y de su salvación»¹⁷³.
- Junto a la tradición agustiniana, la línea anselmiana pondrá la esencia del pecado original en la privación de la justicia original¹⁷⁴.

El dato antropológico que nos ofrece estas línea de reflexión patrística es doble: primero, Dios nos ha hecho *radicalmente libres* (podemos pecar y, de hecho, lo hemos hecho) y, segundo, el pecado *trastoca el proyecto original de Dios sobre el hombre* (no estamos hechos para pecar, el pecado nos hiere profundamente, no somos los mismos tras el pecado), hasta el punto que queda en nosotros un predisposición, una inclinación al mal, que va a ser un nuevo motivo para anhelar la conversión a Cristo. Seguimos:

- *Trento*¹⁷⁵, ante las desviaciones surgidas a raíz y en torno a la crisis protestante, será un momento capital en el desarrollo y definición de la doctrina del pecado original. Frente a las tendencias de Lutero de considerar la naturaleza humana totalmente corrompida a partir del pecado, Trento tiene que afirmar que esta naturaleza, aun herida, se mantiene íntegra en lo sustancial, y debe también afirmar la transformación intrínseca del hombre justificado y la realidad de la justificación del pecador¹⁷⁶.

De estas conclusiones nos interesa subrayar dos grandes niveles: a) El *crisológico*: se afirma que no hay salvación para los hombres más que por Jesucristo (a través de la mediación eclesiológico-sacramental del bautismo); esto vale también incluso para aquellos que no han pecado personalmente: también para la salvación de ellos es necesario Cristo¹⁷⁷. b) El *antropológico*: el estado de la humanidad en cuanto que no está incorporada a Cristo es de alejamiento de Dios y, por tanto, de pecado, de carencia y privación de la santidad y justicia originarias¹⁷⁸, sin que esto conlleve afirmar una corrupción en su naturaleza.

Con estas consideraciones llegamos a la *reflexión actual* sobre el pecado original; dar (brevísimamente) cuenta de ella nos servirá para recopilar este subapartado:

¹⁷² «Hay que señalar también que probablemente [Agustín] no ha pensado hasta el final esta primacía de Cristo y ha visto una unión de los hombres con Adán previa a la que les une a Cristo»: LADARIA, *Introducción...*, p. 110.

¹⁷³ LADARIA, *Introducción...*, p. 110. San Agustín va a ejercer un gran influjo en los documentos magisteriales ocasionados por la controversia pelagiana y sus secuelas: concilios provinciales de Cartago (418) y de Orange (529), aprobados después por los papas: cf. *ib.*, p. 111.

¹⁷⁴ Santo Tomás sintetizará las líneas agustiniana y anselmiana al hacer consistir el pecado original formalmente en la privación de la justicia original y materialmente en la concupiscencia (cf. *Summa* I-II, q. 81-83).

¹⁷⁵ Estoy siguiendo de cerca a LADARIA, *Introducción...*, pp. 111s. Cf. DH 1510-1583 (Sesiones quinta –17 de junio de 1546– y sexta –13 de enero de 1547– del Concilio de Trento).

¹⁷⁶ «De ahí el canon 5, el más característico por la novedad: el pecado original no puede identificarse con la concupiscencia, que permanece en el bautizado, pero que nada daña al que lucha contra ella con la gracia de Dios»: LADARIA, *Introducción...*, p. 111.

¹⁷⁷ Cf. LADARIA, *Introducción...*, p. 111.

¹⁷⁸ Cf. LADARIA, *Introducción...*, p. 112.

- Se habla de «pecado» al hablar del pecado original en sentido *analógico* (no unívoco), en cuanto aparta de Dios, en cuanto *aleja al hombre de su vocación*, es decir, «porque la relación con Dios está afectada por él de modo negativo»¹⁷⁹.
- La teología tradicional y la actual distinguen entre pecado original «originante» (el cometido al principio de la historia, que ha dado origen al mal que ahora vivimos y experimentamos) y pecado original «originado» (las consecuencias negativas en nosotros, nuestra situación de alejamiento de Dios que tiene en el pecado «originante» su causa y su fundamento). En esta situación se encuentra todo hombre que nace a este mundo; y es una situación tal que el hombre no puede superarla por sus propias fuerzas, pero que no niega su libertad.
- El presupuesto desde que se contempla esta situación de pecado en que se halla la humanidad es la vocación original de los hombres a la comunión con Jesús¹⁸⁰, su ser «cristiforme». El pecado va siempre contra esta vocación—designio divino.
- El mensaje cristiano sobre el pecado (original y actual) no puede separarse del de su perdón en y por Cristo, quien nos reconcilia con el Padre y nos restablece en la amistad con él¹⁸¹. Esto da al discurso antropológico cristiano sobre el pecado un cariz a la par realista y esperanzado.

2.2.3. LA REFLEXIÓN SOBRE EL PECADO ACTUAL O PERSONAL

El tema del pecado personal¹⁸² se ha desarrollado substancialmente en cuatro lugares teológicos y litúrgicos: la catequesis prebautismal de los catecúmenos¹⁸³, el perdón penitencial de los pecados cometidos tras el bautismo¹⁸⁴, la polémica antiherética¹⁸⁵ y la experiencia monástica¹⁸⁶.

De ellas se deriva que en la conciencia de *la primitiva Iglesia* estaba la idea de que «antes de la revelación cristiana, el pecado reinaba como soberano y estaba difundido universalmente, produciendo como su fruto más aparente la muerte moral y física de la humanidad»¹⁸⁷. Solamente la llegada de Cristo introdujo la posibilidad, por medio de la Iglesia y del Bautismo, «de oponerse a la universalidad del pecado y de la muerte»¹⁸⁸.

¹⁷⁹ «Sólo en relación con la salvación de Jesús tiene sentido el preguntarnos por aquello de que Cristo nos libra»: LADARIA, *Introducción...*, p. 114.

¹⁸⁰ «La solidaridad entre los hombres no tiene, de hecho, en Adán, sino en Cristo, su primer fundamento. Cristo es “cabeza” de la humanidad, no sólo de cada uno de nosotros. Por ello todos están llamados a ser uno en Jesús y a cooperar en la realización de este designio»: LADARIA, *Introducción...*, p. 115.

¹⁸¹ «La centralidad de Cristo sitúa al pecado en la perspectiva justa; él es el revés de la trama, la oscura urdimbre de una historia que Dios ha querido llena de gracia y que el hombre ha desgraciado. Sin embargo, una vez sobrevenido, la gracia se demuestra más fuerte que él. Más fuerte: ella se confiere ahora en el contexto de un combate y como resultado de una victoria; *el mensaje del pecado original pertenece a la entraña del evangelio porque, a fin de cuentas, es el mensaje de la gracia victoriosa.*»: RUIZ DE LA PEÑA, *El don de ...*, p. 197.

¹⁸² Para la época patristica sigo a BEATRICE, P. F., *Pecado*, en DPAC, II, pp. 1725-1728; para el resto de la historia doctrinal sigo a ALCÁNTARA MARTÍNEZ, P., *Pecado III*, en GER, XVIII, pp. 118-125.

¹⁸³ Sobre este tema puede consultarse, en castellano, ELORRIAGA, Carlos, *Bautismo y catecumenado en la tradición patristica y litúrgica*, Vizcaya, Grafite, 1998, 661 pp.; DOMÍNGUEZ, Ramón, *Catequesis y liturgia en los Padres*, Salamanca, Sígueme, 1988, 152 pp.; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Las catequesis bautismales*, Madrid, Ciudad Nueva, 216 pp.; NICETAS DE REMESIANA, *Catecumenado de adultos*, Madrid, Ciudad Nueva, 144 pp.

¹⁸⁴ Cf. nota 169 p. 24. También, v. gr., SAN AMBROSIO, *La penitencia*, Madrid, Ciudad Nueva, 137 pp.

¹⁸⁵ V. gr. TERTULIANO, *Prescripciones contra todas las herejías*, Madrid, Ciudad Nueva, 329 pp.

¹⁸⁶ Son referentes autores como EVAGRIO PÓNTICO y JUAN CASIANO.

¹⁸⁷ BEATRICE, *Pecado...*, II, p. 1726.

¹⁸⁸ BEATRICE, *Pecado...*, II, p. 1726.

La experiencia, con todo, hacía patente que, tras el Bautismo, el cristiano seguía pecando, y que éste pecado era necesario perdonarlo. Esta situación y práctica dio origen a un largo debate –en confrontación con movimientos heréticos (ya por laxismo ya por rigorismo)– sobre la naturaleza del pecado y las condiciones del arrepentimiento y del perdón. También se profundizó, más entre los *escritores eclesiásticos griegos*, en «la cuestión del libre albedrío como única causa eficiente del comportamiento moralmente negativo del hombre»¹⁸⁹.

Esta línea de reflexión cuajó en varios datos de interés antropológico:

- *Clemente de Alejandría* afirmaba que el comienzo del pecado se encuentra en la libre opción y en el deseo, y que el pecar se deriva de no saber juzgar lo que hay que hacer (cf. *Stromata*, I, 82, 2 y IV, 93, 3).
- En los siglos IV y V, se defendió con fuerza, por autores como *San Ambrosio*, *Dídimo de Alejandría*, *Teodoro de Mopsuestia*, *San Agustín*, que «solamente los pecados cometidos libremente merecen el castigo o la condenación eterna, a diferencia de la impureza contraída al nacer, que necesita más bien ser purificada»¹⁹⁰
- Paradigmática es la concepción *agustiniana* del pecado personal: éste consiste esencialmente en una *aversio a Deo* provocada por el orgullo, y al mismo tiempo en una *conversio ad creaturas* causada por el uso autónomo y rebelde del libre albedrío (cf. *Quaest. Simpl.* I, 2, 18), es decir, es la voluntad de retener o de abstenerse lo que prohíbe la justicia y de lo que uno es libre abstenerse (cf. *De duab. anim.* 11,15).
- La existencia de la libertad humana presupone que la vida ética tiene que medirse por lo que dicta la voluntad de Dios, manifestada en el Decálogo.

De la *primera escolástica* podemos rescatar dos datos.

- El subrayado, con *San Anselmo*, de la voluntad en la comisión del pecado, aclarando el carácter no necesariamente pecaminoso de la concupiscencia.
- La discusión en torno al elemento formalmente constitutivo del pecado, que dividió a la *escuela tomista* y a la *franciscana*. La primera entendía el pecado como privación (i.e., acto privado de las cualidades morales y sobrenaturales que debería poseer); la segunda como algo positivo (i.e., acto malo que se opone al bueno como contrario y, no sólo como privación).

Ya nos hemos referido a la antropología que subyace en la concepción de pecado del *protestantismo* (corrupción de la naturaleza y destrucción del libre albedrío; todas las obras del hombre son pecado). También a cómo *Trento* corrige esta postura.

La imagen de hombre que emerge de estos datos, en continuidad con lo visto hasta ahora, presenta un balance positivo: somos libres y responsables (*libre albedrío*); no condenados de antemano a pecar, pero con debilidades insalvables al margen de Dios; hechos para confiar en Dios (la *confianza* en las criaturas atenta contra la dignidad del hombre y se revela engañosa y esclavizante) y para vivir su misma Vida.

¹⁸⁹ BEATRICE, *Pecado...*, II, p. 1726.

¹⁹⁰ BEATRICE, *Pecado...*, p. 1727.

2.3. La palabra del Magisterio vivo sobre el pecado humano en relación con Cristo

2.3.1. EL PECADO DEL HOMBRE DESDE CRISTO EN EL VATICANO II

A lo largo de los distintos documentos conciliares se habla ocasionalmente del pecado del hombre¹⁹¹, dedicándole un apartado expreso solamente en el primer capítulo de la *Gaudium et spes* (n. 13). No cabe, por ello, buscar un compendio completo de la doctrina de la Iglesia sobre el pecado¹⁹². Lo que sí permite la Constitución –ahí nuestro propósito– es atender a la repercusión antropológica del pecado (¿cómo afecta el pecado al hombre?) y a la obra de Cristo respecto del mismo (¿qué hace Cristo ante el pecado del hombre?)¹⁹³.

Centrándonos en la GS (el documento conciliar más «antropológico» y con más referencias al pecado¹⁹⁴), vemos la primera mención sobre el pecado en el contexto del análisis de la situación del hombre en el mundo moderno¹⁹⁵. Es el amor al hombre¹⁹⁶ y la mirada puesta en Dios, la que da a la Iglesia luz para escrutar las raíces últimas de esta situación en que se encuentra el ser humano¹⁹⁷. Esta mirada profunda, al constatar los desequilibrios¹⁹⁸, los temores¹⁹⁹, las contradicciones²⁰⁰, los conflictos e injusticias²⁰¹ que desgarran a la humanidad, llevan al Concilio a fijarse en el mismo corazón de la persona²⁰²:

En realidad, los desequilibrios que sufre el mundo moderno están relacionados con aquel otro desequilibrio más fundamental que tiene sus raíces en el corazón del hombre. Pues en el mismo hombre luchan entre sí muchos elementos. Mientras, por una parte, como criatura, experimenta que es un ser limitado, por otra se siente ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por múltiples sollicitaciones, se ve obligado constantemente a elegir entre ellas y a renunciar a algunas. Más aún, débil y pecador, muchas veces hace aquello que no quiere y no hace lo que querría hacer. Por ello, sufre en sí mismo la división de la que surgen tantas y tan numerosas discordias en la sociedad.²⁰³

¹⁹¹ V. gr. en GS 2,7,10,13-15,16,17,25,37,41,39,41,58,78,191; NAe 1,4; SC 109; DV 4; LG 2,4,8,9,11,20, 36; ChD 1,15; PO 3,15; IM 7; AA 7; AG 8,9,13...

¹⁹² «Para describir el pecado y la rotura que ha introducido en el hombre, el Concilio hace pocas apelaciones a las precisiones dogmáticas y teológicas. [...] Constata que los hombres son pecadores desde el principio»: DELHAYE, *La dignidad de...*, p. 310.

¹⁹³ Cf. último párrafo de GS 13: «A la luz de esta Revelación [de la victoria de Cristo sobre el pecado], tanto la sublime vocación como la profunda miseria que los hombres experimentan encuentran su razón última.»

¹⁹⁴ Cf. nota 191, p. 28. Por razones de espacio, nos ceñimos a esta constitución a la hora de desarrollar este apartado.

¹⁹⁵ GS 1-10 (Proemio).

¹⁹⁶ «El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo [...] son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. [...] Esta comunidad [...] se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia»: GS 1.

¹⁹⁷ «Sólo quien ama puede conocer de una manera comprensiva, en los dos sentidos que puede tener la palabra comprensión: un conocimiento hondo y un conocimiento misericordioso. El concilio se ha acercado al hombre desde el amor. Por esto ha podido entender al hombre de nuestros días en toda su complejísima situación espiritual»: CIRARDA, J.M., *Proemio*, en HERRERA, Á. (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et spes*, p. 167.

¹⁹⁸ GS 8.

¹⁹⁹ GS 1, 4.

²⁰⁰ GS 4.

²⁰¹ GS 9, 37, 38.

²⁰² «Corazón» en sentido bíblico. Cf. MOUROUX, J., *Sobre la dignidad de la persona humana*, p. 282.

²⁰³ GS 10.

Es ahí, en el corazón del hombre, donde radica el motivo buscado: el hombre, lo sepa o no, es débil, finito, pecador, y, en cuanto imagen de Dios (su verdadera vocación), deseo de infinito.

Esta primera afirmación elemental encuentra en los números 12 y 13 una mayor explicitación²⁰⁴. En el n. 12 se fundamenta la dignidad del hombre en su *ser* «imagen de Dios»²⁰⁵. Es el dato antropológico «estructural». En el n. 13 se aclara, apelando a la experiencia, qué significa que el hombre es pecador. Es un dato antropológico «histórico»:

Constituido por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, persuadido por el Maligno, abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia, levantándose contra Dios e intentando alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios, sino que su necio corazón se oscureció y sirvieron a la criatura en vez de al Creador. Lo que la Revelación divina nos enseña coincide con la misma experiencia. Pues el hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su Creador, que es bueno. Negándose con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompió además el orden debido con respecto a su fin último y, al mismo tiempo, toda su ordenación en relación consigo mismo, con todos los otros hombres y con todas las cosas creadas.

De ahí que el hombre esté dividido en su interior. Por esto, toda vida humana, singular o colectiva, aparece como una lucha, ciertamente dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Además, el hombre se encuentra hasta tal punto incapaz de vencer eficazmente por sí mismo los ataques del mal, que cada uno se siente como atado con cadenas.

Pareja a esta constatación, está la de la victoria de Cristo sobre el pecado:

Pero el mismo Señor vino para liberar y fortalecer al hombre, renovándolo interiormente y arrojando fuera el príncipe de este mundo (cf. Jn 12,31), que lo retenía en la esclavitud del pecado. Pues el pecado disminuye al hombre mismo impidiéndole la consecución de su propia plenitud.²⁰⁶

Aparecen así magistralmente sintetizadas *las repercusiones antropológicas* del pecado: la desviación en la relación con Dios (quien no se halla en el origen del pecado humano), una inclinación al mal, un atentado contra la propia vocación y felicidad, una división interior, una impotencia para librarse de esta situación por las propias fuerzas y luces... Es decir, el pecado tiene reales y dramáticas consecuencias en el ser humano (por lo que no tenerlo en cuenta empobrece la comprensión del hombre).

Y la buena nueva que supone el encuentro con Cristo: victoria sobre el pecado, renovación interior, liberación... y reorientación hacia la propia, verdadera y plena vocación²⁰⁷, manifestada en Cristo Jesús²⁰⁸. Si el pecado opera con fuerza, en nada se queda

²⁰⁴ Estos números se encuentran en el contexto que delimitan los nn. 12 al 18, que trazan las líneas generales de una antropología cristiana. Cf. MOURoux, *Sobre la dignidad...*, p. 282.

²⁰⁵ A lo dicho sobre este aspecto en el capítulo primero de este trabajo, añadimos como referencia el análisis de GS 12 de MOURoux, *Sobre la dignidad...*, p. 287-291.

²⁰⁶ «Podrá advertirse a la vez, en este número 13, la firmeza de las afirmaciones doctrinales, la discreción de las fórmulas, el esfuerzo por manifestar hasta en este terreno la fraternidad de la Revelación y de la experiencia humana.»: MOURoux, *Sobre la dignidad...*, p. 293.

²⁰⁷ Anticipada sucintamente en GS 2 y esbozada aquí, esta afirmación cristológica encuentra su mejor explicitación en el conocido n. 22, del que entresacamos: «El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. [...] Cordero inocente, por su sangre libremente derramada, mereció para nosotros la vida, y en Él Dios nos reconcilió consigo y entre nosotros y nos arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado, de modo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios *me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gál 2,20)». Comentando este número, Mons. Delhaye afirma: «En Él, encontramos existencia, vida, victoria sobre

ante el poder de Cristo, «quien con su crucifixión y resurrección quebrantó el poder del Maligno para que el mundo se transforme según el designio divino y llegue a su consumación»²⁰⁹.

Aparece así el objetivo que buscábamos al inicio de este somero análisis: las implicaciones del pecado en la reflexión sobre el hombre y sobre Cristo.

2.3.2. EL PECADO DEL HOMBRE DESDE CRISTO EN EL CATECISMO

Hay en el Catecismo abundantes referencias al pecado. Estas alusiones aparecen en diversos lugares: en la exposición del Credo (al hablar de la Creación y del proyecto original del Padre²¹⁰, de la obra redentora de Cristo²¹¹, y en otros artículos²¹²); al explicar los diferentes misterios de la vida de Cristo²¹³; al dar cuenta de los sacramentos²¹⁴, en especial el de la *reconciliación*²¹⁵; al abordar la vida moral del hombre²¹⁶, su libertad²¹⁷; en el apartado de la justificación y la gracia²¹⁸; al comentar algunas peticiones del Padrenuestro²¹⁹... Junto a estos lugares, en que se menciona el pecado en relación a otras verdades de fe, el Catecismo dedica al pecado todo un apartado (el artículo 8²²⁰) en la primera sección (*La vocación del hombre: la vida en el Espíritu*) de la tercera parte (*La vida en Cristo*)²²¹.

La naturaleza complejiva del Catecismo²²² y esta abundancia y variedad de referencias al pecado, hace que lo dicho hasta aquí (en este segundo capítulo de la memoria) esté comprendido (y varias veces profundizado y sistematizado) en el Catecismo de la Iglesia Católica de uno u otro modo. De ahí que una exposición sintética de lo que dice el Catecismo en referencia a nuestro tema, pueda servir también de resumen conclusivo de todo el capítulo. Eso se pretende en los dos subapartados que siguen (2.3.2.1 y 2.3.2.2).

2.3.2.1. El misterio del hombre y el pecado

1. *El hombre, imagen de Dios en Cristo y necesitado de Cristo.* El ser humano es, antes que nada, creatura amada e imagen bendecida de Dios en Cristo, es

el pecado y la muerte, amor a Dios y amor a nuestros hermanos»: *La dignidad de...*, p. 312. Cf. también último párrafo de GS 37.

²⁰⁸ Cf. cita de Mouroux en nota 105, p. 17.

²⁰⁹ GS 2.

²¹⁰ CEC 1, 386-409, 845. También al explicar el atributo «*Todopoderoso*» del Padre (270).

²¹¹ CEC 606-618. Cf. también nn. 211, 430, 457 (motivo de la Encarnación), 587,654 (por su muerte).

²¹² En concreto «*creo en el perdón de los pecados*»: CEC 976-983; y «*creo en la resurrección de la carne*»: CEC 1008 (relación entre el pecado y la muerte)

²¹³ CEC 535-537 (Bautismo de Cristo); 538-540 (las tentaciones del desierto); 547-550 (los signos del Reino).

²¹⁴ CEC 1213.1226-1227 (bautismo); 1393-1395 (eucaristía); 1606-1608 (matrimonio). También al hablar del ministro: 1550

²¹⁵ CEC 1422-1484.

²¹⁶ CEC 1750ss. También n. 1811 (sobre la relación entre virtud, pecado y gracia), y 1963 (la ley no libra de suyo del pecado).

²¹⁷ CEC 1730-1742.

²¹⁸ CEC1987-1992 (justificación) y 1999 (gracia).

²¹⁹ CEC 2838-2845 (*perdona nuestras ofensas*); 2846ss (*no nos dejes caer en la tentación*).

²²⁰ El *último* de toda esta primera sección.

²²¹ CEC 1846-1869.

²²² Sobre la naturaleza del CEC puede consultarse RATZINGER, J., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, pp. 16-24; SCHÖNBORN, C., *El concepto teológico del Catecismo de la Iglesia Católica*, en *Actualidad catequética* nn. 195-196 (2002) 419-430. También la Constitución apostólica *Fidei depositum* (11-10-1992) de JUAN PABLO II, que abre el CEC.

decir, una imagen «cristiforme» (cf. nn. 1701-1709²²³). La existencia del pecado, nos revela, por contraste y en negativo, también esta verdad, que sólo puede afirmarse plenamente a la luz de Cristo: si ÉL, como se dirá más adelante (cf. 2.3.2.2), ha venido (aunque no sólo) para luchar contra el pecado, es que éste no entra en los planes de Dios para el hombre, es que no es propio de Aquél a imagen del cual estamos hechos (cf. n. 388-389). Si Cristo, y sólo ÉL, vence el pecado también para llevarnos a la vida de Dios, es que esta santidad era (y es) el destino para el que fuimos creados (n. 398). Visto así, a la luz de la victoria de Cristo, el pecado es un nuevo motivo para desear el encuentro con ÉL (cf. n. 412).

2. *El hombre, criatura orientada: llamada a vivir la vida de Dios.* Afirmado el párrafo anterior, si el pecado se puede entender como un no amor (n. 1849, cf. n. 2094), una no fe (nn. 397, 1850) y una no esperanza (cf. nn. 2090-2092), llegamos también por contraste a que estamos hechos para el amor, la fe y la esperanza, como Cristo, con ÉL y en ÉL. Si la raíz del primer pecado es el *orgullo* (n. 1850, 615), vislumbramos por contraste que la actitud verdaderamente «natural» del ser humano (la que mejor casa con su *naturaleza* creatural), es la *humildad*, hermana de la obediencia. Es una gran luz antropológica.
3. *El hombre, ser vulnerable y militante, libre y para la libertad conquistada.* El pecado nos habla de que la libertad con la que Dios adornó al hombre al crearlo (n. 387, 1730), fue una libertad real y radical (aunque no absoluta, n. 396), hasta el punto de que, con ella, el hombre podía negar (y de hecho lo hizo, n. 1739) al Fundamento de su existencia (n. 386, 397). El hombre es libre también tras el pecado de los orígenes (n. 407, 1738) y, por ello puede (y lo hace) volver a pecar (cf. n. 1425, 2839). El pecado, con todo, ha dejado una herida real en el hombre (n. 407), que se manifiesta, a nivel individual, en una cierta disposición hacia el mal o facilidad para pecar (nn. 978-980, 1264, 1707, 1865, 1426, cf. 2847) y en una debilidad a la hora de guardar el equilibrio moral (n. 1811), y a nivel colectivo-social, en «estructuras de pecado» (n. 408, 1869, 1887). «Esta situación dramática del mundo [...] hace de la vida del hombre un combate» (n. 409)²²⁴.
4. *El hombre en Cristo, mirada esperanzada sobre el drama del pecado.* Si el pecado no entraba en los planes de Dios y conlleva una negación de la Raíz de nuestra naturaleza y existencia (Dios mismo), se traduce en un mal contra el hombre, contra el prójimo, contra la creación (cf. nn. 399-405). Y esto no como «castigo» directo de un Dios enojado, sino porque es un atentado directo contra el ser del hombre y del mundo (n. 1849), contra «las leyes de la creación» (n. 396) que, como tal –porque los efectos siguen a las causas– tiene consecuen-

²²³ Esta numeración y toda la que sigue en este apartado se refiere a números del CEC.

²²⁴ «Cada uno debe conquistar su libertad interior en una lucha incesante contra las Fuerzas adversarias. En el corazón de cada soldado es donde se debe perseguir y aniquilar al enemigo. Porque “no se llega a Cristo en el reposo y en las delicias, sino a través de toda suerte de tribulaciones y tentaciones”. En todos los que se afanan por seguirle, se enfrentan dos angustias: la angustia cristiana y la angustia mundana, la angustia desintegradora y la angustia redentora, la angustia del pecado y la angustia de la cruz. La línea que separa ambos campos es una línea invisible que está trazada en el interior de las conciencias.» DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, p. 181.

cias negativas. Por encima y con anterioridad a este dramatismo del pecado, el hombre que mira a Cristo puede albergar una esperanza fundada de verse liberado de él.

2.3.2.2. El misterio de Cristo y el pecado

Desde todo lo visto, podemos afirmar lo que sigue sobre el misterio de Cristo en relación al misterio del hombre:

1. *Cristo, el Amor del Padre al hombre.* La mirada cristiana sobre el pecado es una mirada hecha desde la Misericordia divina (n. 1846), que no tiene límites (cf. n. 1864). Lo primero es el Amor y el Perdón de Dios (n. 1428, 2843), manifestado en Cristo Jesús y en la efusión de su Espíritu (nn. 976, 1996-2005); lo segundo un reconocimiento de aquello que nos separa de Él (n. 1848, 1426, 1428, 1432, 2839).
2. *Cristo, el Solidario con el hombre pecador.* Cristo, acogiendo el Amor del Padre, se ha hecho profundamente solidario con el hombre (n. 609), que es pecador. Por eso, no mira nuestro pecado «desde lejos», sino que le alcanza a Él mismo, le «afecta» (n. 598, 1432, 2840). Por eso, aunque no ha cometido pecado, lo conoce de cerca.
3. *Cristo, Luz que desvela las sombras del hombre.* Cristo, en todo obediente al Padre (nn. 606-607) y en todo amante del hombre (n. 536), al enfrentarse frontalmente contra el pecado (608), es quien revela al ser humano, como se ha dicho más arriba, que el pecado no entra en los planes de Dios, que es contrario a Él y a su Voluntad (n. 1, 845).
4. *Cristo, Luz divina que desvela el Amor que Dios es.* Cristo, al enfrentarse y vencer al pecado «en beneficio nuestro» (n. 540, 606-618) –aunque no sólo por esto–, revela al hombre que Él es de naturaleza divina y revela cómo es esta naturaleza. Es decir, muestra que Él es Dios (pues sólo Dios puede perdonar los pecados: n. 430-435, 457, 1441, 616, 211, 587) y que Dios es Amor (n. 1439, 458), es decir, que está incondicionalmente de parte del hombre (nn. 589, 604-605), que su Alianza es inquebrantable porque está cimentada en su Gracia y Misericordia, que son irrevocables y eternas.
5. *Cristo, el Liberador del hombre.* Cristo, al vencer al pecado (nn. 613-614, 1851, 211), quita al pecado su dominio sobre el hombre que acoge a Cristo (n. 2852), lo rescata para ser verdaderamente libres (n. 1741), para hacernos partícipes de la naturaleza divina (nn. 460, 654). Y esto da al creyente una esperanza firme en ser librado de sus pecados (n. 2839).
6. *Cristo, Modelo de humanidad lograda.* Cristo, que no pecó, hace patente en la historia un modo de relacionarse con Dios y con la humanidad diametralmente opuesto al que habíamos aprendido de Adán (n. 539, 615, cf. n. 396). Se ha constituido así en Modelo de humanidad según el proyecto de Dios (n. 459), Aquél a imagen del cual habíamos sido hechos: mirándole a Él entendemos qué es vivir sin pecado y que eso es, precisamente, ser auténtica y plenamente humanos, que ésa es nuestra real vocación.

3. LA GRACIA DE CRISTO EN EL HOMBRE

«Lo primero del cristianismo es que se trata de un regalo de Dios al hombre y, como Dios no es un donante mezquino, el regalo resulta el más bello posible».²²⁵

En coherencia con el objetivo de este trabajo, buscamos ahora subrayar la dimensión cristológica de la Gracia que Dios Trinidad, su mismo Amor, derrama en el hombre con vistas a realizar en él su obra de justificación-salvación-divinización. Y esto, no por exclusión de sus otras dimensiones, sino por dar cuenta del papel de Cristo el Señor en la historia de la Salvación²²⁶.

Es éste un tema fundamental de la antropología teológica: la consideración del hombre en el que Dios obra por medio de su Amor —que siempre es «eficaz»—, en aras de que alcance la semejanza perfecta con la Imagen a partir de la cual ha sido hecho y de la que se ha separado al pecar. Que este fin ocurra «es favor, es gracia, que va mucho más allá del favor indebido que es ya la creación. Precisamente del carácter gratuito que la caracteriza recibe la “gracia” su nombre. Es el favor por excelencia, el don más grande que se pueda imaginar»²²⁷.

3.1. La revelación de la gracia en la Escritura

«La gracia es la actitud fundamental de Dios»²²⁸

3.1.1. LA GRACIA DE DIOS AL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento se encuentran las raíces de la revelación plena del Amor de Dios en Jesucristo (la Gracia), aunque no use un concepto explícito para ello²²⁹. Estudiar los términos veterotestamentarios que se refieren a este obrar «gracioso» de Dios (3.1.1.1) nos ayudará a entender la revelación plena que acaecerá en el Nuevo Testamento de la gracia definitiva, que es Cristo mismo²³⁰. No habrá que olvidar, empero, que el ser humano es el receptor responsable de esta Gracia (3.1.1.2).

3.1.1.1. Terminología hebrea referente a la gracia divina

1. *Bahar* (verbo)²³¹. De este verbo deriva «elección», acción gratuita²³² que tiene a Dios por sujeto y a un designio suyo como finalidad²³³, con vistas al bien del pueblo²³⁴ y,

²²⁵ VON BALTHASAR, Hans Urs, *El Cristianismo es un don*, Madrid, Paulinas, 1972, 2ª ed., p. 14.

²²⁶ Será Cristo quien nos lleve a las otras dimensiones de la Gracia, en el fiel desempeño de su vocación de único Mediador (cf. 1 Tm 2, 5-6a; Hb 8,6; 9,15; 12,24). Se verificará una vez más, esperamos, que acudir a Cristo, *Camino, Verdad y Vida* (Cristocentrismo), no es método excluyente o reductivo (Cristomonismo), sino la senda adecuada para adentrarse en «la anchura y la longitud, la altura y la profundidad» del Misterio de Dios y del misterio del hombre (cf. Ef 3,18).

²²⁷ LADARIA, L. F., *Introducción a la antropología teológica*, p. 129.

²²⁸ GELABERT, M., *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, p. 198.

²²⁹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, p. 208.

²³⁰ Para este apartado sigo especialmente a LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 139-143; RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, pp. 207-232 [un resumen de su exposición sobre la gracia aparece en la voz «Gracia», de FLORISTÁN-TAMAYO (eds.), CFX, pp. 541-552]; GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido*, pp. 23-46; SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos*, pp. 78-93; GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 198-199.204-205; Id., *La gracia. Gratis et amore*, pp. 31-36.

²³¹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 208-212.

²³² Cf. Dt 7,6-8; 9,4-6; 10-14-15.

²³³ Cf. distintas elecciones del AT en las que Dios elige siempre *para algo*: Dt 21,5; 1S 2,28; 10,24; 16,1-12; Is 49,1-7; Jr 1,5-10.

²³⁴ Dt 7,6ss.

en el fondo, al de toda la humanidad²³⁵. Es siempre un designio permanente, inalterable²³⁶. A esta elección el hombre puede y debe corresponder, co-elegir, siendo siempre libre para rechazarla²³⁷. Este primer término es la base sobre la que cabe comprender el resto de términos que hablan de la relación Dios-hombre, de la Gracia.

2. *Berit* (sustantivo). Es la «Alianza», concreción histórica de la preexistente elección divina. Es fruto de la iniciativa divina (Él es el principal sujeto) y conlleva un vínculo análogo a «la relación interpersonal, amical, nupcial»²³⁸. Por la Alianza, el pueblo pasa a ser «Pueblo de Dios» y Yahveh «Dios del pueblo de Israel». Son el uno para el otro. «Tal vínculo puede ser roto por la parte humana, pero nunca por la divina»²³⁹. Desde aquí, el pueblo de Israel ha ido entendiendo quién es Dios, cuáles son sus atributos²⁴⁰. Los vemos a continuación.

3. *Hānan* (verbo) / *Hēn* (sustantivo). Significado original (de carácter profano): «apiadarse, obrar bien con alguien». Se usa con sentido religioso, sobre todo, en el AT hebreo (especialmente en los Salmos²⁴¹) para expresar «la correlación entre la necesidad y la carencia que aquejan al hombre, por una parte, y el poder de Dios que viene en su auxilio, por otra»²⁴². El verbo también significa, sobre el trasfondo de la Alianza, la concesión de los beneficios divinos, su bendición. Esta actitud propicia hacia los hombres es una propiedad que pertenece a Yahveh casi de forma exclusiva²⁴³.

4. *Hesed* (sustantivo). Significa «bondad, amistad, amor». Es usado más frecuentemente que *hēn* para designar el comportamiento de Dios en su fidelidad a la alianza y en su amor a los hombres²⁴⁴. Tiene también un sentido profano, pero aplicado al ámbito teológico «es siempre el modo de comportarse de Dios, sus actitudes y sus actos, lo que prevalece»²⁴⁵. Designa lo que Dios es para los hombres (cf. Sal 144,2). El *hesed* está en la base de la alianza que ha estipulado con el pueblo, pero desborda siempre el estricto cumplimiento de lo pactado, yendo más allá de lo que se podía esperar²⁴⁶. Pero no es sólo una actitud de Dios, es un atributo suyo²⁴⁷.

²³⁵ Gn 12,3; Is 49,6; Za 2,15.

²³⁶ Cf. Jr 33,23-26.

²³⁷ Cf. Jos 24, 15ss.

²³⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 219.

²³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 219.

²⁴⁰ «La predilección divina por Israel se describe como una Alianza, un pacto que Dios libremente hizo con su pueblo. En torno a este tema central se agrupan muchos otros, como la fidelidad y compasión de Dios, su paciencia e indulgencia, su amor y misericordia»: GELABERT, *La gracia...*, p. 31.

²⁴¹ Cf. Sal 4,2; 6,3; 25,16; 26,11; 51,3-4.

²⁴² LADARIA, *Teología del...*, p. 140.

²⁴³ Cf. Ex 33,19; Nm 6,25ss; Is 30,18ss.

²⁴⁴ Cf. Ex 34, 6.

²⁴⁵ LADARIA, *Teología del...*, p. 141.

²⁴⁶ Cf. Gn 32,10ss; 39,21; Jos 2,12.

²⁴⁷ Así, «en los Salmos, el *hesed* llena la tierra (cf. Sal 33,5; 119,64); dura por siempre, es eterno (Sal 89,3; 103,17; 138,8). En algunos pasajes, el *hesed* aparece cuasi personificado (cf. Sal 40,12; 57,4; 61,8). Todos los acontecimientos salvadores que Israel ha experimentado en el éxodo, en la vuelta del destierro, etc., se deben al *hesed* divino, que hace maravillas en favor de los hombres (cf. Sal 107,1.8.15.21.31); el salmo 136 es un himno a este amor divino eterno [...]. En los profetas, en especial en Jeremías y Oseas, el *hesed* define la actitud amorosa de Dios para con el pueblo con la imagen del amor matrimonial, expresión privilegiada de esta actitud divina (Jer 2,2; Os 2,21; sin alusión a esta metáfora cf. también Jer 9,23; 16,5; 31,3; 32,18, etc.):» LADARIA, *Teología del...*, p. 142.

5. *'emet* (sustantivo). Significa «fidelidad». Suele ir asociado al *hesed* divino, a modo de fórmula fija²⁴⁸.

6. *Tsedaqah* (sustantivo): «Justicia». Aplicado a Yahveh remite, en primer lugar, a la idea de Juez²⁴⁹. Pronto el término evolucionó hacia un sentido singular. En el marco de la Alianza, que «Dios sea justo significará [...] que actúa de acuerdo con su modo de ser, *tal y como se ha revelado en la elección y la alianza*: como voluntad de salvación y agradecimiento. [...] Que Dios sea justo quiere decir que *hace justicia* a sus promesas y se comporta con su pueblo tal y como lo ha jurado»²⁵⁰. De ahí que cuando Israel invoque la justicia de Yahveh no hará otra cosa que apelar a la conducta misericordiosa de quien le ha elegido gratuitamente y ha hecho una alianza perpetua con él. «*La justicia divina tiende, pues, a la justificación, no al injusticiamiento*, del culpable; más que en la aplicación de una imparcial norma jurídica, consiste en el otorgamiento gracioso del perdón y la salvación»²⁵¹.

* * *

Cuando el AT quiere expresar la experiencia de la «gracia» que ha tenido el pueblo elegido en la relación con Dios, usa pues diferentes términos. A todos une la certeza de que «lo primario es el modo de comportarse de Dios»²⁵²; éste aunque a veces pida respuesta, siempre sobrepasa cualquier expectativa humana²⁵³. El contenido de esta Gracia siempre será algo bueno y maravilloso para el hombre, lo mejor para él, lo que más necesita... es decir, nada distinto de Dios mismo²⁵⁴. En el NT estas afirmaciones cobrarán pleno significado.

3.1.1.2. El receptor de la gracia divina y su efecto

El hombre ante Dios es pecador y libre, responsable²⁵⁵, capaz de conversión por la gracia de Dios: Dios suscita el deseo de conversión²⁵⁶, el hombre accede a éste²⁵⁷, Dios cancela el pecado²⁵⁸ y obra la renovación interior²⁵⁹. Y es que «el amor de Dios es principio de transformación de los corazones, de renovación interior»²⁶⁰, pero cuenta con la respuesta humana.

²⁴⁸ Cf. v. gr., Gn 24,27; 32,11; Ex 34,6; Sal 25,10; 40,11s; 57,4.11; 85,11; 89,15; 138,2.

²⁴⁹ Cf. Sal 7; 98,9; Is 28,17; 1 R 8,32.

²⁵⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 223. Cf. Jc 5,11; Is 51,5.6.8; 56,1; Is 41,4; 45,8.21; Sal 36,7; 40,10s; 98,2s; 143,1s.11s.

²⁵¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 224.

²⁵² LADARIA, *Teología del...*, p. 143.

²⁵³ Cf. Gn 12,1-3; Dt 7,7s; 1 S 16,11ss; 2 S 7,8-16; Sal 89,4-5.20ss; Ex 19,4ss... A estos textos une el que «Dios mantiene sus promesas y es fiel a la alianza a pesar de que los hombres una y otra vez incumplan sus deberes. El conjunto de los términos e ideas mencionados nos muestra que en torno al concepto genérico de «gracia» se articula el conjunto de la relación Dios-hombre»: LADARIA, *Teología del...*, p. 143.

²⁵⁴ «Los conceptos veterotestamentarios que describen a Dios en su relación con el hombre [...] ilustran en múltiples contextos la revelación de un Dios en cuya esencia entra el sentir y mostrar solicitud por el hombre, vincularse a un pueblo humano, hacer que se acerque su reinado soberano y, lo que es más, hacerse él mismo hombre»: GANOCZY, *De su plenitud...*, p. 276.

²⁵⁵ Cf. Gn 4,6s; Dt 28; 30, 15-20; Jr 31,31-34; Ez 36,24-28; Si 3,11-20.

²⁵⁶ Cf. Jr 2,22; Pr 20,9.

²⁵⁷ Jr 31,18; Sal 51; 130.

²⁵⁸ Sal 32,5; 51,3.4.9.11; Is 44,22.

²⁵⁹ Ez 36,25-27; Jr 31,33; 32,39s; Sal 51,9.12; Is 1,18.

²⁶⁰ GELABERT, *La gracia...*, p. 36.

Concluimos con Ruiz de la Peña:

Sobre el fondo de una identidad de Dios nítidamente dibujada con los trazos de la elección gratuita, de la alianza irrompible, del amor entrañable y misericordioso, emerge la vocación del hombre a una salvación que será puro don divino. [...] Corresponderá al Nuevo Testamento [...] desvelar por qué caminos y en qué momento se realizará el designio salvífico divino y, en fin, formular con toda claridad un rasgo decisivo de la imagen de Dios, sólo tímidamente sugerido por el Antiguo Testamento: su paternidad, que conlleva la condición filial del hombre.²⁶¹

3.1.2. LA GRACIA EN EL NUEVO TESTAMENTO: JESUCRISTO

*La gracia «no es algo, sino alguien: Jesucristo»*²⁶²

En la relación Dios–hombre que hemos rastreado en el AT salta a la vista el carácter gratuito, favorable, donal, primero del obrar de Dios. Él, que ha creado al hombre a su imagen, y que ha visto cómo el hombre renegaba de este proyecto en un mal uso de su libertad, le ofrece la posibilidad inusitada de alcanzar la perfecta semejanza. Y todo ello es favor, gracia, don, pues sobrepasa infinitamente las reales capacidades de la creatura. El NT²⁶³ revelará sin tapujos que este don «es la consecuencia en el hombre del don por antonomasia, de Cristo, que es la gracia en persona. El don de Dios del que hablamos es Dios mismo, que se nos entrega en Jesucristo su Hijo y en el Espíritu Santo»²⁶⁴.

En la presentación neotestamentaria de la gracia –con el subrayado cristológico que define el presente trabajo– acudimos principalmente a tres grandes secciones: los sinópticos, el corpus paulino y los escritos joánicos.

3.1.2.1. Los Sinópticos

Tres grandes núcleos de los Evangelios sinópticos trazan las líneas maestras de la comprensión del NT respecto a la gracia de Cristo: la predicación de Jesús sobre Reino (1), el seguimiento de Jesús (2), la paternidad de Dios (3).

1. Jesús comienza su misión pública con el anuncio de la inminencia del Reino²⁶⁵ y con la llamada a la conversión (cf. Mc 1,15). «En este pregón inicial, ni la exhortación a convertirse ni el anuncio del reino cercano son elementos originales [...]. La originalidad de Jesús [...] estriba en que su anuncio tiene un carácter *exclusivamente* salvífico y silencia la conminación del castigo presente»²⁶⁶ en los anuncios similares del AT (cf. Lc 4,16-29). Desde aquí, las parábolas del reino²⁶⁷ destacan: a) la absoluta *gratuidad* del reino (i.e., el reino es *pura* gracia y la iniciativa de su oferta concierne exclusivamente a Dios); b) la urgencia de decisión responsable por parte de quienes oyen el mensaje (i.e., el hombre es libre ante esta oferta: puede asumirla o puede rechazarla).

²⁶¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 232.

²⁶² RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 234.

²⁶³ Para este apartado: LADARIA, *Teología del...*, pp. 144-182; Id., *Introducción...*, pp. 129-138; 146-151; RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, pp. 233-265; GANOCZY, *De su plenitud...*, pp. 51-109; GELABERT, *Jesucristo...*, pp. 200-203.205-207; Id., *La gracia...*, pp. 37-56. Cf. SCHILLEBEECKX, *Cristo...*, pp. 104-612.

²⁶⁴ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, pp. 208-212.

²⁶⁵ LADARIA, *Introducción...*, p. 129.

²⁶⁶ Entendido como el don escatológico de la salvación: cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1986, 3ªed., pp. 229-230.

²⁶⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 235.

²⁶⁸ Mc 26-29; Mt 13,31-33; Lc 13,6-9; Mt 25,1-12; Lc 16,1-8. Un desarrollo de las mismas en RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 234-238.

2. El seguimiento de Jesús es la premisa inexcusable para entrar en el reino, «para tener en herencia la vida eterna» (Mc 10,17)²⁶⁸. Debe precederle la llamada de Jesús, que es incondicional e inexcusable (cf. Lc 9,57-62 y par.). Conlleva cumplir la ley y, también, el despojamiento de todo (cf. Mc 10,17-22 y par.). Exige un seguimiento radical y exclusivo (cf. Lc 14,26) y se concreta en rehacer el mismo itinerario que Jesús recorrerá («tomar la cruz»), apoyado en Él, dando fe a su persona y palabra (cf. Mt 18,6; 27,42; Lc 11,29-32), pues «creer en Jesús y seguir a Jesús son dos actitudes que se coimplican; no pueden darse por separado»²⁶⁹.

3. Jesús llamaba «Abbá» a Dios, mostrando así una inusitada y escandalosa familiaridad con Él (Mc 14,36; Mt 11,26; Lc 23,34.46). Así lo enseñó a sus discípulos (cf. Mt 6,9; 7,7-11; 23,9; Mc 11,25; Lc 12,32), junto con la correlativa actitud filial que corresponde a tal llamamiento (cf. Mt 18,3). ¿Qué significa que Dios es «Abbá»? Que cuida absolutamente de sus hijos –ahora hermanos–, que los ama incondicionalmente, especialmente a los considerados últimos (cf. las tres parábolas del perdón de Lc 15). «Emerge de este modo, y de forma absolutamente nueva, la incondicionalidad e ilimitación de lo que es pura gracia; se explica entonces que Jesús exija [...] el seguimiento incondicional, como la única respuesta adecuada al amor de Dios igualmente incondicional»²⁷⁰.

La gracia en los Sinópticos, pues, es el don de Jesucristo para experimentar, por Él y tras Él, la filiación divina.

3.1.2.2. La gracia en San Pablo

Pablo, «el expositor por excelencia de la doctrina bíblica de la gracia»²⁷¹, acuña el término $O\zeta\Delta 4H$ (*cháris*) para expresar «técnicamente» lo que por tal se entenderá posteriormente en teología. Son tres los aspectos en que, pedagógicamente, podemos sintetizar el pensamiento de San Pablo sobre la gracia²⁷²: a) *La absoluta gratuidad y primacía del Amor de Dios manifestado en la cruz de Jesús* (cf. Rm 6,14-15; Ga 3,21;5,4). b) *La fuerza de la gracia de Cristo y su sobreabundancia frente al poder del pecado* (cf. Rm 5,12-21). c) *Los efectos transformadores de la gracia*. El amor del Padre y de Cristo, la Gracia, es eficaz, creador, santificador (cf. 2 Co 5,17, Rm 3,24; Ga 6,15; 2 Co 5,17; Col 3,10; Rm 8 *et passim*), nos hace *hijos* (Rm 8,14-17; Ga 4,4-7; Ef 1,3-5).

Así pues, para Pablo, $O\zeta\Delta 4H$ es «el favor gratuito del Padre y de su Cristo, el amor misericordioso del Padre que, en Cristo, perdona al pecador y lo colma de beneficios», es «la benevolencia de Dios, quien nos da a su Hijo»²⁷³, es el don que Dios hace de sí mismo en Cristo, para que seamos verdadera y plenamente hombres²⁷⁴.

²⁶⁸ Sigo a RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, pp. 239-242.

²⁶⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 242.

²⁷⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 245.

²⁷¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 248.

²⁷² Cf. GELABERT, *La gracia...*, pp. 48-53.

²⁷³ Ambos textos son de BAUMGARTNER, Ch., *La gracia de Cristo*, p. 33.

²⁷⁴ «La potenciación y renovación de lo humano es nada menos que una potenciación hasta lo divino. Por eso es iniciativa y don del mismo Dios: porque el germen que ha fecundado la matriz estéril de la historia es el Espíritu mismo de Dios»: GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1987, 751 pp., p. 427.

3.1.2.3. La gracia en San Juan

El término «gracia» sólo aparece tres veces en el corpus joánico (Jn 1,14.16.17; cf. 2 Jn 3), pero «toda la teología del mismo rebosa de lo que con él se denota»²⁷⁵. Y esto porque toda la reflexión de San Juan gira en torno al misterio del amor que Dios es (cf. 1 Jn 4,8.16) y que se difunde en las tres grandes manifestaciones que han hecho de la historia un proceso salvífico: a) el Amor eterno del Padre al Hijo (cf. Jn 5,20) y al mundo (cf. 1 Jn 4,9; Jn 17,26); b) el Amor del Hijo encarnado al mundo y a los hombres; c) el amor de los hombre al Padre, al Hijo y a los hermanos (cf. 1 Jn 3,14). ¿Las características de la gracia para San Juan? Es *crístocéntrica*²⁷⁶ (cf. Jn 1,12; 2,11.23; 3,16.18.36...) y *pneumática* (cf. Jn 4,14); *gratuita* (cf. 6,44.64s), con su iniciativa en Jesús (15,16; 12,32) y su respuesta libre en el hombre. Se cifra en creer que Jesús es el Cristo, lo cual es nacer de Dios (cf. 1 Jn 5,1), es la Vida (cf. Jn 3,3-7.15.16.36...) y se traduce en amar a los hermanos (1 Jn 5,1)... y esto siempre «porque Él nos amó primero» (1 Jn 4,19). «Esto permite decir que Cristo fue el don de la gracia divina por antonomasia; más aún, que fue la “gracia en persona” en el centro de la historia»²⁷⁷.

3.2. La Gracia de Cristo en la historia de la Iglesia

El desarrollo histórico-dogmático de la doctrina de la gracia ha seguido, sobre «una identidad fundamental»²⁷⁸, caminos distintos en la tradición oriental y en la tradición occidental.

3.2.1. LA TRADICIÓN ORIENTAL: LA GRACIA COMO «DIVINIZACIÓN»

*«Dios se ha mezclado a nuestra naturaleza, a fin de que, gracias a su mezcla con lo divino, nuestra naturaleza llegue a ser divina».*²⁷⁹

La tradición oriental, en la línea de la teología joánica, ha encontrado en la categoría «divinización» la mejor expresión de su concepción de la gracia. ¿En qué se cifra esta divinización? *El Hijo de Dios se ha hecho hombre para que los hombres fuésemos hechos como Dios. El hombre llega a ser por gracia, lo que las personas de la Trinidad son por naturaleza*²⁸⁰. Es decir, la patrística griega ha localizado la clave de la salvación del hombre en *su participación en el ser de Cristo* y, mediante Él, en el misterio de la comunión con la Trinidad: «el hombre llega a ser *por gracia* lo que las personas divinas de la Trinidad son *por naturaleza*»²⁸¹. Añadamos que, en esta corriente, la teología paulina de la justificación del pecador mediante el sacrificio de la cruz no se obvia, sino que ocupa un lugar secundario en la reflexión oriental.

²⁷⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 264.

²⁷⁶ «Aun en el uso escaso del término, también para Juan la gracia va esencialmente unida a Cristo»: LADARIA, *Teología del...*, p. 148.

²⁷⁷ GANOCZY, *De su plenitud...*, p. 109.

²⁷⁸ GELABERT, *La gracia...*, p. 59.

²⁷⁹ S. GREGORIO DE NISA: *Or. cat.*, 37; PG 45, 97b, *cit. en* ARGÁRATE, P., *Portadores de fuego. La divinización en los padres griegos*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998, 186 pp. Este libro recoge una bella selección de textos patrísticos sobre el tema que nos ocupa.

²⁸⁰ «De una forma u otra, este axioma del “divino intercambio” traspasa toda la teología patrística griega, desde Ireneo de Lyon hasta Juan Damasceno»: RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 546.

²⁸¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 268.

Entre los exponentes de esta tradición están Ireneo de Lyon²⁸², Orígenes, Atanasio, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría y Máximo el Confesor²⁸³.

Concluimos este apartado con Ruiz de la Peña:

Para los griegos [además], la divinización del hombre es su plena humanización. [...] Así pues, nada es más extraño a esta concepción que una comprensión antinómica de la relación hombre-Dios. Según los testigos de la Iglesia oriental, los dos polos de esta relación no son competitivos, sino convergentes. He ahí, en suma, la capital aportación de la tradición griega a la teología de la gracia.²⁸⁴

3.2.2. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (I): PELAGIO Y AGUSTÍN

La tradición occidental invertirá, por razones históricas, el orden seguido por Oriente. Estas razones comienzan con el *pelagianismo*, que va a imprimir en la reflexión occidental sobre la gracia un sesgo muy *antropológico*. Se iniciará así una polémica que va a prolongarse hasta el *jansenismo*, pasando por el *semipelagianismo*, la crisis de la *Reforma* y el *bayanismo*. De la Peña resume y comprende así este proceso histórico:

En el curso de este dilatado y áspero debate –el más largo de todos los vividos por la Iglesia– se enfrentaron las dos opciones alternativas representadas por el optimismo naturalista del pelagianismo y el pesimismo existencial del protestantismo. Estos son los polos entre los que ha oscilado pendularmente la controversia: o una afirmación de la libertad humana tal que evacúa la gracia, o una exaltación de la gracia tal que evacúa la libertad. Más brevemente: o Dios o el hombre. Siendo la gracia expresión de una relación interpersonal, lo que con ella se pone sobre el tapete es el problema de la concurrencia de dos voluntades personales: de un lado está Dios y su soberana iniciativa salvífica; del otro está el hombre y su libre autonomía. ¿Habrá que afirmarse la soberanía de Dios a costa de la autonomía del hombre? O a la inversa: ¿habrá que sostener la (legítima) autonomía humana a expensas de la (indiscutible) soberanía divina? ¿Cómo hacer compatibles ambas?²⁸⁵

Veamos, pues, lo que dice Pelagio. Él elabora una teoría en la que entiende la libertad humana como facultad esencialmente autosuficiente, capaz de optar incondicionalmente por el bien, sin necesitar ningún tipo de ayuda ajena. Si la necesitara, sigue Pelagio, ya no sería el hombre quien actuase, sino Dios en él o sin él. Pero entonces, ¿en qué queda la gracia? Sería o bien el mismo libre albedrío con el que Dios nos ha creado, o bien el auxilio que nos regala para facilitarnos lo que por nosotros podemos naturalmente²⁸⁶.

San Agustín se dio cuenta del peligro que el pelagianismo representaba: era la pretensión de construir un cristianismo en el que Cristo no fuera absolutamente necesario y el hombre pudiera salvarse al margen de su influjo redentor. Frente a esta postura, Agustín rechaza la antinomia *libertad-gracia*, y propone la fórmula «*ni la gracia de Dios sola ni el hombre solo, sino la gracia de Dios con él*»²⁸⁷. Es decir, la libertad humana debe hacer lo que puede, sin reducciones; la gracia la capacita para hacer lo que no puede por

²⁸² ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, capítulos 4 y 5.

²⁸³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, pp. 269-271.

²⁸⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 272.

²⁸⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 546.

²⁸⁶ «Estamos, pues, ante la tesis de la sustancial suficiencia humana para conseguir autónomamente la salvación; con el pelagianismo retorna al interior del cristianismo la vieja presunción farisaica: la observancia de la ley moral, posible merced al solo libre albedrío, merece en justicia la eterna recompensa»: RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 547.

²⁸⁷ SAN AGUSTÍN, *De gr. et lib. arb.* 5,12, cit. en RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 547.

sí sola²⁸⁸. «Se comprende así que nuestra libertad es fruto de una liberación, y que la gracia, lejos de abolirla, es su mecanismo liberador [...] y hacer así que nos deleite el bien.»²⁸⁹

A partir del obispo de Hipona queda claro en la conciencia eclesial²⁹⁰ que:

- a) el hombre no puede salvarse por sí solo, sino que precisa absolutamente ser salvado por Dios;
- b) esa salvación es gracia que libera la libertad y suscita en el ser humano la atracción y delectación del bien;
- c) todo ello se remonta a la iniciativa divina sin restricciones;
- d) la libertad y la gracia no pueden concebirse antinómicamente.²⁹¹

3.2.3. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (II): LA SÍNTESIS DEL AQUINATE

Santo Tomás trata de la gracia en diferentes lugares de su amplia bibliografía. Vamos a ceñirnos a las cuestiones 109-114 de la I-II de la Suma²⁹². En ellas se pregunta sobre la *necesidad* de la gracia, sobre su *naturaleza* y sobre su *eficacia*. Su respuesta es un ejemplo de síntesis original y lograda en la historia de la reflexión teológica sobre la gracia. Veámosla.

1. Respecto a la *necesidad* de la gracia, el Aquinate arguye apelando al fin definitivo del hombre: el encuentro pleno con Dios. Para tal fin, el hombre necesita radicalmente del auxilio divino, ya que por sus solas fuerzas no lo lograría nunca. Dios, pues, envía su ayuda (la gracia), que, dada la situación actual del hombre (en pecado), debe hacer una doble acción: restaurar la naturaleza humana (gracia *sanante*) y llevarle más allá de sus capacidades naturales, hasta Dios (gracia *elevante*). Mas también apela a otra causa de necesidad: el hombre también necesita la gracia para vivir plenamente como hombre. «Pues si bien estos [los deberes y derechos humanos] están al alcance de su conocimiento y de su querer, su realización efectiva es difícil para el hombre, de modo que éste se encuentra en la imposibilidad práctica de realizarlos de forma total, perfecta y constante»²⁹³.

2. Respecto a la *naturaleza* de la gracia (¿cómo es/está la gracia en el hombre?), Santo Tomás parte de que «el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas»²⁹⁴. Es decir, que el Amor Increado de Dios «no supone la amabilidad de la creatura: la crea. Es un amor fecundo, que enriquece a la criatura»²⁹⁵. Por eso, cuando Dios ama al hombre, lo transforma: esta transformación, efecto del Amor Increado, es la gracia creada, que «permite que la criatura racional sea capaz de entrar en relaciones amistosas con Dios»²⁹⁶, de participar de la naturaleza divina. Por eso, Santo Tomás afirma que la gracia

²⁸⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, 43, 50, (cit. en JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 102).

²⁸⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 547.

²⁹⁰ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 547.

²⁹¹ «Todos estos asertos serán ratificados por sínodos provinciales, como el concilio XVI de Cartago (año 418, D.104s) y el concilio II de Orange (año 529, D.176-200); las posiciones de estas dos asambleas fueron confirmadas por la sede romana.»: RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 547.

²⁹² Para todo este apartado sigo a GELABERT, *La gracia...*, pp. 66-72.

²⁹³ GELABERT, *La gracia...*, pp. 68-69.

²⁹⁴ *Suma* I, 20,2, cit. en GELABERT, *La gracia...*, p. 69.

²⁹⁵ GELABERT, *La gracia...*, p. 69.

²⁹⁶ GELABERT, *La gracia...*, p. 70.

es una realidad en el hombre, pero no una substancia (el hombre es hombre), sino una realidad «*accidental*».

3. Respecto a la *eficacia* de la gracia, el Doctor Angélico consigue conjugarla con la libertad del hombre. Son suyas estas palabras:

Dios mueve todas las cosas según la condición propia de cada una de ellas... Luego también cuando mueve al hombre hacia la justicia lo hace de acuerdo con la condición propia de la naturaleza humana. Mas lo propio de la naturaleza humana es estar dotada de libre albedrío. Por consiguiente, cuando se trata de un individuo que se encuentra en uso de su voluntad, el impulso que Dios le comunica para conducirlo a la justicia no se produce sin el ejercicio del libre albedrío humano, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que mueve a la vez el albedrío del hombre para que acepte la gracia, siempre que se trate de un sujeto susceptible de esta moción.²⁹⁷

¿Qué concluir de esta breve alusión a Santo Tomás? La radical importancia de la gracia a la hora de elaborar una cabal antropología y una adecuada cristología; la necesidad de Cristo para entender al hombre.

3.2.4. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (III): REFORMA Y TRENTO

La Reforma luterana supondrá un nuevo avivamiento de la controversia *libertad-gracia*, cuando el protestantismo enfatice unilateralmente el primado de la gracia. Ante esta polarización, la Iglesia tendrá que salir en defensa de la libertad humana.

Según Lutero, pues, el hombre ha perdido por el pecado original su facultad de autodeterminación en orden al fin último. Esta pérdida es definitiva e irreparable, de modo que, en todo lo que atañe a su relación con Dios, no goza de libertad interior; su albedrío ya no es libre, sino *siervo*. De ahí que el ser humano ya no es interlocutor de Dios, sino mero objeto de su acción.

En respuesta de estas tesis, Trento²⁹⁸ tendrá que afirmar el irrenunciable papel de la libertad en orden a la preparación y cooperación a la gracia, sin la cual el hombre ya no estaría ante Dios como persona, sino como cosa. Y es que «la prioridad de la gracia – como explica De la Peña– es indiscutible y absoluta, pero no conlleva la anulación –ni supone la inexistencia– de la aptitud humana de respuesta *libre* a la oferta salvífica divina. De otra forma, la misma idea de gracia, como relación amical interpersonal, se revelaría insostenible»²⁹⁹. Para ello, el Concilio enseña que la acción justificante de Dios produce un cambio real e interno del pecador, que comprende dos aspectos: el de la remisión de los pecados (la gracia cura «de», es *justificante* o *sanante*) y el de la santificación y renovación del hombre interior (la gracia conduce «hacia», es *elevante* o *santificante*).

3.2.5. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (IV): DE TRENTO AL VATICANO I

El magisterio eclesial intervendrá de nuevo frente a los errores de los teólogos lo-vanienses Bayo y Jansenio³⁰⁰. El primero, cuyo pensamiento «es una curiosa aleación de filoluteranismo y antiluteranismo»³⁰¹ sostenía que no somos justificados ni por la sola fe (posición protestante) ni por el don permanente e inherente de la gracia (posición católica), sino por las obras. El segundo afirma que el hombre no puede no ceder necesaria-

²⁹⁷ Suma I-II, 113, 3, cit. en GELABERT, *La gracia...*, pp. 70-71.

²⁹⁸ DH 1520-1583, *Decreto sobre la justificación*, sesión sexta de Trento, 13 de enero de 1547.

²⁹⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 548.

³⁰⁰ Constitución «Cum occasione», de INOCENCIO X, 31 mayo 1653: DH 2001-2007.

³⁰¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 305.

mente a la «delectación victoriosa»: tiene que hacer lo que más le apetece. Así, identifica libre y voluntario: libre es todo y sólo lo que el hombre hace voluntariamente. La gracia sólo será tal, pues, si es irresistible, si nos motiva a obrar gustosamente. A esto añade que la gracia es siempre *eficaz*, pero que se otorga a pocos: la inmensa mayoría de la humanidad (*massa damnata*) se condenará. Y es que si la gracia se diera a todos, sostiene Jansenio, ya no sería don gracioso, sino algo natural.

Así, el Magisterio revalida las tesis que Bayo y Jansenio cuestionaron³⁰²:

- a) Cristo murió por todos;
- b) Dios quiere la salvación de todos y lo quiere poniendo medios;
- c) La gracia, por lo tanto, se ofrece a todos, sean paganos, pecadores o justos;
- d) el hombre puede acogerla o rechazarla libremente.

Éste último extremo (la acogida libre de la gracia) sería por esta época objeto de una encendida polémica intraeclesial que, con el nombre de controversia «de auxiliis», se prolongará prácticamente hasta nuestra época.

El Vaticano I había previsto tratar del tema de la gracia y del orden sobrenatural, junto con el pecado original. Este propósito materializó en algunos textos³⁰³ en los que se insiste sobre todo en el carácter sobrenatural de la revelación y de la fe, frente a los intentos de naturalizarlas.

3.2.6. RECAPITULACIÓN: LA DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA DE LA GRACIA EN EL HOMBRE A LO LARGO DE LA HISTORIA

Este breve repaso histórico permite tomar conciencia de la importancia que reviste apelar a Cristo y, por ende, a Dios Trino, en general, y al tema de la gracia (el amor eficaz de Dios en el hombre), en particular, a la hora de entender al ser humano. ¿Por qué? El profesor Ruiz de la Peña orienta nuestra reflexión:

Lo que aquí [la reflexión occidental sobre la gracia] se está tocando es, si bien se mira, la médula misma de lo teológico; nada tiene, pues, de extraño que ninguna otra cuestión dogmática haya precisado tanto tiempo para solventarse, porque sólo ésta plantea a la vez el misterio de Dios, el misterio del hombre y el misterio de la relación Dios-hombre.³⁰⁴

En efecto, si Dios es real (!) y su Amor, que busca al hombre, es eficaz (afecta a la historia), ¿cómo obviar la consideración de la gracia a la hora de reflexionar sobre el hombre (antropología)? Cualquier antropología que deje de lado la real afección de la gracia en el hombre, estará ofreciendo una imagen empobrecedora del fenómeno humano. ¡Es necesario reconocer que la realidad del ser humano no se agota en lo puramente immanente, en lo estrictamente fenoménico, en sí mismo!

Si acudimos a Oriente, llegamos a una conclusión similar. El tratamiento oriental de la gracia es marcadamente cristológico (por Cristo llegamos a la divinización) y escatológico (sólo por gracia llegamos a nuestro verdadero destino). En él se vuelve a reclamar la necesidad de acudir a Cristo para que se desvele la verdadera vocación del ser humano.

³⁰² «En realidad, la doctrina de los evangelios es [...] exactamente la contraria de la de Jansenio: los pecadores son [¡somos!] los favoritos de Dios y Jesús ha venido para llamarlos a ellos, no a los justos. El fatalismo pagano (hacia el que involucre inexorablemente el cristiano Jansenio, con su predestinación radical) ha quedado abolido por el optimismo de un horizonte de esperanza siempre abierto.»: RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 308.

³⁰³ Cf. DH 3004-3020.

³⁰⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *Gracia*, CFX, p. 546.

En efecto, si sólo en Él aparece dibujada nuestro cierto destino (la naturaleza divina) y la única posibilidad de alcanzarlo, ¿cómo referirse al ser humano, con pretensión de hacerlo plenamente, olvidándose de Él? Sin Cristo, como ya venimos viendo, la verdad profunda del ser humano queda oculta³⁰⁵.

3.3. La palabra del Magisterio vivo sobre la gracia de Cristo en el hombre

3.3.1. LA GRACIA DE CRISTO EN EL VATICANO II

«Ningún documento del Vaticano II se ocupa temáticamente de la gracia»³⁰⁶, ni ofrece un tratamiento sistemático de la misma, pero todos la reflejan de algún modo. Se habla así, de la *gratuidad* de la gracia y de su *índole trascendente*³⁰⁷; de su *encarnación* en mediaciones humanas³⁰⁸; de su necesidad³⁰⁹. Se reconoce su presencia incógnita en quienes buscan a Dios de buena fe o, aun sin conocerlo se esfuerzan por obrar rectamente³¹⁰. Se subraya, insistentemente, el universalismo de la gracia³¹¹. Y no se olvida la mediación eclesial de la misma³¹², que no es excluyente³¹³, pues brota de Cristo³¹⁴, quien es capaz de suscitar distintas mediaciones³¹⁵.

Abundemos en esta dimensión cristológica de la gracia: El Concilio habla, a menudo, de la unicidad de la mediación de Jesucristo en el orden de la gracia³¹⁶, la cual –como se ha dicho– suscita y sostiene otras mediaciones³¹⁷. Él, «lleno de gracia y de verdad»³¹⁸, es la causa fontal de la gracia³¹⁹, y la finalidad de la misma³²⁰. Por el Espíritu Santo³²¹.

³⁰⁵ Cf. GS 10-13; 18; 22.

³⁰⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *El don...*, p. 309. Cf. LADARIA, *Teología del pecado...*, pp. 178-179.

³⁰⁷ DV 5; LG 9,1; 14b; GS 10b.

³⁰⁸ GS 38; 57d; LG 36c.

³⁰⁹ GS 17a; DV 5.

³¹⁰ LG 16.

³¹¹ LG 16; 3; 13ae; GS 22ef; AG 7a.

³¹² LG 8a: «Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible. La mantiene así sin cesar para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia.»; SC 10b; 59a.

³¹³ UR 3c: «Nuestros hermanos separados practican también no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según la diversa condición de cada Iglesia o Comunidad, *pueden sin duda producir realmente la vida de la gracia*, y deben ser consideradas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación». [El subrayado es mío]. Cf. LG 15a; 16; GS 22e

³¹⁴ Cf. *infra* nota 316, p. 46.

³¹⁵ Cf. LG 60: «Uno sólo es nuestro Mediador [...] *Jesús* [...]. Pero la misión maternal de María para con los hombres de ninguna manera disminuye o hace sombra a la única mediación de Cristo, sino que manifiesta su eficacia. En efecto, todo el influjo de la Santísima Virgen en la salvación de los hombres no tiene su origen en ninguna necesidad objetiva, sino en que Dios lo quiso así. Brota de la sobreabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, depende totalmente de ella y de ella saca toda su eficacia.»; LG 62b: «Ninguna criatura puede ser puesta nunca en el mismo orden con el Verbo encarnado y Redentor. Pero [...] *la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas una colaboración diversa que participa en la única fuente.*» [El subrayado es mío]; SC 10: «De la liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros, como de una fuente, la gracia y con la máxima eficacia se obtiene la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios, a la que tienden todas las demás obras de la Iglesia como a su fin.» Cf. también LG 35a; 36b; 41d; SC 59a; 61; 102; GS 89a.

³¹⁶ LG 8a; 14a; 28a; 41c; 49; 60; 62a; AGD 7a.

³¹⁷ Cf. *supra* nota 315, p. 46.

³¹⁸ DV 17. Cf. Jn 1,14; AG 3b.

³¹⁹ LG 50c: «En efecto, así como la unión entre los cristianos todavía en camino nos lleva más cerca de Cristo, así la comunión con los santos nos une a Cristo, del que mana, *como de Fuente y Cabeza, toda la gracia y la vida del Pueblo de Dios.*» [El subrayado es mío]; NAe 4h: «La Iglesia ha sostenido siempre y sostiene

¿Para qué? Para vencer el pecado³²², para ordenar la libertad hacia Dios³²³, para llegar, en definitiva, a su verdadera vocación, que es la santidad³²⁴.

3.3.2. LA GRACIA DE CRISTO EN EL CATECISMO

Al contrario de lo que ocurría en los documentos del Concilio Vaticano II, en el CEC sí aparece un apartado dedicado específica y sistemáticamente a la Gracia³²⁵. No podía ser menos en un instrumento eclesial orientado a la catequesis, siendo la gracia un contenido fundamental de la misma³²⁶. En este lugar, en efecto, se habla de la dimensión sanante de la gracia divina (la *justificación*)³²⁷, de la misma *esencia* de la gracia³²⁸, de cómo entender los *méritos* del hombre ante Dios³²⁹, y del fruto precioso de la gracia (la *santidad*)³³⁰.

Pero no sólo aquí. A lo largo de las páginas del Catecismo, abundan las referencias a la gracia: su carácter donal³³¹, su naturaleza teológica³³², su relación con las virtudes cristianas³³³, la vinculación con el Espíritu Santo³³⁴, su obra en María³³⁵; la relación entre gracia y libertad humana³³⁶, entre gracia y sacramentos³³⁷; la mediación eclesial de la gracia³³⁸, etc.

De todas estas referencias, nos interesa fijarnos en la dimensión cristo-antropológica de la gracia. Al acometer esta empresa vemos que abundan las referencias

que, por los pecados de todos los hombres, Cristo se entregó voluntariamente a la pasión y muerte, con un amor inmenso, para que todos consigan la salvación. Corresponde, pues, a la Iglesia en su predicación anunciar la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y *fuentes de toda gracia*.» [El subrayado es mío]. Cf. también LG 50c; 9c; 14b; 33a; 36b; SC 61; GS 22e; AG 3b; 9b; AA 5; UR 2b.

³²⁰ AG 13b: «Por la acción de la gracia de Dios, el neoconverso inicia un camino espiritual por el que, participando ya por la fe del misterio de la muerte y resurrección, pasa del hombre viejo al hombre nuevo perfecto *en Cristo*». [El subrayado es mío].

³²¹ Cf. DV 5; 17; UR 2b; OT 10a; PO 7.

³²² GS 25c.

³²³ GS 17.

³²⁴ LG 40: «El Señor Jesús, Maestro divino y modelo de toda perfección, predicó a todos y a cada uno de sus discípulos, de cualquier condición que fueran, la santidad de vida, de la que *Él es autor y consumidor* [...]. Por eso deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad *que recibieron*». [Los subrayados son míos].

³²⁵ Es el artículo 2 («Gracia y Justificación»), del capítulo 3 («La salvación de Dios: la Ley y la Gracia») de la primera sección («La vocación del hombre: la vida en el Espíritu») de la tercera parte («La vida en Cristo»): números 1987-2029. Cf. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Diccionario teológico del Catecismo de la Iglesia Católica*, pp. 144-149.

³²⁶ Cf. CEC 1697: «En la *catequesis* es importante destacar con toda claridad el gozo y las exigencias de la vida de Cristo (cf CT 29). La catequesis de la «vida nueva» en él (Rom 6,4) será [entre otras]: [...] *una catequesis de la gracia*, pues por la gracia somos salvados, y por la gracia también nuestras obras pueden dar fruto para la vida eterna [...]»

³²⁷ CEC 1987-1995.

³²⁸ CEC 1996-2005.

³²⁹ CEC 2006-2011.

³³⁰ CEC 2012-2016.

³³¹ CEC 16, 35, 54, 1013, 1021, 1197, 1212, 1250, 1578, 1727, 2082, 2712s, 2854.

³³² CEC 214, 257, 678, 1013, 1030, 1054, 1197, 1375, 1426, 1431, 1489, 1701, 2082, 2565, 2783, 2814, 2825.

³³³ CEC 53, 153-155, 158, 210, 308, 312, 357, 375, 385s, 409, 424, 442, 644, 1810-1811, 1813ss.

³³⁴ CEC 424, 684, 722, 736, 737, 774, 797, 819, 1002, 1098, 1102, 1109, 1508, 1520, 1724, 2670.

³³⁵ CEC 490ss, 508, 722, 836, 847, 875, 968s, 2676.

³³⁶ CEC 600, 678, 1021, 1081, 1742.

³³⁷ CEC 683, 774, 1084, 1127, 1129ss, 1212, 1216, 1262ss, 1323, 1402s, 1570, 1670.

³³⁸ CEC 771, 774, 795, 824, 827, 1528, 1683.

a Cristo cuando se habla de la gracia³³⁹. En efecto, la gracia divina es, sobre todo, la «gracia de Cristo»³⁴⁰, la «gracia del Resucitado»³⁴¹, la «gracia del Señor»³⁴², la que Él «nos ha adquirido por su cruz»³⁴³. Ella mana de Él, como de su Fuente³⁴⁴, pues Él está «lleno de gracia y de verdad»³⁴⁵, y se difunde por distintos canales³⁴⁶. Y esto acaece en orden a alcanzar, por Él y con Él, vencidos muerte y pecado³⁴⁷, el don de participar en la naturaleza divina³⁴⁸ y de alcanzar la filiación divina³⁴⁹:

Hay un doble aspecto en el misterio Pascual: por su muerte nos libera del pecado, por su Resurrección nos abre el acceso a una nueva vida. Esta es, en primer lugar, la justificación que nos devuelve a la gracia de Dios [cf. Rm 4, 25] «a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos ... así también nosotros vivamos una nueva vida» [Rm 6, 4]. Consiste en la victoria sobre la muerte y el pecado y en la nueva participación en la gracia [cf. Ef 2, 4-5; I P 1, 3]. Realiza la adopción filial porque los hombres se convierten en hermanos de Cristo, como Jesús mismo llama a sus discípulos después de su Resurrección: «Id, avisad a mis hermanos» [Mt 28, 10; Jn 20, 17]. Hermanos no por naturaleza, sino por don de la gracia, porque esta filiación adoptiva confiere una participación real en la vida del Hijo único, la que ha revelado plenamente en su Resurrección.³⁵⁰

Y todo esto porque, a fin de cuentas, la salvación no es algo que nos da Dios en Cristo, es Cristo mismo dado por Dios en el Espíritu:

La palabra griega "mysterion" ha sido traducida en latín por dos términos: "mysterium" y "sacramentum". En la interpretación posterior, el término "sacramentum" expresa mejor el signo visible de la realidad oculta de la salvación, indicada por el término "mysterium". En este sentido, Cristo es Él mismo el Misterio de la salvación: "Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus" ("No hay otro misterio de Dios fuera de Cristo") [San Agustín, ep. 187, 34]. La obra salvífica de su humanidad santa y santificante es el sacramento de la salvación que se manifiesta y actúa en los sacramentos de la Iglesia (que las Iglesias de Oriente llaman también "los santos Misterios"). Los siete sacramentos son los signos y los instrumentos mediante los cuales el Espíritu Santo distribuye la gracia de Cristo, que es la Cabeza, en la Iglesia que es su Cuerpo. La Iglesia contiene por tanto y comunica la gracia invisible que ella significa. En este sentido analógico ella es llamada «sacramento».³⁵¹

Al realizar esta gesta graciosa, Cristo nos ha revelado nuestro verdadero rostro:

«Así pues, por la Oración del Señor, hemos sido revelados a nosotros mismos al mismo tiempo que nos ha sido revelado el Padre [cf. GS 22, 1]: "Tú, hombre, no te atrevías a levantar tu cara hacia el cielo, tú bajabas los ojos hacia la tierra, y de repente has recibido la gracia de Cristo: todos tus pecados te han sido perdonados. De siervo malo, te has convertido en buen hijo... Eleva, pues, los ojos hacia el Padre que te ha rescatado por medio de su Hijo y di: Padre nuestro... Pero no reclames ningún privilegio. No es Padre, de ma-

³³⁹ CEC 249, 388, 405, 412, 423, 445, 472, 504, 531, 654, 714, 736, 774, 795, 819, 876, 957, 1006, 1010, 1021, 1052, 1109, 1212, 1235, 1477, 1508, 1642, 1692, 1708, 1821, 2157, 2466, 2783, 2787.

³⁴⁰ CEC 289, 405, 412, 714, 736, 1006, 1010, 1021, 1052, 1109, 1212, 1477, 1692, 1708, 1821, 2783.

³⁴¹ CEC 1508.

³⁴² CEC 2157.

³⁴³ CEC 1235, 617.

³⁴⁴ CEC 388, 504, 713, 819, 957, 1642.

³⁴⁵ CEC 423, 445, 819, 2466, 2787.

³⁴⁶ CEC 819, 876. Cf. *supra* nota 338, p. 48.

³⁴⁷ CEC 1708.

³⁴⁸ CEC 1212.

³⁴⁹ CEC 1709, 2783.

³⁵⁰ CEC 654. [El subrayado es mío].

³⁵¹ CEC 774. Los subrayados son míos. Cf. texto de San Agustín citado en CEC 795: «Felicitémonos y demos gracias por lo que hemos llegado a ser, no solamente cristianos sino el propio Cristo. ¿Comprendéis, hermanos, la gracia que Dios nos ha hecho al darnos a Cristo como Cabeza? Admiraos y regocijaos, hemos sido hechos Cristo. [...]» [San Agustín, ev. Jo. 21, 8].

nera especial, más que de Cristo, mientras que a nosotros nos ha creado. Di entonces también por medio de la gracia: Padre nuestro, para merecer ser hijo suyo”. [San Ambrosio, sacr. 5, 19]».³⁵²

De ahí la importancia de la gracia, la gracia de Cristo, a la hora de acometer la empresa de comprender al ser humano³⁵³, la aventura de llegar serlo³⁵⁴, la posibilidad de conseguirlo³⁵⁵.

³⁵² CEC 2783.

³⁵³ CEC 1701: «“Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio de Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” [GS 22,1]. En Cristo, “imagen del Dios invisible” [Col 1,15; cf 2 Co 4,4], el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza” del Creador. En Cristo, redentor u salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida con la gracia de Dios [cf GS 22,2].»

³⁵⁴ Para esto puede ser programático el n. 1700 del CEC, prólogo de la primera sección de la tercera parte: «La dignidad de la persona humana está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios (artículo 1); se realiza en su vocación a la bienaventuranza divina (artículo 2). Corresponde al ser humano llegar libremente a esta realización (artículo 3). Por sus actos deliberados (artículo 4), la persona humana se conforma, o no se conforma, al bien prometido por Dios y atestiguado por la conciencia moral (artículo 5). Los seres humanos se edifican a sí mismos y crecen desde el interior: hacen de toda su vida sensible y espiritual un material de su crecimiento (artículo 6). Con la ayuda de la gracia crecen en la virtud (artículo 7), evitan el pecado y, si lo cometen, recurren como el hijo pródigo [cf. Lc 15,11–31] a la misericordia de nuestro Padre del cielo (artículo 8). Así acceden a la perfección de la caridad.»

³⁵⁵ CEC 1742: «La gracia de Cristo no se opone de ninguna manera a nuestra libertad cuando ésta corresponde al sentido de la libertad y del bien que Dios ha puesto en el corazón del hombre. Al contrario, como lo atestigua la experiencia cristiana, especialmente en la oración, a medida que somos más dóciles a los impulsos de la gracia, se acrecientan nuestra íntima libertad y nuestra seguridad en las pruebas, como ante las presiones y coacciones del mundo exterior. Por el trabajo de la gracia, el Espíritu Santo nos educa en la libertad espiritual para hacer de nosotros colaboradores libres de su obra en la Iglesia y en el mundo.»

4. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL HOMBRE EN CRISTO

No sería completa (!), en sus rasgos básicos, la consideración del ser humano a la luz de Cristo (*antropología cristiana*), sin atender a su destino último dentro del proyecto divino, ni a cómo este destino –ya incoado– «afecta» a la constitución y existencia humanas. Sin la revelación de Dios en Cristo, esta verdad del hombre quedaría oscurecida.

4.1. La dimensión escatológica del hombre en la Sagrada Escritura

4.1.1. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL HOMBRE EN EL AT

«Con amor eterno te he compadecido, dice Yahvé tu Redentor.» (Is 54,8).
«No pueden los torrentes apagar el amor, ni los ríos pueden anegarlo.» (Ct 8,7)

El hombre bíblico entiende el mundo y a sí mismo más allá de lo meramente fenoménico. ¿Cuál es la razón fundamental de este modo de ver la realidad? *La relación con el Dios Fiel, Justo y Misericordioso que se le ha ido revelando en la historia*. Esta relación teológica va a ir abriendo los ojos de Israel hacia el futuro para descubrir, poco a poco y con esfuerzo, que la historia es vectorial y que él mismo –cada persona–, encierra en sí mismo una semilla de eternidad. Para entender las líneas fundamentales de este proceso es necesario atender a dos grandes pilares de la teología veterotestamentaria: la *Promesa divina* (4.1.1.1) y la luz que irradia sobre la vida y la muerte la *imagen que de Dios va teniendo el Pueblo* (4.1.1.2).

4.1.1.1. La promesa

El AT tiene un esbozo de respuesta a la cuestión sobre el sentido último de la humanidad y del mundo. Esta respuesta fue brotando de su relación con Yahveh. Desde ella, el pueblo de Israel aprendió progresivamente a leer teológicamente la historia y a vivir en la esperanza de su consumación escatológica.

Esta existencia teológica y esta esperanza de Israel se fundamentan en las *promesas de Dios*³⁵⁶: porque el tiempo está habitado por las promesas de Dios, la historia tiene argumento y la vida merece ser vivida. Por ello, aunque la historia pueda ser adversa, en cuanto que Dios es el garante de lo que promete³⁵⁷, en cuanto que Israel pertenece a Yahveh, cabe seguir luchando por vivir y esperar³⁵⁸. Y es que, a fin de cuentas:

³⁵⁶ Las promesas de Dios explican el devenir del pueblo de Israel: es un pueblo que camina de promesa en promesa. Estas promesas tienen varias características: a) remiten a un futuro que no es necesariamente la consecuencia lógica del presente y de sus posibilidades; b) las promesas, por el carácter inagotable de Yahveh, van más allá de cualquier cumplimiento histórico (por eso, toda realidad cumplida es provisional, remite a una esperanza todavía mayor); c) las promesas no conllevan ni pasividad ni creencia en un Destino ciego; al contrario, estimulan la actividad y la libertad del hombre. Cf. RAMLOT, M-L. y GUILLET, J., *Promesas*, VTB, pp. 731-735. En estas páginas aparecen numerosas referencias bíblicas que ilustran las afirmaciones precedentes.

³⁵⁷ Cf. Os 2,21-22; Jr 31,33-34; Ez 36,26-28; Is 54.

³⁵⁸ Ruiz de la Peña se pregunta sobre el porqué de la pervivencia de la actitud esperanzada de Israel en medio de una historia llena de reveses («¿Cómo [...] ha sobrevivido la actitud esperanzada a la casi constante experiencia de su contradicción, rubricada por frustraciones y dilaciones innumerables?»). Él mismo responde: «La promesa comprende, a más de sus objetivos históricos, materiales inmanentes, al mismo Dios que promete. Y Dios es el sostenedor de su palabra, el fiel, el veraz.»: RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La Pascua de la creación*, p. 53.

La promesa y el Dios de la promesa coinciden. Al término del secular proceso de desarrollo de la escatología bíblica, se constata que el objeto de la palabra promisorio de Dios no es un cierto número de bienes materiales o terrenos. Su elemento medular es la relación religiosa Dios-hombre; a ella se orientaba la alianza y ella es la que ha ido destacándose cada vez más nitidamente en el transcurso de las diferentes etapas de la esperanza bíblica.³⁵⁹

Sí, la relación amorosa con Yahveh sostiene la esperanza de Israel en un futuro mejor, enseña a vivir la vida integrando en ella una dimensión escatológica³⁶⁰.

4.1.1.2. La vida, la muerte, y la resurrección coram Deo

Ahora descendemos a la visión del AT sobre el final (el sentido, la salvación) del hombre concreto (ya no de la historia en general); un final con el que «la esperanza creyente habrá de ajustar cuentas»³⁶¹. Para hacer esto, debemos preguntarle a Israel, cómo entendía la vida (a), cómo leyó la muerte (b) y qué esperó (si esperó algo) tras la misma (c).

a. LA VIDA. El israelita ama la vida, entendida como plenitud existencial (más que como mera existencia)³⁶². Es para él, junto con la promesa, el bien supremo³⁶³, el gran don de Dios –el Viviente por antonomasia³⁶⁴– al hombre. Es, por ello, que el anhelo más humano es una vida que se prolonga sin término³⁶⁵. Para el AT, pues, la vida dice relación con Dios, como explica Ruiz de la Peña:

Así las cosas, se entiende que la noción de vida, lejos de ser religiosamente neutra o puramente fisicista, sea un concepto teológico que desborda los límites estrictamente biológicos. Ella es para Israel esa plenitud existencial [...] porque es Yahveh quien la otorga, la conserva y la prolonga, como presupuesto y parte integrante de la promesa y como comunicación de su propio ser viviente (Gén 2,7).³⁶⁶

Por eso, la mayor plenitud que se puede alcanzar en la vida es la comunión con Yahveh³⁶⁷. «Puede darse entonces la vida que es plenitud existencial incluso en medio de dificultades, penurias y sinsabores». ³⁶⁸ Por el contrario, sin comunión con Dios, la vida deja de serlo; desobedecer a Dios es gustar la muerte³⁶⁹.

b. LA MUERTE. Si la vida es el valor supremo, la muerte es el mal por excelencia³⁷⁰. Y esto no sólo porque priva de los bienes, sino, sobre todo, porque priva de la comunión con Yahveh³⁷¹.

³⁵⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 54.

³⁶⁰ «La esperanza de Israel es escatológica porque tiende no a una recuperación o reinstauración del pasado, sino a la gloriosa densidad de un futuro plenificador. El sueño de un retorno le está vedado a esta esperanza justamente por su realismo histórico; el camino de vuelta al pretérito se encuentra bloqueado por la crónica miseria del presente. Así que la única vía transitable es la que discurre hacia delante. *Por ella se ha internado el pueblo elegido, con la sola fianza de la palabra promisorio de Yavveh.*»: RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 55. El subrayado es mío.

³⁶¹ RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 57.

³⁶² Jb 3,30; Sal 36,10.

³⁶³ Jb 2,4; Qo 9,4.

³⁶⁴ Dt 5,26; Sal 42,4; 84,3; Jr 10,10...

³⁶⁵ Dt 5,16; 16,20; 30,19.21; Am 5,4.6.14; Ez 18,23.32...

³⁶⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 58.

³⁶⁷ Cf. Sal 63,4.

³⁶⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, pp. 58-59. Aquí se ejemplifica esta afirmación con numerosos salmos: 122; 84,11; 119; 51.

³⁶⁹ Cf. Gn 2,17.

³⁷⁰ Si 41,1; 14,12.16; Sb 17,20; Sal 88,7.13.

³⁷¹ Is 38,11.18-19; Sal 6,6; 30,10; 88,6.11-13, 115,17.

La muerte significa, pues, perder la vida auténtica (cifrada en la comunión con Yahveh), pero no la existencia, pues los muertos *sobreviven* aunque sea con una existencia debilitada, tenue, pues ellos «no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria»... en la muerte (en el *sheol*) «no hay actividades ni planes, ni ciencia ni sabiduría»³⁷².

Esta concepción primitiva fue evolucionando en la conciencia y reflexión del creyente bíblico, pues le planteaba grandes interrogantes sobre el Poder y la Justicia divinas (¿no llega el poder de Dios más que hasta el Abismo?, ¿cómo retribuye Yahveh el bien y el mal del hombre?, la comunión vital y amorosa con Dios ¿no demanda eternidad?). Es decir, en el AT se inicia –debido a la experiencia de Dios– un proceso evolutivo en la comprensión de la muerte que culminará en el NT.

c. TRAS LA MUERTE. Una larga historia de «sufriente» reflexión³⁷³, *coram Deo*, irá llevando a la conciencia creyente de Israel desde las primeras creencias vinculadas al *sheol*, en los albores del AT, hasta la incipiente esperanza en la *resurrección* de la carne (1-2 Macabeos) y la creencia en la inmortalidad del alma (Sabiduría), ya a las puertas del NT³⁷⁴. A esta esperanza y a esta creencia llevará la fe en Dios, la experiencia de comunión con Él, y *no al revés*³⁷⁵. Por ser Dios quien es, es necesario afirmar que su Poder (¡su Amor!) es más fuerte que el de la muerte, y que su Justicia debe ejecutarse más allá de esta vida (pues en esta historia el «saldo divino» es a primera vista negativo: ¡los fieles a Yahveh mueren ignominiosamente!)³⁷⁶. Sirvan de conclusión y transición estas palabras de Ruiz de la Peña:

A la postre, esperamos no algo, sino Alguien; al Absoluto personal, consustancial con Dios, pero también con nosotros; eterno, pero temporalizado; espiritual, pero encarnado. Lo que el Antiguo Testamento presagiara oscuramente, a saber, que sólo puede ser última la primera palabra, se formula en el libro que cierra la revelación de forma lapidaria: el Verbo, alfa y principio, es omega y fin. Él es, en verdad, nuestra esperanza y nuestro éschaton.³⁷⁷

4.1.2. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL HOMBRE EN EL NT

«Para la fe cristiana, Jesucristo es el futuro del hombre.»³⁷⁸

El Nuevo Testamento recoge la conciencia y confesión de la Iglesia de que con el acontecimiento Jesucristo, con el evento de su muerte y resurrección, se ha inaugurado, ya en este mundo, el mundo nuevo.³⁷⁹

³⁷² Qo 9, 5.10.

³⁷³ Para todo esta evolución, en la que aquí no podemos entrar, cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 57-87. En estas páginas se expresa con claridad cómo Israel va pasando por diferentes estadios, a base de purificar en el crisol de la historia sus creencias y teorías teológicas (sobre todo el clásico *esquema retributivo*) –cf. *Job, Eclesiastés, Salmos 16, 49, 73, Sabiduría*–, hasta la creencia en la resurrección en la época de los Macabeos.

³⁷⁴ «Sólo a las puertas del Nuevo Testamento, en efecto, se comenzará a hacer luz sobre el sentido de la muerte y la suerte final de los muertos»: RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 57.

³⁷⁵ Cf. GELABERT, M., *Creo en la resurrección*, p. 43.

³⁷⁶ «En el Antiguo Testamento la resurrección de los justos no aparece como proyección del deseo del hombre de vivir, sino como respuesta de Dios a la fidelidad del hombre. El Amor de Dios triunfa sobre todos los obstáculos y dificultades. Se manifiesta incluso más fuerte que la muerte. Con la revelación que Jesús nos hace de Dios, este Amor aparece en todo su poder, esplendor y belleza.»: GELABERT, *Creo en...*, pp. 45-46.

³⁷⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 119.

³⁷⁸ PANNENBERG, W., *La resurrección de Jesús y el hombre nuevo*, p. 182, en LOHFINK – SCHNACKENBURG – VÖTGLE – PANNENBERG, *Pascua y el hombre nuevo*, Santander, Sal Terrae, 1983, 206 pp.

Se pueden consultar a este respecto, por ejemplo, Hch 10,34-43; Rom 8,33; Ef 1,14. Los tres pasajes reflejan esta convicción: *Cristo es la meta del hombre, el centro del cosmos y de la historia; Él es la Vida Verdadera, la Vida Eterna, para el individuo y para las naciones*³⁸⁰. De ahí, que desde Cristo, el creyente ya no espera algo, sino que espera a *Alguien*³⁸¹, y lo espera con ansia, no con temor; lo espera como la realización plena de la Buena y Salvífica Nueva que ha sido toda su vida³⁸² y que ya ha empezado a pregonar en la Iglesia, su Cuerpo³⁸³. Por eso «el Espíritu y la Novia dicen “¡Ven!”»³⁸⁴, y la Iglesia exclama: «¡Maranathá!»³⁸⁵.

Desde entonces, historia (a), muerte (b) y futuro (c), de cada hombre y de la humanidad entera, han quedado polarizadas por Jesucristo y su Pascua. ¿De qué modo?

a. HISTORIA. Comentando la entrega del Espíritu en San Juan (Jn 19,30; 20,22), Scola explica:

Desde el sepulcro de Jesús la historia experimenta un cambio de sentido y cada instante de tiempo recibe la forma de la irreplicable muerte y resurrección del Señor. Ahora bien, este cumplimiento en Cristo, el eschaton, tiene como condición de posibilidad el misterio de la Trinidad. Cuando el amor del Padre exalta al Hijo a su derecha, la gloria del Resucitado hace accesible a la humanidad de modo pleno la gloria Dei, que se halla contenida desde siempre, aunque velada, en la belleza misteriosa del ser. El Espíritu que Jesús crucificado ha entregado en la Cruz (cfr. Jn 19,30) y que una vez resucitado infunde sobre sus discípulos (Jn 20,22), hace posible que cada hombre pueda participar, desde el primer momento, en la vida misma de Dios, en el amor entre el Padre y el Hijo. Del mismo modo que el mundo creado ha tenido origen en el seno del amor trinitario, su destino consiste en volver a este amor fontal en que se halla su cumplimiento.³⁸⁶

Así, Cristo Resucitado ha revelado el más hondo sentido de la historia: su sentido trinitario.

b) MUERTE. Desde que Cristo ha resucitado, también nuestra muerte ha adquirido nuevo sentido³⁸⁷:

³⁷⁹ «Este [el misterio pascual de Cristo] es el verdadero eschaton que abre el eón definitivo, la realidad última y absoluta, porque en este acontecimiento se ha pronunciado ya el «juicio» sobre la humanidad y sobre el mundo.» SCOLA A. – MARENGO, G. – PRADES J., *Antropología teológica*, p. 392.

³⁸⁰ «No tiene sentido considerar las “cosas últimas” si no es desde la perspectiva de “lo último” o, mejor todavía, de Jesús como “el último”, después del cual no podemos esperar a otro (cf. Mt 11,3; 1 Cor 15,45). En Jesús está la salvación y la plenitud de los hombres porque en él recibe el mundo y la historia su sentido y orientación definitivos. Jesús es el acontecimiento escatológico, a la luz del cual se han de considerar todos los contenidos de la esperanza cristiana.» LADARIA, L. F., *Introducción a la antropología teológica*, p. 168.

³⁸¹ «La esperanza cristiana no tiene otro objeto que Dios mismo, el futuro absoluto y definitivo del hombre. La escatología cristiana no tiene por tanto como objeto ningún futuro intramundano, ningún acontecimiento que se coloque simplemente en el marco de la historia. Sólo Dios revelado en Cristo es el contenido de la escatología y aun de cada una de las cosas últimas que nos esperan.» LADARIA, *Introducción...*, p. 168.

³⁸² Cf. LADARIA, *Introducción...*, p. 169.

³⁸³ Cf. Ap 21,1ss; Rm 6; Col 1. Por eso, «hasta que no llegue ese encuentro definitivo, el cristiano participa de la experiencia de la Iglesia como anticipo efectivo del mundo venidero, de la *communio sanctorum* posible ya en esta tierra y que será definitiva en la patria. Mediante los sacramentos comienza la existencia “en Cristo”, la identificación con Él. [...] En la Iglesia, lugar vivo y vivificante, generada por los sacramentos [sobre todo Bautismo y Eucaristía], por la escucha de la Palabra y por los dones y carismas del Espíritu, se nos concede experimentar, al menos en germen, la plenitud de la vida nueva y eterna.» SCOLA – MARENGO – PRADES, *Antropología...*, p. 394.

³⁸⁴ Ap 22,17.

³⁸⁵ Ap 22,20; 1 Co 16,22. Cf. Rm 13,12; St 5,8; 1 P 4,7.

³⁸⁶ SCOLA – MARENGO – PRADES, *Antropología...*, p. 393.

³⁸⁷ «La concepción antropológica característicamente cristiana ofrece una concreta manera de entender el sentido de la muerte.» COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *Algunas cuestiones actuales de escatología*

Si Cristo ha resucitado podemos tener certeza de que también la vida donada al hombre en su cuerpo mortal está destinada a un cumplimiento definitivo. Podemos así entender la muerte como un nacimiento (dies natalis) que abre la posesión de Dios y satisface las exigencias creaturales, en la esperanza suprema de la resurrección de los cuerpos (cfr. I Co 14,35ss.). La muerte del individuo, gracias a la victoria del Resucitado, no es ya un «puro perecer» sino un verdadero nacimiento en el abrazo eterno del Padre (cfr. Lc 23,43). Nuestra muerte conserva el aspecto de muerte, el carácter trágico que puede suscitar rebelión y, sin embargo, bajo esta apariencia se esconde ya la verdadera vida.³⁸⁸

Desde que Cristo ha resucitado, la muerte, por tanto, ha perdido su aguijón (cf. I Co 15, 54-56). No es lo mismo, pues, saber de Cristo o no para la existencia del hombre (una existencia siempre marcada por la muerte³⁸⁹).

c. FUTURO. La Resurrección de Cristo *afecta*, además, a nuestra existencia y porvenir³⁹⁰:

«Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los que duermen» (I Cor 15,20). Este modo de hablar implica que el hecho de la resurrección de Cristo no es algo cerrado en sí mismo, sino que ha de extenderse alguna vez a los que son de Cristo.³⁹¹

¿De qué modo se extiende su Resurrección en la nuestra? La Comisión Teológica Internacional (CTI), explica que la Resurrección de Cristo es *ejemplar* y *causa* de la nuestra, incoada en el bautismo y llevada a plenitud tras la muerte. Será *plena comunión* con Cristo y los hermanos:

Al ser nuestra resurrección futura «la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres», se entiende bien que la resurrección del Señor es ejemplar de nuestra resurrección. La resurrección de Cristo es también la causa de nuestra resurrección futura [cf. I Co 15,21]. Por el nacimiento bautismal de la Iglesia y del Espíritu Santo resucitamos sacramentalmente en Cristo resucitado (cf. Col 2,12). La resurrección de los que son de Cristo debe considerarse como la culminación del misterio ya comenzado en el bautismo. Por ello se presenta como la comunión suprema con Cristo y con los hermanos y también con el más alto objeto de esperanza [...]. Por tanto, la resurrección final gloriosa será la comunión perfectísima, también corporal, entre los que son de Cristo, ya resucitados y el Señor glorioso.³⁹²

Y concluye:

De todas estas cosas aparece que la resurrección del Señor es como el espacio de nuestra futura resurrección gloriosa y que nuestra misma resurrección futura ha de interpretarse como un acontecimiento eclesial.³⁹³

Ratzinger expresó esto mismo, insertándolo en el dinamismo del amor, con estas palabras:

El amor funda la inmortalidad. La inmortalidad nace del amor. Esto significa que quien ha amado a todos, ha fundado para todos la inmortalidad. Éste es el sentido de la expresión bíblica que afirma que su resurrección es nuestra vida. Así comprenderemos la argumentación de Pablo [...] en su primera carta a los corintios: si él resucitó, también nosotros, porque el amor es más fuerte que la muerte; si él no resucitó, tampoco nosotros, porque entonces la muerte es la que tiene la última palabra (cf. I Cor 15,16s). Se trata de una

(1990), en *Documentos 1969-1996*, p. 479. Las páginas 479-483 dan contenido a esta afirmación, apoyándose en 2 Co 5,4; Rm 6,23; Jn 11,35; Mc 14,36; Hb 2,14; Flp 1,23...

³⁸⁸ SCOLA – MARENGO – PRADES, *Antropología...*, pp. 393-394.

³⁸⁹ Una reflexión creyente y sapiencial sobre la muerte, en cuanto fenómeno humano irrenunciable, puede encontrarse en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Sobre la muerte*, Salamanca, Sígueme, 2002, 173 pp.

³⁹⁰ Cf. CTI, *Algunas cuestiones...*, pp. 461-465.

³⁹¹ CTI, *Algunas cuestiones...*, p. 461. El subrayado es mío.

³⁹² CTI, *Algunas cuestiones...*, pp. 461-462.

³⁹³ CTI, *Algunas cuestiones...*, p. 462. El subrayado es mío.

afirmación central; por eso vamos a expresarla con otras palabras. Una de dos, el amor es más fuerte que la muerte o no lo es. Si en él el amor ha superado a la muerte, ha sido como amor para los demás. Esto indica que nuestro amor individual y propio no puede vencer a la muerte; tomado en sí mismo es sólo un grito irrealizable. Es decir, sólo el amor unido al poder divino de la vida y del amor puede fundar nuestra inmortalidad.³⁹⁴

* * *

Recapitulemos. La Sagrada Escritura, de modo latente en el Antiguo Testamento y de modo patente en el Nuevo³⁹⁵, revela el sentido profundo de la historia y del tiempo, en los que la humanidad está inserta. Este sentido es el Amor trinitario de Dios –un Amor más fuerte que la muerte– que atraviesa la existencia y la sostiene, redimensionándola. Esto es perceptible para el hombre por la fe, sobre todo por la fe cristológica. Así, con los ojos de la fe puesto en el Misterio Pascual de Cristo, el hombre descubre este elemento fundamental de la historia y la dimensión escatológica de su propia naturaleza y vocación. Descubre que no es un ser-para-la-muerte, sino para la Vida, una Vida nueva y eterna, plena. Esta certeza le permite vivir su existencia terrena como un peregrino esperanzado, o, lo que es lo mismo, en su justa dimensión, cabalmente.

4.2. La dimensión escatológica del hombre en la Tradición

Los distintos aspectos escatológicos [de la patristica] hunden sus raíces comunes en el corazón del mensaje y de la fe neotestamentarios: la redención del hombre por obra de Jesucristo, encarnado, muerto y resucitado.³⁹⁶

Sea esta afirmación del prof. Filoramo la idea raíz de este apartado. En efecto, el Misterio Pascual de Cristo es el «lugar» desde el que los Padres articulan su pensamiento sobre las cosas últimas y sobre cómo éstas tienen relación con el hombre y la historia³⁹⁷.

Los Padres vieron con claridad, por ejemplo, como la muerte y resurrección de Cristo era el acontecimiento que marcaba definitivamente el *tiempo*³⁹⁸, entendido ahora como «una criatura sometida al plan divino, destinado a la culminación final y al mismo tiempo camino por el cual se van desarrollando las etapas del proceso de la salvación, *telos* al que mirar ya que con su disolución habrá de celebrarse el triunfo de las esperanzas escatológicas».³⁹⁹

Pero no sólo el tiempo (¡ahora con sentido y dentro del cual se puede ser libre!). El Misterio Pascual de Cristo lleva consigo una consecuencia directa sobre la existencia

³⁹⁴ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, pp. 267-268.

³⁹⁵ Cf. CEC 129.

³⁹⁶ FILORAMO, G., *Escatología*, en DPAC, I, p. 733.

³⁹⁷ En este apartado no vamos a entrar en las múltiples derivaciones y divergencias que se encuentran en las distintas explicaciones patristicas de las realidades últimas. Bastará con señalar, brevemente, las líneas unitarias y su vinculación con nuestro tema. Para este apartado seguimos, sobre todo, la voz *Escatología* de FILORAMO, G., en DPAC, I, pp. 733-737.

³⁹⁸ «Para el cristiano de las primeras generaciones que mira con confianza hacia la segunda parusía se constituye una tensión fundamental entre el “ya” y el “todavía no”, en cuyo tronco están destinadas a insertarse las diversas creencias escatológicas. De este modo se ponen además las premisas para acabar con una concepción cíclica del tiempo como la griega, en la que se apoyaba la concepción metafísica del Ser. *Circuitus illi jam explosi sunt*, exclamará san Agustín para expresar una conciencia más general del conflicto existente [...]»: FILORAMO, *Escatología...*, p. 733.

³⁹⁹ FILORAMO, *Escatología...*, p. 734.

humana y su destino que los Padres supieron desarrollar y defender en medio de una cultura a la que esta idea repugnaba: es la *resurrección de la carne*⁴⁰⁰, «quizás el punto de mayor fricción entre las creencias escatológicas cristianas y paganas»⁴⁰¹, y que los Padres se esforzaron en defender a toda costa⁴⁰²:

No se trataba simplemente, como recuerdan repetidamente los padres, de defender el cuerpo en cuanto creación divina, sino más bien de modelar las ideas antropológicas sobre el tronco de una nueva antropología apta para defender la complejidad de la persona humana.⁴⁰³

¿Qué significa esto? La persona, su cuerpo, su dignidad, su valor, la responsabilidad ante la propia vida... son dimensiones antropológicas que quedan redimensionadas y revalorizadas ante el hecho de que vamos a resucitar, en cuerpo y alma, y vamos a confrontarnos con el Juicio amoroso y transformante de Cristo Jesús, el verdadero hombre.

Gregorio de Nisa expresa con luminosidad lo dicho hasta ahora en su primer sermón sobre la Resurrección de Cristo:

[Con la Resurrección] Ha comenzado el reino de la vida y se ha disuelto el imperio de la muerte. Han aparecido otro nacimiento, otra vida, otro modo de vivir, la transformación de nuestra misma naturaleza. [...] Éste es el día [el día de la Resurrección] en que actuó el Señor, día totalmente distinto de aquellos otros establecidos desde el comienzo de los siglos y que son medidos por el paso del tiempo. Este día es el principio de una nueva creación, porque, como dice el profeta, en este día Dios ha creado un cielo nuevo y un tierra nueva. [...] En este día es creado el verdadero hombre, aquel que fue hecho a imagen y semejanza de Dios. [...] Pero [...] lo más importante de este día es que él destruyó el dolor de la muerte y dio a luz el primogénito de entre los muertos [...]. ¡Oh mensaje lleno de felicidad y de hermosura!⁴⁰⁴

Y junto a la resurrección de la carne, *la vida eterna*, verdadera vocación del hombre, que lo reviste de dignidad y sentido, y que colma de densidad y responsabilidad cada acto de su vida. ¿Cómo entienden la vida eterna los Padres? Resumiendo forzosamente puede apuntarse⁴⁰⁵ que la entienden como una sociedad fraterna y comunal, en la que se da la visión de Dios... en Cristo⁴⁰⁶. Para ella estamos hechos.

Queda sólo hacer un breve apunte de la comprensión patrística de la *muerte*⁴⁰⁷, sin entrar en la controversia sobre el estado intermedio y el juicio particular. Lo que ha sido pacíficamente asumido y enseñado es que la muerte es el término de nuestro peregrinar en esta vida, también en lo que toca a la facultad electiva del hombre en orden a su fin último. Y, junto a esto, la convicción de que la muerte es paso que une a Cristo, nacimien-

⁴⁰⁰ Para una explicación del significado de esta expresión en la Iglesia de los tres primeros siglos puede consultarse: RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Herder, 1984 (2ª ed), 230 pp., pp. 161-165. Una síntesis de la doctrina patrística sobre la *resurrección de los muertos*, en RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, pp. 158-165.

⁴⁰¹ FILORAMO, *Escatología...*, p. 734.

⁴⁰² «En la época patrística, la oposición será tan violenta y persistente que los escritores cristianos habrán de multiplicar sus esfuerzos en defensa de este artículo de fe [...]»: RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, p. 158.

⁴⁰³ FILORAMO, *Escatología...*, p. 734.

⁴⁰⁴ SAN GREGORIO DE NISA, *Sermón 1 sobre la resurrección de Cristo*: PG 46, 603-606. 626-627, tomado de LH II, pp. 702-703. El subrayado largo es mío; el corto es del original citado.

⁴⁰⁵ Sigo aquí a RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, pp. 206-208.

⁴⁰⁶ El P. De Lubac dedica el capítulo IV de su conocida obra *Catolicismo* a la comprensión patrística de la *Vida Eterna*, con abundante material sabiamente articulado. Cita bibliográfica completa: DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid, Encuentro, pp. 81-95.

⁴⁰⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, pp. 254-258.

to a la verdadera vida en la unión estrecha con Él. De esta segura creencia es testigo privilegiado San Ignacio de Antioquía:

*Prefiero morir en Cristo Jesús que reinar en los confines de la tierra. Todo mi deseo y mi voluntad están puestos en aquel que por nosotros murió y resucitó. Se acerca ya el momento de mi nacimiento a la vida nueva. Por favor, hermanos, no me privéis de esta vida [...], entonces seré hombre en pleno sentido. Permitid que imite la pasión de mi Dios. El que tenga a Dios en sí entenderá lo que quiero decir y se compadecerá de mí, sabiendo cuál es el deseo que me apremia.*⁴⁰⁸

4.3. La dimensión escatológica del hombre en el Magisterio vivo

4.3.1. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL HOMBRE EN EL VATICANO II

En este apartado buscamos resaltar el núcleo del mensaje conciliar sobre la dimensión escatológica del hombre. Esta búsqueda nos lleva de nuevo a la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, de la que nos interesa sobre todo, el modo de exponer el tema.

Así, tras analizar distintas dimensiones de la condición humana, la GS (en su número 18) hace la siguiente constatación sobre la experiencia humana de la muerte y sobre su virtualidad «reveladora» del misterio humano:

Ante la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su culmen. El hombre no sólo es atormentado por el dolor y la progresiva disolución de su cuerpo, sino también, y aún más, por el temor de la extinción perpetua. [...] La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia, se rebela contra la muerte.

Frente al *factum* de la muerte y el deseo de vida sin fin del hombre, sigue el Concilio, todo esfuerzo humano topa con sus infranqueables límites:

Todos los esfuerzos de la técnica, aunque muy útiles, no pueden calmar esta ansiedad del hombre; la prolongación de la longevidad biológica no puede satisfacer ese deseo de vida ulterior que ineluctablemente está arraigado en su corazón.

Por esto, la Iglesia ha recibido la misión de dar una palabra, una luz que no viene de ella, sino que le ha sido entregada como don y tarea⁴⁰⁹. Ésta es, en síntesis, la que sigue:

Mientras toda imaginación fracasa ante la muerte, la Iglesia, sin embargo, aleccionada por la Revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz más allá de los límites de la miseria terrestre. La fe cristiana enseña que la muerte corporal, de la cual el hombre se habría liberado si no hubiera pecado, será vencida cuando el Salvador, omnipotente y misericordioso, restituya al hombre la salvación, perdida por su culpa. Pues Dios llamó y llama al hombre para que se adhiera a Él con toda su naturaleza, en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina. Cristo resucitado a la vida ha conseguido esta victoria, liberando con su muerte al hombre de la muerte.

En este número de la GS encontramos ya, en apretado resumen, el gran mensaje conciliar sobre el hombre y su destino último⁴¹⁰: La significación antropológica de la muerte, nuestra vocación a una Vida que no acaba y la gesta escatológica de Cristo, que ha vencido la muerte y la ha cambiado de «signo», por amor al ser humano. Son verdades

⁴⁰⁸ S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos*, 6, 1-2, tomada de la LH, t. III, p. 272. El subrayado es mío.

⁴⁰⁹ El papel de la Iglesia no es sólo anunciar esta Buena Nueva, Ella también la «realiza» («operans»): Cf. GS 45 y 18b.

⁴¹⁰ Así lo explicaba el entonces cardenal Wojtyła al comentar GS 18: «Estas verdades encierran todo cuanto, según la revelación, constituye la realidad de la vida eterna a la que el hombre está llamado.»: WOJTYŁA, K., *La renovación en sus fuentes*, p. 144.

de fe fundamentales y «tradicionales». El mérito del Concilio ha sido volver a presentarlas al mundo, con vigor y *parresía*, mostrando su honda significancia antropológica y existencial⁴¹¹, en estrecha vinculación con la Cristología⁴¹². En esta línea merecer recordarse nuevamente el denso número 22 de la misma constitución conciliar:

Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. Así pues, no es nada extraño que las verdades ya indicadas encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación.

Y concretando esta afirmación al tema que ocupa nuestro apartado, concluye:

Así, pues, por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera de su Evangelio nos abrumba. Cristo resucitó, destruyendo la muerte con su muerte, y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba! ¡Padre!

Esto no ha ocurrido al margen de la historia o «en abstracto», por así decir. Por eso el Concilio, en GS 22, inserta, entre la afirmación inicial y la conclusión antropológica-existencial, el acontecimiento histórico de la Encarnación y del Misterio Pascual de Jesucristo, confesado siempre en relación con la vida del ser humano⁴¹³:

El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En Él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. [...] Cordero inocente, por su sangre libremente derramada, mereció para nosotros la vida, y en Él Dios nos reconcilió consigo y entre nosotros y nos arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado, de modo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gál 2,20). Padeciendo por nosotros no sólo nos dio ejemplo para que sigamos sus huellas, sino que también instauró el camino con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren un sentido nuevo.

Y así, aunque se trata de este tema en otros lugares del Concilio⁴¹⁴, con distintas concreciones y derivaciones⁴¹⁵, podemos ver en estos dos números de la GS la síntesis que buscábamos.

⁴¹¹ Juan Pablo II lo ha expresado con mucha claridad en su último libro: «La antropología del Concilio tiene un carácter netamente dinámico, habla del hombre a la luz de su vocación y lo hace de manera existencial. [...] Este enfoque del misterio central del cristianismo responde de modo más directo a los retos del pensamiento contemporáneo, que acentúa más lo existencial. En él campea la cuestión sobre el sentido de la existencia humana y, especialmente, del dolor y de la muerte. Precisamente en esta perspectiva el Evangelio se muestra como la mayor de las profecías. La profecía sobre el hombre. Al margen del Evangelio, el hombre se queda en un dramático interrogante sin respuesta. Porque la respuesta apropiada a la pregunta sobre el hombre es Cristo, el *Redemptor hominis*.»: *Memoria e identidad*, pp. 142-143.

⁴¹² El cardenal Wojtyła afirma lo siguiente al comentar la escatología del Vaticano II: «La escatología cristiana es cristocéntrica.»: *La renovación...*, p. 145.

⁴¹³ En el comentario ya citado al Vaticano II, Wojtyła afirma: «*La escatología del hombre aparece en la doctrina [sic] del Vaticano II como consecuencia de la redención, como fruto del misterio pascual de Cristo, que obra en el hombre...*»: *La renovación...*, p. 145. El subrayado es original.

⁴¹⁴ Cf. GS 38a, 39, 45b; el capítulo VII de la LG; AGD 9a, 13b; DV 4a; LG 5b, 7e; UR 21b; SC 102a, AA 4d.

⁴¹⁵ Así lo expresaba, por ejemplo, K. Wojtyła: «En el conjunto de las enseñanzas del Vaticano II podemos hallar todo cuanto definimos como “escatología del hombre” y que en la tradición, por ejemplo, en la catequética y homilética, solía llamarse “los novísimos”.»: *La renovación...*, p. 146.

4.3.2. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL HOMBRE EN EL CATECISMO

El Catecismo aborda de modo amplio y sistemático las cuestiones de escatología en la explicación detallada de la Profesión de fe (*Primera parte, Segunda sección*): tanto al abordar los artículos cristológicos⁴¹⁶ como al desarrollar los dos últimos artículos del Credo⁴¹⁷. No cabe en un trabajo como éste resumir toda la reflexión del CEC sobre el tema⁴¹⁸, pero sí espigar los datos en los que se subraya el papel de Cristo a la hora de considerar la dimensión futura del hombre. Hacerlo será como un resumen de todo el capítulo, debido a la naturaleza «tradicional»⁴¹⁹ y al carácter complexivo del mismo Catecismo. Pasemos a ello.

El primer dato, ya señalado repetidas veces, es que la Resurrección de Jesús, «la verdad culminante de nuestra fe en Cristo»⁴²⁰ –acontecimiento «real»⁴²¹, «histórico»⁴²², «trascendente»⁴²³, obra de la Santísima Trinidad⁴²⁴ –, afecta a nuestra existencia humana de un doble modo: conlleva una liberación del pecado y posibilita el acceso a una nueva vida, cifrada en la *filiación divina*⁴²⁵.

El segundo, muy unido al primero, es que la Resurrección de Cristo «es principio y fuente de *nuestra resurrección futura*»⁴²⁶. En la espera de ésta, «Cristo resucitado vive en el corazón de sus fieles»⁴²⁷. Por ella, como se ha dicho, se nos ha abierto el camino a la Casa del Padre⁴²⁸. Puede afirmarse así que, gracias a la Resurrección de Cristo, puede consumarse la verdadera y plena vocación humana⁴²⁹, y que ella, además, da sentido a la precariedad que se experimenta mientras se «peregrina» en este mundo. En efecto, sin negar la bondad de lo creado, la actitud vital más coherente con nuestra verdadera vocación y con la economía salvífica, es vivir esta vida en «esperanza y vigilia»⁴³⁰, como peregrinos que aguardan llegar a su verdadera Patria.⁴³¹ La resurrección permite conjugar esta actitud con la esperanza, sin fatalismos ni alienaciones.

⁴¹⁶ Artículo 5 («Jesucristo descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos», sobre todo el párrafo 2, nn. 638-658), artículo 6 («Jesucristo subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre Todopoderoso», nn. 659-667) y artículo 7 («Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos», nn. 668-682).

⁴¹⁷ Artículo 11 («Creo en la resurrección de la carne», nn. 988-1019) y artículo 12 («Creo en la vida eterna», nn. 1020-1060).

⁴¹⁸ Para tal fin, pueden consultarse las síntesis del Cardenal Christoph Schönborn en su libro *Fundamentos de nuestra fe* (citado en la bibliografía), en concreto los capítulos 29, 30, 46-51.

⁴¹⁹ En el sentido de ser un compendio de la *Tradición* de la Iglesia que se nutre de sus mejores fuentes.

⁴²⁰ CEC 638.

⁴²¹ CEC 639.

⁴²² CEC 643.

⁴²³ CEC 647.

⁴²⁴ CEC 648-650.

⁴²⁵ Cf. CEC 654.

⁴²⁶ CEC 655. Cf. CEC 988ss.

⁴²⁷ CEC 655. Cf. n. 665.

⁴²⁸ Cf. CEC 661.

⁴²⁹ Cf. también CEC 1024: «El cielo es el fin último y la realización última de las aspiraciones más profundas del hombre, el estado supremo y definitivo de dicha».

⁴³⁰ Cf. CEC 672. Cf. también JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* (TMA), 46: «Es esta *dimensión escatológica*, los creyentes serán llamados a redescubrir la virtud teologal de *la esperanza* [...]. La actitud fundamental de la esperanza, de una parte, mueve al cristiano a no perder de vista la meta final que da sentido y valor a su entera existencia y, de otra, le ofrece motivaciones sólidas y profundas para el esfuerzo cotidiano en la transformación de la realidad para hacerla conforme al proyecto de Dios.»

⁴³¹ Cf. CEC 671-672. Cf. también TMA 49: «Toda la vida cristiana es como una gran *peregrinación hacia la casa del Padre*, del cual se descubre cada día su amor incondicionado por toda criatura humana, y en particular por el «hijo pródigo».»

El tercer dato surge al considerar el Juicio que seguirá a la Venida gloriosa de Cristo al final de los tiempos. Esta verdad de fe tiene una honda repercusión antropológica, pues encierra un imperativo a vivir esta vida presente con toda plenitud y responsabilidad, poniendo en juego, sin pusilanimidad y en la lógica del amor evangélico⁴³², todos los dones recibidos⁴³³.

Un cuarto dato es que no sólo resucitaremos con Cristo –como se ha señalado–, sino que también, en cierto modo, «nosotros ya hemos resucitado con Cristo»⁴³⁴. ¿En qué se concreta esta certeza? Conlleva una participación real en la vida celestial –pero «escondida»– de Cristo resucitado⁴³⁵; una *pertenencia* al Cuerpo de Cristo⁴³⁶; la *dignidad* de ser en Cristo⁴³⁷; y «la exigencia del respeto hacia el propio cuerpo, y también hacia el ajeno, particularmente cuando sufre»⁴³⁸.

La quinta consideración «cristo-antropológica» apunta a la nueva luz que proyecta la resurrección de Cristo sobre la muerte del hombre. El CEC explica en tres afirmaciones cómo entender, en general, la muerte desde la fe, y concreta luego el sentido de la muerte cristiana. Estas tres afirmaciones son: la muerte es el final de la vida terrena⁴³⁹; la muerte es consecuencia del pecado⁴⁴⁰; la muerte fue transformada por Cristo⁴⁴¹. ¿Cómo afecta esto al modo de vivir la muerte? El CEC sigue detallando que «gracias a Cristo, la muerte cristiana tiene un sentido positivo», pues perfecciona nuestra incorporación a Él que comenzó con el Bautismo⁴⁴², es decir: «el cristiano que une su propia muerte a la de Jesús ve la muerte como una ida hacia Él y la entrada en la vida eterna»⁴⁴³. Ésta será, por fin, la plena realización de la verdadera vocación del hombre. Entonces Cristo acabará de revelar el hombre al hombre (cf. GS 22), plenamente:

Vivir en el cielo es «estar con Cristo». Los elegidos viven «en Él», aún más, tienen allí, o mejor, encuentran allí su verdadera identidad, su propio nombre: “Pues la vida es estar con Cristo; donde está Cristo, allí está la vida, allí está el Reino [S. Ambrosio]”.⁴⁴⁴

⁴³² El CEC (1022) recoge, a este respecto, la significativa sentencia de San Juan de la Cruz: «A la tarde te examinarán en el amor» [*Dichos*, 64].

⁴³³ Cf. CEC 678-682. 1013-1014. 1021-1022.

⁴³⁴ CEC 1002-1004.

⁴³⁵ Cf. CEC 1003.

⁴³⁶ Cf. CEC 1003.

⁴³⁷ Cf. CEC 1004.

⁴³⁸ CEC 1004.

⁴³⁹ Cf. CEC 1007.

⁴⁴⁰ Cf. CEC 1008.

⁴⁴¹ Cf. CEC 1009.

⁴⁴² Cf. CEC 1010.

⁴⁴³ CEC 1020.

⁴⁴⁴ CEC 1025. El *subrayado* es mío.

TRANSICIÓN

Hemos repasado hasta ahora la dimensión cristológica de los principales temas de la antropología teológica. Pero salta a la vista que, por la misma naturaleza de la fe cristiana, la dimensión cristológica no es la única que entra en juego a la hora de comprender teológicamente al ser humano. En efecto, Dios es Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y toda la Trinidad está implicada en el acto creador del hombre, y en la consiguiente historia de salvación. De ahí que pueda afirmarse que la *antropología teológica* es, propiamente, una *antropología trinitaria*⁴⁴⁵. Surge entonces la pregunta: dentro del amplio marco de la antropología teológica, ¿qué lugar ocupa la dimensión cristológica? Más aún, ¿cómo se articula esta dimensión cristológica con las otras dimensiones?

Como veremos en el capítulo siguiente (último del presente trabajo), la respuesta no es diferente de la que explique el lugar de Cristo en la economía salvífica. Y ese lugar es el *centro*⁴⁴⁶.

Para llegar a esa respuesta vamos a apoyarnos en un testimonio singular: el pensamiento de un cristiano que ha situado en el centro de su reflexión y acción pastoral a Cristo, el Redentor del hombre. Lo ha hecho desarrollando una fecunda antropología cristocéntrica, y por ello, teocéntrica. Al hacerlo ha sabido conjugar, además, con especial elocuencia, el multiseccular pensamiento cristiano (que es fundamentalmente teocéntrico) con la sensibilidad y necesidades del hombre de hoy (fundamentalmente antropocéntricos –y de corte existencial–). Este cristiano es Juan Pablo II, de feliz memoria.

El siguiente capítulo, pues, trata de explicitar el lugar central que ocupa Cristo a la hora de entender cristianamente al hombre, en el Magisterio de Juan Pablo II⁴⁴⁷. Se busca además mostrar cómo esta centralidad cristológica, cómo este cristocentrismo antropológico, está en plena armonía con la centralidad del misterio trinitario y con el antropocentrismo contemporáneo.

⁴⁴⁵ «El adjetivo “teológica” [referido a “antropología”] nos señala cuál es este punto de vista: se trata de lo que el hombre es en su relación con el Dios uno y trino revelado en Cristo.»: LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, p. 9.

⁴⁴⁶ Cf. BOTELLA CUBELLS, Vicente, *Dios escribe y se escribe con trazo humano. Esbozo de Cristología fundamental*, Madrid-Salamanca, Edicep-San Esteban, 2002, pp. 188-219. Cf. nota 226, p. 35.

⁴⁴⁷ Vamos a fijarnos solamente en su etapa como Pontífice, aunque esta temática puede rastrearse desde mucho antes, como una de las claves de su pensamiento y ministerio. Sobre su *etapa previa* a 1978, puede consultarse: a) *De su propia mano*: WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid, Razón y Fe, 1969; ID., *Persona y acción*, Madrid, BAC, 1982; ID., *La evangelización y el hombre interior*, en ST XI/1 (1979) 39-57; ID., *La renovación en sus fuentes* (cf. bibliografía); ID., *Signo de contradicción* (cf. bibliografía); ID., *La fe de la Iglesia. Textos del card. Karol Wojtyla*, Navarra, EUNSA, 1979; ID., *Mi visión del hombre*, Madrid, Palabra, 1998 (3ª ed.); ID., *El hombre y su destino*, Madrid, Palabra, 2003 (2ª ed.); ID., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Madrid, Palabra, 2000 (2ª ed.). b) *Estudios sobre él*: BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid, Encuentro, 1992; ILLANES, J. L., *Fe en Dios, amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyla* (cf. bibliografía); GUERRA LÓPEZ, Rodrigo, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Madrid, Caparrós Editores, 2002; GUERRERO, Fernando, *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyla*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001 (2ª ed.), 163 pp.; DÍAZ, Carlos, *Karol Wojtyla*, en ID., *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2002, pp. 60-67.

5. DIOS, CRISTO Y EL HOMBRE EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II

5.1. Pórtico: Las orientaciones de la Comisión Teológica Internacional

En 1981, la Comisión Teológica Internacional aprobó un texto «in forma specifica» sobre las relaciones entre Teología, Cristología y Antropología, prestando especial atención a las *relaciones entre teocentrismo y cristocentrismo* y a la *relación entre cristología y antropología*⁴⁴⁸. Sus orientaciones pueden servirnos para contextualizar este aspecto del pensamiento magisterial de Juan Pablo II que vamos a exponer.

El documento citado comienza asentando el fundamento de la Cristología. Para ello, trata de dilucidar la relación que existe entre la *Cristología* y el problema de la *revelación de Dios*, desmarcándose de las posturas filosófico-teológicas que suponen «que el nombre de Dios carece de todo sentido fuera de Jesucristo y que no existe teología alguna que no brote de la revelación cristiana»⁴⁴⁹.

La primera conclusión a la que se llega es que existe «reciprocidad y circularidad entre la vía que se esfuerza por entender a Jesús a la luz de Dios y la que descubre a Dios en Jesús»⁴⁵⁰. Es decir, que por una parte, «el creyente no puede reconocer la plena manifestación de Dios en Jesús sino a la luz de la preñación y deseo de Dios, luz que vive en el corazón del hombre»⁴⁵¹ y que, por otra, el misterio de Dios, «tal y como se ha revelado definitivamente en Jesucristo, contiene “riquezas insondables” (cf. Ef 3,8), que superan y trascienden los pensamiento y deseos del espíritu filosófico y del espíritu religioso dejados a sus propias fuerzas»⁴⁵². El mismo documento llega a esta primera conclusión diciendo:

En realidad, Jesucristo, llevando a su culminación la revelación hecha en toda la historia de la salvación, manifiesta el misterio de Dios, cuya vida trinitaria es, en él mismo y para nosotros, fuente de una comunicación llena de amor. Este Dios, revelado ya en el Antiguo Testamento y predicado, de modo definitivo, por Jesucristo, se ha acercado al hombre (cf. Dt 4,7).⁴⁵³

Desde aquí –desde la afirmación de que Cristo revela plenamente al Dios vivo y verdadero y a su Amor–, el documento entra de lleno en la relación entre *teocentrismo* y *cristocentrismo*, relación que, en conexión con lo recién expuesto (en verdad es otra faceta de la misma discusión teológica) se ha vuelto problemática en la historia reciente de la teología occidental⁴⁵⁴. El objeto de esta discusión es, simplificando, «si el objeto propio e

⁴⁴⁸ Cf. *Nota preliminar* de Mons. Ph. Delhaye a este documento en CTI, *Teología-Cristología-Antropología*, en Id., *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, p. 243-244. En las páginas 243-264 se recoge todo el documento bajo el título de *Teología-Cristología-Antropología*.

⁴⁴⁹ CTI, *Teología-Cristología-Antropología*, I,A,1.1, p. 245.

⁴⁵⁰ CTI, *Teología...*, I,A,3, p. 246.

⁴⁵¹ CTI, *Teología...*, I,A,3.1, p. 246.

⁴⁵² CTI, *Teología...*, I,A,3.1, pp. 246-247.

⁴⁵³ CTI, *Teología...*, I,A,3.3, p. 247.

⁴⁵⁴ Sobre esta problemática, y otros aspectos implicados, pueden consultarse: GIRONÉS GUILLEM, Gonzalo, *Crítica al concepto de cristocentrismo*, en FACULTAD DE TEOLOGÍA S. VICENTE FERRER, *La proclamación del mensaje cristiano. Actas del IV Simposio de Teología Histórica*, Valencia, 1986, pp. 277-282; VIDAL TALÉNS, José, *Cristocentrismo y teocentrismo desde los orígenes de la fe cristiana*, en FACULTAD DE TEOLOGÍA S. VI-

inmediato de la teología es Dios o Jesucristo»⁴⁵⁵. El documento resuelve esta discusión con tres afirmaciones:

1. Se señala que la cuestión se apoya en un fundamento falso si, al contraponer teocentrismo y cristocentrismo, se tiene de fondo un teísmo que pone en duda la posibilidad o el hecho de la revelación. Y que esto se dilucida afirmando que el «en el teísmo verdaderamente natural no hay nada que realmente contradiga al cristocentrismo»⁴⁵⁶.
2. No hay distinción alguna entre teocentrismo y cristocentrismo, sino que ambos designan la misma realidad⁴⁵⁷. Razón: el teísmo cristiano es trinitario y revelado en y por Jesucristo.
3. El cristocentrismo «connota propiamente la cristología de Jesús de Nazaret, la cual [...] se define por la singular relación del mismo Jesús con el Padre y el Espíritu Santo».⁴⁵⁸

Dando un paso más, el documento de la CTI ahonda en las relaciones entre *Cristología y revelación de la Trinidad*. Se afirma que es convicción de la Iglesia que «Dios, por el acontecimiento Jesucristo y el don del Espíritu Santo, se nos ha revelado como él es»⁴⁵⁹ (cf. Jn 14,9). Es decir, que hemos sabido con certeza de la naturaleza de Dios en la economía de la salvación, que la Trinidad que se manifiesta en la historia es la Trinidad inmanente. «Consecuentemente hay que evitar en la teología y en la catequesis toda *separación* entre cristología y doctrina trinitaria». Y por ello se puede afirmar que «el misterio de Jesucristo se inserta en la estructura de la Trinidad»⁴⁶⁰.

Un último aspecto que nos interesa (entre otros que aborda el documento) es la relación entre *Cristología y antropología*. Al hacerlo, busca clarificar distintos problemas y confusiones. Por un lado el hecho de que «la cristología moderna frecuentemente se ha fundado y construido no tanto sobre la teología del Dios trino cuanto sobre la antropología como nuevo principio de comprensión»⁴⁶¹. El problema al que esto ha llevado, cuando se han unilateralizado los planteamientos, es al de un reduccionismo cristológico empobrecedor, atendiendo sólo a lo que Cristo ha hecho «por nosotros», es decir, elaborando sólo una «cristología funcional» que ha olvidado la dimensión «ontológica» y «preexistente» de Jesucristo⁴⁶².

El otro problema que aborda es el de la real importancia antropológica de la cristología. Lo hace desde un triple punto de vista:

CENTE FERRER, *El Espíritu, memoria y testimonio de Cristo. A propósito de la Tertio millennio adveniente. Actas del IX Simposio de Teología histórica*, Valencia, 1997, pp. 461-478.

⁴⁵⁵ CTI, *Teología...*, I,B,1, p. 247.

⁴⁵⁶ CTI, *Teología...*, I,B,1.1, p. 248.

⁴⁵⁷ Cf. CTI, *Teología...*, I,B,1.2, p. 248.

⁴⁵⁸ CTI, *Teología...*, I,B,1.3, p. 248. En un artículo de semejante temática, escrito 20 años antes, Ratzinger llegaba a semejantes conclusiones: «Lo que hace importante a Cristo es Dios, su filiación divina. [...] El cristocentrismo sólo tiene sentido cuando reconoce en Jesús a Cristo: cuando es teocentrismo. [...] El cristocentrismo presupone el acontecimiento de la encarnación de Dios, y por eso no es otra cosa, en definitiva, que teocentrismo.»: *¿Cristocentrismo en la predicación?*, en *Trierer Theologische Zeitschrift* 70 (1961) 1-14, tomado de Id., *Palabra en la Iglesia*, pp. 39.42

⁴⁵⁹ CTI, *Teología...*, I,C,1.1, p. 249.

⁴⁶⁰ CTI, *Teología...*, I,C,2.1, p. 249.

⁴⁶¹ CTI, *Teología...*, I,D,1, p. 250.

⁴⁶² Cf. CTI, *Teología...*, I,D,1, pp. 250-251.

1. Se afirma que «la cristología exige una antropología porque la fe presupone al hombre»⁴⁶³ (*creado, libre, capax Dei*). Al hacerlo se defiende la justa autonomía de la persona, su trascendencia completamente distintiva.
2. Pero no sólo presupone la existencia y esencia humanas, sino que las perfecciona plenamente. Al desarrollar esta afirmación, la CTI se apoya en nuestro ya conocido GS 22⁴⁶⁴.
3. La perfección de Cristo conlleva una llamada a salir del pecado, verdadera esclavitud y alienación, para entrar en la libertad a la que hemos sido llamados por Jesucristo (cf. Ga 5,1.13).

Desde estas consideraciones, quedan contextualizados –en cuanto posibles y convenientes– los aspectos del Magisterio de Juan Pablo II que vamos a esbozar: la armonía que hay entre su cristocentrismo y el teocentrismo (5.2.1), la dimensión cristocéntrica de su antropología (5.2.2), y la armonía que hay entre su interés central (¡amor!) por el hombre y por Dios (5.2.3).

5.2. El lugar de Cristo en la consideración del hombre: una antropología cristocéntrica y, por ello, teocéntrica

5.2.1. EL CRISTOCENTRISMO TRINITARIO DE JUAN PABLO II

*El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia. A Él se vuelven mi pensamiento y mi corazón en esta hora solemne [...].*⁴⁶⁵

*¿Cómo? ¿De qué modo hay que proseguir? [...] Se impone una respuesta fundamental y esencial; es decir, la única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo, Redentor del hombre. A Él queremos mirar nosotros, porque sólo en Él, Hijo de Dios, hay salvación, renovando la afirmación de Pedro: “Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna” [Jn 6,68; cf Heb 4,8-12].*⁴⁶⁶

Dos textos de su primera y programática encíclica nos señalan claramente cuál es el *centro* del corazón y pensamiento de Juan Pablo II: Cristo, el Redentor del hombre⁴⁶⁷; Cristo, tomado en toda su verdad y misterio, como verdadero Dios y verdadero hombre desde la Encarnación, «la verdad-clave de la fe»⁴⁶⁸. A través de ella, podemos añadir,

⁴⁶³ CTI, *Teología...*, I,D,2, p. 251.

⁴⁶⁴ Merece la pena copiar este apartado: «Lo que todos los hombres, al menos de modo implícito, buscan, desean y esperan es tan trascendente e infinito que sólo puede encontrarse en Dios. La verdadera humanización del hombre, por ello, alcanza su culmen en su gratuita divinización, o sea, en su amistad y comunión con Dios, por la que el hombre es hecho gratuitamente templo de Dios y disfruta de la inhabitación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. La adoración y el culto de Dios, en primer lugar el culto eucarístico, hacen del hombre plenamente humano. Por ello, en Jesucristo, a la vez Dios y hombre, se encuentra la plenitud escatológica del hombre, y sólo en él se constituye “la medida de la edad adulta y de la plenitud” del hombre (cf. Ef 4,13). Sólo en Jesucristo aparece concretamente la apertura indefinida del hombre, y en él, sobre todo, se nos manifiesta íntegramente el misterio del hombre y de su altísima vocación. La gracia de Jesucristo colma copiosamente los íntimos deseos del hombre que tienden más allá de los límites de las fuerzas humanas.»: CTI, *Teología...*, I,D,2.2, p. 252.

⁴⁶⁵ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* (RH), 1a. El subrayado es mío.

⁴⁶⁶ RH 7a. Los subrayados son míos.

⁴⁶⁷ Sobre la cristología de Juan Pablo II, puede consultarse: MATEO-SECO, Lucas F., *Cristo, Redentor del hombre (Análisis de cristología contenida en la «trilogía trinitaria» de Juan Pablo II)*, en ST (188/2-3) 523-549.

⁴⁶⁸ RH 1a. Sobre este aspecto afirma Juan Agulles: «La lectura de la RH deja fuera de duda que la encíclica gira en torno a un eje: el misterio de la Encarnación “como verdad primera, sobre la que se apoya la fe” (1.1) y como “acto redentor”, en el que “la historia del hombre ha alcanzado su cumbre en el designio del amor de Dios” (1.2).»: AGULLES ESTRADA, J., *Visión de Dios y del hombre en la «Redemptor hominis»*, p. 11.

«Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos y la ha dado de manera definitiva»⁴⁶⁹. Esta verdad de fe es central en el pensamiento (y corazón) de Juan Pablo II y «no se ha cansado de repetirla»⁴⁷⁰.

Este tomar «en toda su verdad» a Jesucristo como centro del cosmos y de la historia, es, pues, la clave que armoniza el cristocentrismo del Papa con el teocentrismo cristiano. En efecto, como se desprende de la lectura de la llamada «trilogía trinitaria» de Juan Pablo II⁴⁷¹, Cristo, por su misma naturaleza, por ser quien es, remite constante y directamente al Padre:

«Dios rico en misericordia» es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre; cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer.⁴⁷²

Cristo pues revela a Dios que es Padre, que es «amor». [...] Hacer presente al Padre en cuanto amor y misericordia es en la conciencia de Cristo mismo la prueba fundamental de su misión de Mesías.⁴⁷³

El misterio pascual es Cristo en el culmen de la revelación del inescrutable misterio de Dios. Precisamente entonces se cumplen hasta lo último las palabras pronunciadas en el Cenáculo: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» [Jn 14,9].⁴⁷⁴

Lo que durante la teofanía del Jordán vino en cierto modo «desde fuera», desde lo alto aquí proviene «desde dentro», es decir, desde la profundidad de lo que es Jesús. Es otra revelación del Padre y del Hijo, unidos en el Espíritu Santo. Jesús habla solamente de la paternidad de Dios y de su propia filiación; [...] En la magnífica confesión de la paternidad de Dios, Jesús de Nazaret manifiesta también a sí mismo su «yo» divino; efectivamente, él es el Hijo «de la misma naturaleza», y por tanto «nadie conoce quien es el Hijo sino el Padre; y quien es el Padre sino el Hijo», aquel Hijo que «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» se hizo hombre por obra del Espíritu Santo y nació de una virgen, cuyo nombre era María.⁴⁷⁵

Se podrían seguir añadiendo textos, tanto de esta «trilogía»⁴⁷⁶ como de su amplísimo magisterio⁴⁷⁷, pero la idea es constante y clara desde el inicio de su Pontificado:

«Tu eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Sí, hermanos e hijos: ante todo, estas palabras. Su contenido abre a nuestros ojos el misterio de Dios vivo, misterio que el Hijo conoce y que nos ha revelado. Nadie, en efecto, ha acercado el Dios vivo a los hombre, nadie lo ha revelado como lo ha hecho sólo el Hijo mismo. En nuestro conocimiento de Dios, en nuestro camino hacia Dios, estamos totalmente vinculados a la potencia de estas palabras. «Quien me ve a mí, ve también al Padre». Aquel que es infinito, inescrutable, inefable, se ha acercado a nosotros en Jesucristo, el Hijo Unigénito, nacido de María Virgen en el portal de Belén.⁴⁷⁸

⁴⁶⁹ RH 1b.

⁴⁷⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 63.

⁴⁷¹ Es decir, el tríptico que forman tres de sus primeras encíclicas: la dedicada a Cristo (*Redemptor hominis*, 1979), al Padre (*Dives in misericordia* –DM–, 1980) y al Espíritu Santo (*Dominum et vivificantem* –DmV–, 1986). Sobre la teología trinitaria de Juan Pablo II pueden consultarse dos obras en castellano: ARANDA, Antonio (dir.), *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la teología trinitaria de Juan Pablo II*, Pamplona, EUNSA, 1990, 436 pp.; SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS XXII, *La teología trinitaria de Juan Pablo II*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1988, 220 pp.

⁴⁷² DM 1a. El subrayado es mío.

⁴⁷³ DM 3d

⁴⁷⁴ DM 8f.

⁴⁷⁵ DmV 21ab.

⁴⁷⁶ Por ejemplo DM 1c, 2bd, 3a, 7f, 13befg; RH 9, 13 ab.

⁴⁷⁷ Puede consultarse como ejemplo la voz *Jesucristo*, del *Diccionario de teología y espiritualidad de Juan Pablo II*, de PEDRO JESÚS LASANTA, pp. 464-496 (cf. bibliografía). Tb *Fides et Ratio* (FR), 7-12.

⁴⁷⁸ JUAN PABLO II, *Homilía en la solemne inauguración de su pontificado* 2, tomada de ST XI/1 (1979) 32.

Pero no sólo al Padre. Cristo es también el revelador y transmisor del Espíritu Santo (Él es el *pneumatóforo* por antonomasia). Ambos son *inseparables* por su misma naturaleza y por el desarrollo de la historia de la salvación⁴⁷⁹:

La Cruz sobre el Calvario, por medio de la cual Jesucristo –Hombre, Hijo de María Virgen, hijo putativo de José de Nazaret– «deja» este mundo, es al mismo tiempo una nueva manifestación de la eterna paternidad de Dios, el cual se acerca de nuevo en Él a la humanidad, a todo hombre, dándole el tres veces santo «Espíritu de verdad» [cf. Jn 16,13].⁴⁸⁰

Una característica del texto joánico es que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son llamados claramente Personas; la primera es distinta de la segunda y de la tercera, y éstas también lo son entre sí. Jesús habla del Espíritu Paráclito usando varias veces el pronombre personal «él»; y al mismo tiempo, en todo el discurso de despedida, descubre los lazos que unen recíprocamente al Padre, al Hijo y al Paráclito. Por tanto, «el Espíritu ... procede del Padre» y el Padre «dará» el Espíritu. El Padre «enviará» el Espíritu en nombre del Hijo, el Espíritu «dará testimonio» del Hijo. El Hijo pide al Padre que envíe el Espíritu Paráclito, pero afirma y promete, además, en relación con su «partida» a través de la Cruz: «Si me voy, os lo enviaré». Así pues, el Padre envía el Espíritu Santo con el poder de su paternidad, igual que ha enviado al Hijo, y al mismo tiempo lo envía con la fuerza de la redención realizada por Cristo; en este sentido el Espíritu Santo es enviado también por el Hijo: «os lo enviaré». [...] Así, en el discurso pascual de despedida se llega –puede decirse– al culmen de la revelación trinitaria.⁴⁸¹

El Espíritu Santo es el Espíritu del Padre, como atestiguan las palabras del discurso de despedida en el Cenáculo. Es, al mismo tiempo, el Espíritu del Hijo: es el Espíritu de Jesucristo, como atestiguarán los apóstoles y especialmente Pablo de Tarso. [...] A costa de la Cruz redentora y por la fuerza de todo el misterio pascual de Jesucristo, el Espíritu Santo viene para quedar se desde el día de Pentecostés con los Apóstoles, para estar con la Iglesia y en la Iglesia y, por medio de ella, en el mundo. De este modo se realiza definitivamente aquel nuevo inicio de la comunicación de Dios uno y trino en el Espíritu Santo por obra de Jesucristo, Redentor del Hombre y del mundo.⁴⁸²

Aparece así toda la manifestación de la Trinidad en la historia, con Jesucristo como centro que remite al Padre y al Espíritu, para que nosotros recorramos el mismo camino hacia ella: al Padre, por el Hijo, en el Espíritu. Es el camino que, recuerda Juan Pablo II al presentar la *Dominum et vivificantem*, proponía el Concilio:

Esta Encíclica arranca de la herencia profunda del Concilio. En efecto, los textos conciliares, gracias a su enseñanza sobre la Iglesia en sí misma y sobre la Iglesia en el mundo, nos animan a penetrar cada vez más en el misterio trinitario de Dios, siguiendo el itinerario evangélico, patrístico y litúrgico: al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.⁴⁸³

⁴⁷⁹ «La primera parte de la Encíclica [DmV] medita las palabras de Cristo acerca del “otro Paráclito” que nos ha transmitido el Evangelio de Juan [Jn 14,26; 15,27; 16,12.14]. Conviene destacar el contenido común de estas palabras, el vínculo estrecho que existe entre unas y otras: *el Espíritu es inseparable del Hijo*.»: SCHÖNBORN, Ch., *Es el Señor y da la vida*, en ST 20 (1988/2-3), p. 554. Más adelante añade: «El envío del Espíritu constituye un nuevo comienzo, inicia una “nueva era”. Pero este envío es inseparable de Cristo, que es el “pneumatóforo”, el portador por excelencia del Espíritu.» (p. 556)

⁴⁸⁰ RH 9b.

⁴⁸¹ DmV 8a y 9a.

⁴⁸² DmV 14abc. Cf. también DmV 13, 20, 21, 22 («Jesús de Nazaret, “elevado” por el Espíritu Santo [...] se manifiesta como el que “trae” el Espíritu, como el que debe llevarlo y “darlo” a los apóstoles y a la Iglesia a costa de su “partida” a través de la cruz.»), etc.

⁴⁸³ DmV 2c.

Es el camino, en fin, que propuso el Papa para que la Iglesia se preparara al Jubileo del año 2000⁴⁸⁴.

Queda así esbozado el cristocentrismo trinitario de Juan Pablo II. En coherencia con él, el Papa ha ofrecido, con especial fuerza y elocuencia, una particular visión del hombre (5.2.2).

5.2.2. LA ANTROPOLOGÍA CRISTOCÉNTRICA DE JUAN PABLO II

Hemos visto que Cristo, en la fe de la Iglesia y en la de Juan Pablo II⁴⁸⁵ ocupa un indudable lugar central e irremplazable:

Cristo es absolutamente original, [...] es único e irrepetible. [...] Y es el único mediador entre Dios y los hombres. Es Mediador por el hecho de ser Dios-hombre. Lleva en sí mismo todo el mundo íntimo de la divinidad, todo el Misterio trinitario y a la vez el misterio de la vida en el tiempo y en la inmortalidad. Es hombre verdadero. En Él lo divino no se confunde con lo humano. Sigue siendo esencialmente divino.⁴⁸⁶

Junto a esta convicción, se une otra. Y es que esta divinidad y excelencia de Jesucristo no le separan del ser humano. Todo lo contrario. Lo acercan al ser humano hasta el punto de poder afirmarse que Cristo «se ha unido en cierto modo a todo hombre»⁴⁸⁷. Por eso, a renglón seguido del texto que abre este subapartado, Juan Pablo II añade:

¡Pero Cristo, al mismo tiempo, es tan humano...! Gracias a esto todo el mundo de los hombres, toda la historia de la humanidad encuentra en Él su expresión ante Dios. Y no ante un Dios lejano, inalcanzable, sino ante un Dios que está en Él, más aún, que es Él mismo. Esto no existe en ninguna otra religión ni, mucho menos, en ninguna filosofía. ¡Cristo es irrepetible!⁴⁸⁸

En efecto, desde la homilía de inicio del Pontificado, pasando por la *Redemptor hominis*, hasta su último libro *Memoria e identidad*, Juan Pablo II ha repetido, en la línea de GS 22 («este texto maravilloso del Magisterio conciliar»⁴⁸⁹), que Jesucristo es la gran afirmación del hombre, de cada hombre⁴⁹⁰, la base de su dignidad, la mayor revelación sobre su identidad y existencia:

Cristo, Redentor del mundo, es Aquel que ha penetrado, de modo único e irrepetible, en el misterio del hombre y ha entrado en su “corazón”.⁴⁹¹

El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo [...] debe [...] acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe «apropiarse» y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo. Si se

⁴⁸⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* (TMA), 40-54. En el 39 explica esta fase propiamente preparatoria: «Ésta se desarrollará en una etapa de tres años, de 1997 a 1999. La estructura ideal para este trienio, centrado en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, debe ser teológica, es decir “trinitaria”». El subrayado es mío.

⁴⁸⁵ «Quien se toma el trabajo de estudiar atentamente todos los escritos del papa Juan Pablo II, entiende enseguida que este Papa sabe distinguir muy bien entre las opiniones personales de Karol Wojtyła y su enseñanza magisterial en cuanto Papa; pero también sabe reconocer que las dos cosas no son contrastantes entre sí, sino que reflejan una única personalidad embebida de la fe de la Iglesia.»: RATZINGER, J., *Juan Pablo II, un Papa entre dos milenios*, p. 10.

⁴⁸⁶ JUAN PABLO II, *Cruzando...*, p. 61.

⁴⁸⁷ GS 22, citado y comentado en RH 13.

⁴⁸⁸ JUAN PABLO II, *Cruzando...*, p. 62.

⁴⁸⁹ RH 9a. GS 22 es un texto muy citado en el magisterio de Juan Pablo II. Sólo entre sus encíclicas aparece en: RH 8, 13, 18; DM 1; DmV (53); *Redemptoris Mater*, 4, 46; *Sollicitudo rei socialis* (47); *Redemptoris missio* (19, 23, 28); *Centessimus annus* 47; *Veritatis splendor*, 2, 28; *Evangelium vitae* (2, 104); FR 12, 13, 60. (Entre paréntesis cuando se cita GS 22, pero no el párrafo concreto que abre este trabajo y al que nos referimos en el texto al que corresponde esta nota).

⁴⁹⁰ Cf. RH 13c.

⁴⁹¹ RH 8b.

actúa en él este hondo proceso, entonces él da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo. ¡Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha «merecido tener tan grande Redentor», si «Dios ha dado a su Hijo», a fin de que él, el hombre, «no muera sino que tenga la vida eterna»!⁴⁹²

El Evangelio se muestra como la mayor de las profecías. La profecía sobre el hombre. Al margen del Evangelio, el hombre se queda en un dramático interrogante sin respuesta. Porque la respuesta apropiada a la pregunta sobre el hombre es Cristo, el Redemptor hominis.⁴⁹³

De ahí que la plena humanización del hombre sea su encuentro con Cristo y que el mayor gesto de amor al mismo hombre sea llevarle a Cristo. Ésta es, precisamente, la misión de la Iglesia, su camino y razón de ser⁴⁹⁴. Por el contrario, «la exclusión de Cristo de la historia del hombre es un acto contra el hombre»⁴⁹⁵. Se entiende así el «grito» del inicio de su Pontificado:

¡No tengáis miedo de acoger a Cristo y de aceptar su potestad! [...] ¡No tengáis miedo! ¡Abrid, más aún, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora las fronteras de los Estados, los sistemas económicos y los políticos, los vastos campos de la cultura, de la civilización, del desarrollo. ¡No tengáis miedo! Cristo sabe «lo que hay dentro del hombre». ¡Sólo Él lo sabe! [...] Permitid pues [...], permitid que Cristo hable al hombre. ¡Sólo Él tiene palabras de vida, sí, de vida eterna!⁴⁹⁶

Cuando se da este encuentro del hombre con Cristo, el hombre descubre su verdadera vocación y dignidad y se alumbra el misterio de su existencia. Sería muy interesante concretar más cómo Cristo alumbra cada una de las dimensiones de la persona y responde a casa uno de sus interrogantes más profundos⁴⁹⁷, uno por uno, pero excede los límites de este trabajo⁴⁹⁸. Baste con lo dicho, que puede resumirse también con palabras de Juan Pablo II:

Los hombres deben comprender que con la adhesión a Cristo no sólo no pierden nada, sino que lo ganan todo, porque en Cristo el hombre se hace más hombre.⁴⁹⁹

⁴⁹² RH 10a.

⁴⁹³ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, p. 143. En la línea de estos textos puede consultarse numerosos textos, v.gr., RH 10, 11, 13, 18; DM 1, 5-7, 15fg; DmV 59; TMA 4,9; FR 12, 15; VS 2; *Cruzando...*, pp. 195-200, etc. También la voz *Persona humana: hombre-mujer* de LASANTA, *Diccionario de...*, pp. 839-852.

⁴⁹⁴ Cf. RH 11-14.18. En especial: «Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. Él mismo es nuestro camino “hacia la casa del Padre” y es también el camino hacia cada hombre. En este camino que conduce de Cristo al hombre, en este camino por el que Cristo se une a todo hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie.»: RH 13b. También RH 22.

⁴⁹⁵ JUAN PABLO II, *Homilía del 2-VI-79*, cit. en BLADÉ PIÑOL, *El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia (Aproximación a la antropología del Papa Wojtyła)*, en LOBATO, A. (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, II. p. 680.

⁴⁹⁶ JUAN PABLO II, *Homilía en...* 5, pp. 34-35. «En palabras como éstas —escribió Ratzinger— se condensa todo un pontificado»: RATZINGER, *Juan Pablo II...*, p. 7. Y seguía: «Es como si quisiese abrir por doquier vías de acceso a Cristo, como si desease hacer accesible a todos los hombres el vado hacia la verdadera vida, hacia el verdadero amor.» (*ib.*)

⁴⁹⁷ «Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal? La respuesta es posible sólo gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano. [...] La luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo [...]. Por esto la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre [...], la da Jesucristo.»: VS 2ab.

⁴⁹⁸ Para profundizar en la antropología teológica de Juan Pablo II: MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, en ST 20 (188/2-3) 681-707; BLADÉ PIÑOL, *El Redentor...*, pp. 680-686; ILLANES, J. L., *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, en ST 20 (1988/2-3) 643-665; COLZANI, G., *Antropología teológica*, pp. 302-303.

⁴⁹⁹ Homilía en la parroquia romana de Ntra. Sra. de Caromoto, 15-3-1981, recogido en LASANTA, *Diccionario de...*, p. 841.

5.2.3. ARMONÍA ENTRE ANTROPOCENTRISMO Y TEOCENTRISMO

Vista la profunda conexión que tienen, para la fe y para Juan Pablo II, Cristo y el hombre, cabe hacer una última reflexión sobre la armonía que aparece en el pensamiento del Papa entre el interés central por el hombre (antropocentrismo) y la centralidad de derecho que ocupa Dios (teocentrismo).

Esta armonía puede encuadrarse en la amplia coherencia de pensamiento que se da en Juan Pablo II a la hora de contemplar la verdad de Dios, la verdad del cosmos y la verdad del hombre⁵⁰⁰. El Papa ha tenido, en efecto, una mirada verdaderamente «católica» (en cuanto opuesta a reduccionismos o relativismos⁵⁰¹) sobre la realidad. Su fe se ha hecho pensamiento coherente y ordenado a la hora de tratar de entender el mundo⁵⁰². Un autor lo ha expresado así:

Esta trilogía trinitaria muestra el pensamiento papal como una llamativa y coherente visión de conjunto del misterio trinitario, del misterio redentor y de la misma vida humana. Una visión de conjunto que encuentra, además, felices expresiones literarias capaces de exponer la verdad pacíficamente poseída con un brillo y un atractivo, en cierto sentido, no usados hasta ahora, que manifiestan una vez más la inagotable riqueza del pensamiento cristiano.⁵⁰³

De ahí que al dirigir su mirada creyente y reflexiva sobre Dios y el hombre, descubra una profunda unidad, una armonía radicalmente contrapuesta a la ya secular controversia occidental entre antropocentrismo y teocentrismo, que ha insistido en presentar como excluyentes a Uno y al otro:

Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús. Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda.⁵⁰⁴

¿De qué modo se concreta esto? Lo explica en *Dives in Misericordia*, al reflexionar sobre la parábola del hijo pródigo:

La fidelidad a sí mismo por parte del padre —un comportamiento ya conocido por el término veterotestamentario «hesed»— es expresada al mismo tiempo de manera singularmente impregnada de amor. [...] La fidelidad del padre a sí mismo está totalmente centrada en la humanidad del hijo perdido, en su dignidad.⁵⁰⁵

Es como si dijera: cuanto más fiel a sí mismo es el Padre, cuanto Dios es más Dios, tanto más crece la dignidad del hombre, más curada son sus heridas, más amor es

⁵⁰⁰ Cf. FR 24-35. Del núm. 34 entresacamos: «Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción. La Revelación da la certeza de esta unidad, mostrando que el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan los científicos confiados, es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo.»

⁵⁰¹ Cf. FR 5.

⁵⁰² Cf. FR 9, 16-23.

⁵⁰³ MATEO-SECO, *Cristo, Redentor...*, p. 524.

⁵⁰⁴ DM 1b.

⁵⁰⁵ DM 6b.

derramado sobre él⁵⁰⁶. Y esto no sólo puede predicarse del Padre, sino de toda la Trinidad.⁵⁰⁷

De este modo, atendiendo al verdadero Rostro de Dios (el revelado en Jesucristo) y a la verdad profunda del hombre (creatura modelada a imagen de Dios, necesitada de redención, llamada a la vida divina), surge la armonía entre antropocentrismo y teocentrismo. El entonces cardenal Ratzinger, en un análisis de la vida y obra de Juan Pablo II, lo explicó con claridad:

«El camino de la Iglesia es el hombre». El auténtico significado de esta afirmación, muchas veces malentendida, de la encíclica sobre el «Redentor del hombre» se entiende si recordamos que para el Papa el «hombre» en sentido pleno es Jesucristo. Su pasión por el hombre no tiene nada que ver con un antropocentrismo autosuficiente. Aquí el antropocentrismo está abierto hacia lo alto. Todo antropocentrismo que apunte a borrar a Dios como colaborador del hombre se ha transformado hace tiempo en tedio del hombre y para el hombre. El hombre no puede ya considerarse el centro del mundo. Y tiene miedo de sí mismo, de su propio poder destructivo.

Cuando el hombre se coloca en el centro, excluyendo a Dios, el equilibrio total es destruido: valen entonces las palabras de la carta a los Romanos (8, 19.21-22) en las que se dice que el mundo es arrastrado en el dolor y el gemido del hombre; condenado en Adán, está desde entonces a la espera de la llegada de los hijos de Dios, de su liberación. Precisamente porque el Papa se ocupa del hombre, querría abrirle las puertas a Cristo. Sólo con la venida de Cristo, los hijos de Adán pueden transformarse en hijos de Dios, y el hombre y la creación entrar en su liberación. El antropocentrismo del Papa es por tanto, en su núcleo más profundo, teocentrismo.

Si su primera encíclica pareció toda centrada en el hombre, sus tres grandes encíclicas se relacionan naturalmente entre sí en un gran tríptico trinitario: el antropocentrismo es en el Papa teocentrismo, porque él vive su vocación pastoral a partir de la oración, hace su experiencia del hombre en la comunión con Dios y a partir de aquí ha aprendido a comprenderla.⁵⁰⁸

En efecto, Creador y creatura se buscan recíprocamente: Dios por amor infinito y libérrimo⁵⁰⁹; el hombre, porque «ha sido hecho para Él y no hallará descanso hasta que descansa en Él»⁵¹⁰. Es el Amor, a fin de cuentas, quien obra la armonía entre antropocentrismo y teocentrismo, porque Dios es Amor⁵¹¹ ... y regala este Amor al hombre, «la única criatura a la que ha amado por sí misma»⁵¹².

⁵⁰⁶ Illanes lo ha explicado así en el artículo citado en nota 508, p. 72: «La afirmación teocéntrica no niega o descentra al hombre: le lleva a descubrir a un Dios que, al entregarse a Él, no lo aniquila, sino que, al contrario, lo realiza, lo lleva a una hondura de verdad y de amor que son alcanzadas precisamente en y a través del perfeccionarse del propio espíritu.»: ILLANES, *Antropocentrismo...*, p. 659.

⁵⁰⁷ Cf., v. gr. DM 3, 13, 15; RH 9, 10, 11, 15, 22; DmV 22, 24, 59.

⁵⁰⁸ RATZINGER, *Juan Pablo II...*, p. 19. Esta idea es el núcleo del ya citado artículo de ILLANES, *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*. En la p. 658 de este artículo se dice: «Antropocentrismo y teocentrismo aparecen así [...] reconciliados; más aún como realidades o perspectivas que se integran y complementan, dándonos, en su mutuo integrarse, una comprensión acabada del lugar del hombre en el mundo y en la historia y, por tanto, de la actitud que reclama.»

⁵⁰⁹ «En Jesucristo Dios no sólo habla al hombre, sino que lo busca. La encarnación del Hijo de Dios testimonia que Dios busca al hombre. [...] Es una búsqueda que *nace de lo íntimo de Dios* y tiene su punto culminante en la encarnación del Verbo. Si Dios va en busca del hombre, creado a su imagen y semejanza, lo hace porque lo ama eternamente en el Verbo y en Cristo lo quiere elevar a la dignidad de hijo adoptivo. Por tanto Dios busca al hombre, que es *su propiedad particular* de un modo diverso de cómo lo es cada una de las criaturas. Es propiedad de Dios por una elección de amor: Dios busca al hombre movido por su corazón de Padre.»: TMA 7a.

⁵¹⁰ Cf. San Agustín, *Confesiones* 1,1, citado en RH 18.

⁵¹¹ Cf. 1 Jn 4,8.16, citada en RH 9b; DM 3d, 4k, 13d; DmV 10a.

⁵¹² Cf. GS 24, citada en RH 13c.

CONCLUSIONES

Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. (GS 22)

Concluyo el presente trabajo recogiendo, en sintéticas afirmaciones, sus ideas fundamentales:

1. *El misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre* en su condición creatural, dando contenido pleno a la verdad revelada de que ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios» (cf. Gn 1,26). En Cristo contemplamos que ser «imagen de Dios» se concreta en ser imagen del Hijo, pues hemos «sido creados por Él y para Él», (cf. Col 1,16). En Cristo descubrimos la verdadera dimensión de lo humano, su modelo acabado, su verdadera vocación: ser hijos en el Hijo, pro-existiendo, como hermanos. De Jesucristo se predica con propiedad: *Ecce homo* (cf. Jn 19,5).

2. *El misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre* en su condición pecadora, permitiendo que valoremos, a su vez, la justa dimensión del pecado. Ante el Amor de Dios, manifestado de modo excepcional en el acontecimiento Jesucristo, el ser humano calibra la hondura del pecado y las reales consecuencias que tiene sobre su existencia. Descubre, en negativo, que no está hecho para vivir en el pecado pues éste le hiere profundamente, le deshumaniza, le introduce «en la muerte»; descubre, en positivo, que está hecho para vivir como Cristo, que no pecó. Ante la gesta realizada por el Dios Trinitario en el Misterio Pascual de Cristo, comprende, además, que ni el pecado ni la muerte tienen la última palabra sobre la humanidad, sino que son enemigos vencidos por el Amor de Dios, a quien se puede acudir –aun habiendo pecado– para recibir de Él bien por mal, bendición por maldición, curación por herida, Vida por muerte.

3. *El misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre* al mostrarle que es un ser agraciado por el Amor eficaz de Dios manifestado en Cristo Jesús por el Espíritu. Esta mirada *graciosa* de Dios al hombre redimensiona al ser humano en sus potencialidades y horizontes, pues abre ante él el camino ontológico y existencial que va desde la sanación del pecado hasta la participación en la misma vida divina. No sólo «lo abre», sino que le ayuda, *graciosamente*, a recorrerlo.

4. *El misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre* al revelarle con especial hondura, a la luz de la Pascua, su dimensión y destino escatológicos. Al hacerlo, la vida y la muerte del ser humano quedan trascendidas, pues se vislumbra ante ellas el horizonte de la Resurrección y de la Vida Eterna. Éstas son aseguradas por el Amor y el poder creador de Dios Padre, que ha resucitado a su Hijo por medio de su Espíritu, y son pregustadas ya, por la fe, en el hoy de la historia.

5. *El misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre* en la misma revelación del Misterio Trinitario, dándole, a su vez, conciencia de «su lugar en el cosmos» (cf. M. Scheler). En esta línea puede situarse el Magisterio de Juan Pablo II, que ha sabido articular, por amor a Dios y al ser humano, teocentrismo, cristocentrismo y antropocentrismo en cuanto dimensiones coherentes y armónicas de una misma Verdad. En efecto, la mirada dirigida a Jesucristo, Dios y hombre verdadero, en cuanto centro del cosmos y de la historia (cristocentrismo), es remitida por Él mismo hacia el doble misterio de Dios Trinidad – Verdad central de todo lo existente (teocentrismo)– y del ser humano –objeto central del Amor de Dios (antropocentrismo)–. Por ello no pueden tomarse –por amor a la verdad, por la misma naturaleza de Dios y del hombre– como excluyentes teocentrismo y cristocentrismo, o teocentrismo y antropocentrismo. Pues, en cuanto que Jesucristo es el Cristo, el Hijo de Dios, no puede sino remitir al Padre y el Espíritu. Es más, sólo Él los revela plenamente. En cuanto que es *el hombre verdadero* –a imagen del cual hemos sido hechos– y en cuanto ha entregado su vida para que la tengamos en abundancia –Él es el *Redemptor hominis*–, acudir a Cristo es la mejor apuesta por el ser humano, la mejor respuesta a la pregunta por el hombre.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

- Catecismo de la Iglesia Católica, Bilbao, Asociación de Editores del Catecismo, 1998, 5ª ed., 782 pp.*
- Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones. (Edición bilingüe promovida por la CEE), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, 2ª ed., 1295 pp.*
- DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter, El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona, Herder, 1999, 1630 pp.*
- JUAN PABLO II, Carta apostólica Tertio millennio adveniente, Madrid, San Pablo, 1997 (6ª ed.), 76 pp.*
- JUAN PABLO II, Cruzando el umbral de la esperanza, Barcelona, Plaza & Janés, 1995 (8ª ed.), 221 pp.*
- JUAN PABLO II, Encíclica Dives in misericordia, Madrid, San Pablo, 1998 (3ª ed.), 76 pp.*
- JUAN PABLO II, Encíclica Dominum et vivificantem, Madrid, San Pablo, 1998 (5ª ed.), 110 pp.*
- JUAN PABLO II, Encíclica Fides et ratio, Madrid, San Pablo, 1998 (2ª ed.), 157 pp.*
- JUAN PABLO II, Encíclica Redemptor hominis, Madrid, San Pablo, 1996 (5ª ed.), 86 pp.*
- JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor, Madrid, San Pablo, 2001 (2ª ed.), 190 pp.*
- JUAN PABLO II, Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios, Madrid, La esfera de los libros, 2005, 234 pp.*

2. BIBLIOGRAFÍA

2.1. Libros consultados

- BAUMGARTNER, Ch., La gracia de Cristo, Barcelona, Herder, 1969, 406 pp.*
- BOTELLA CUBELLS, Vicente, El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 1999, 276 pp.*
- CLÉMENT, Olivier, Sobre el hombre, Madrid, Encuentro, 1983, 277 pp.*
- COLZANI, Gianni, Antropología teológica, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001, 684 pp.*
- DANIÉLOU, Jean, Dios y nosotros, Madrid, Cristiandad, 2003, 241 pp.*
- DE LUBAC, Henri, Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, 135 pp.*
- DE LUBAC, Henri, El drama del humanismo ateo, Madrid, Encuentro, 1990 (2ª ed.), 277 pp.*
- DE LUBAC, Henri, Meditación sobre la Iglesia, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1961 (3ª ed.), 372 pp.*
- GANOCZY, Alexandre, De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia, Barcelona, Herder, 1991, 405 pp.*
- GANOCZY, Alexandre, Doctrina de la creación, Barcelona, Herder, 1986, 203 pp.*
- GAVIRA, Sol, El misterio pascual según los Padres de la Iglesia, Madrid, Caparrós, 1984, 239 pp.*
- GELABERT BALLESTER, Martín, Creo en la Resurrección, Madrid, San Pablo, 2002, 111 pp.*
- GELABERT BALLESTER, Martín, Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 1997, 266 pp.*
- GELABERT BALLESTER, Martín, La Gracia. Gratis et amore, Salamanca, San Esteban, 2002, 137 pp.*
- GELABERT BALLESTER, Martín, Para encontrar a Dios. Vida teológica, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 2002, 287 pp.*

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *La entraña del Cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001 (3ª ed.), XXII+952 pp.
- GUARDINI, Romano, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1977 (3ª ed.), 106 pp.
- HAMMAN – QUÉRÉ – JAULMES, *El misterio de la Pascua*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998, 387 pp.
- LADARIA, Luis, *Introducción a la antropología teológica*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993, 192 pp.
- LADARIA, Luis, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, 315 pp.
- MORENO DE BUENAFUENTE, Ángel, *Éste es el hombre. El seguimiento de Jesús*, Publicaciones Claretianas, 2000, 255 pp.
- ORBE, Antonio, *Antropología de San Ireneo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, 547 pp.
- PONS, Guillermo, *Jesucristo en los Padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva, 1997, 251 pp.
- RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca, Sígueme, 2002 (10ª ed.), 314 pp.
- RATZINGER, Joseph, *Juan Pablo II, un Papa entre dos milenios*, B. Aires-México, Lumen, 2000, 95 pp.
- RATZINGER, Joseph, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976, 326 pp.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991, 412 pp.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, 286 pp.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000 (3ª ed.), 298 pp.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983 (2ª ed.), 232 pp.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Teología de la Creación*, Santander, Sal Terrae, 1986, 279 pp.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, Cristiandad, 1982, 871 pp.
- SCHÖNBORN, Christoph, *Fundamentos de nuestra fe. El «Credo» en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Encuentro, 1999, 111 pp.
- SCOLA, Angelo – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *Antropología teológica*, Valencia, Edicep, 2003, 407 pp.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria, vol VI (Antiguo Testamento)*, Madrid, Encuentro, 1988, 366 pp.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Meditaciones sobre el Credo apostólico*, Salamanca, Sígueme, 1991, 91 pp.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Teodramática, II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, 409 pp.
- VON RAD, Gerhard, *El Libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1988 (3ª ed.), 539 pp.
- VON RAD, Gerhard, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982 (2ª ed.), 475 pp.
- VON RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento, I*, Salamanca, Sígueme, 1978 (4ª ed.), 591 pp.
- WOJTYLA, Karol, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 344 pp.
- WOJTYLA, Karol, *Signo de contradicción. Meditación*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979 (3ª ed.), 264 pp.

2.2. Artículos de revistas

- CALDERA, Rafael Tomás, *El don de sí*, en *Scripta Theologica XX* (1988/2-3) 667-679.
- ILLANES, José Luis, *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, en *Scripta Theologica XX* (1988/2-3) 643-665.
- ILLANES, José Luis, *Fe en Dios, amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyla*, en *Scripta Theologica XI/1* (1979) 297-352.
- JUAN PABLO II, *Audiencia general del 13 de octubre de 2004*, en *Ecclesia LXIV* (2004) 1563.
- JUAN PABLO II, *Audiencia general del 24 de noviembre de 2004*, en *Ecclesia LXIV* (2004) 1812.
- MARTÍNEZ CAMINO, Juan A., «Por quien todo fue hecho». *La creación en Cristo*, en *Revista Católica Internacional Communio 10* (1988) 270-282.
- MATEO-SECO, Lucas F., *Cristo, Redentor del hombre (Análisis de la cristología contenida en la «trilogía trinitaria» de Juan Pablo II)*, en *Scripta Theologica XX* (1988/2-3) 523-549.
- MORENO, Fernando, *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, en *Scripta Theologica XX* (1988/2-3) 681-707.
- SCHÖNBORN, Christoph, «Es el Señor y da la vida», en *Scripta Theologica XX* (1988/2-3) 551-568.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Creación y Trinidad*, en *Revista Católica Internacional Communio 10* (1988) 185-191.

2.3. Obras colectivas (diccionarios, enciclopedias, congresos...)

- AGULLES ESTRADA, Juan, *Visión de Dios y del hombre en la «Redemptor hominis»*, en *SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS, XXII. La teología trinitaria de Juan Pablo II*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1988, pp. 11-33.
- ALCÁNTARA MARTÍNEZ, Pedro de, *Pecado III*, en *Gran Enciclopedia Rialp, XVIII*, Madrid, Rialp, 1979, pp. 118-125.
- ARMENDÁRIZ, Luis M^a, *Creación*, en PIKAZA, X. – SILANES, N., *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, pp. 308-317.
- AUVRAY, Paul, *Creación*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1982 (12^a ed.), pp. 194-199.
- BARBAGLIO, Giuseppe, *Creación*, en BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (dirs.), *Nuevo diccionario de teología, t. I*, pp. 186-201.
- BEATRICE, Pier Franco, *Pecado*, en DI BERARDINO, Angelo (dir.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana, t. II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 1725-1728.
- BERGMAN, RINGGREN, BERNHARDT, BOTTERWECK, bārā' [crear], en BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (dirs.), *Diccionario teológico del Antiguo Testamento, t. I*, Madrid, Cristianidad, 1978, pp. 782-790.
- BLADE PIÑOL, Joan, *El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia. Aproximación a la antropología del Papa Wojtyla*, en LOBATO, A. (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A, tomo II. Comunicaciones*, Córdoba, Publicaciones Obra social y cultural Cajasur, 1999, pp. 680-686.
- BONORA, Antonio, *Cosmos*, en ROSSANO, P., – RAVASI, G., – GIRLANDA, A., (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, pp. 351-372.
- CIRARDA, José María, *Proemio*, en HERRERA ORIA, Ángel (dir.), *Comentarios a la constitución «Gaudium et spes» sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, pp. 149-196.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)*, en ID., *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, (edición preparada por Cándido POZO), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 455-498.

- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología–Cristología–Antropología (1981)*, en ID., *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, (edición preparada por Cándido POZO), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 243-264.
- CROUZEL, H., *Imagen*, en DI BERARDINO, Angelo (dir.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, t. I, Salamanca, Sígueme, 1998 (2ª ed), pp. 1082-1087.
- DELHAYE, Philippe, *La dignidad de la persona humana*, en BARAUNA, Guillermo (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución «Gaudium et spes» del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Madrid, Studium, 1967, pp. 302-325.
- FILORAMO, Giovanni, *Escatología*, en DI BERARDINO, Angelo (dir.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, t. I, Salamanca, Sígueme, 1998 (2ª ed), pp. 733-737.
- GARCÍA LÓPEZ, Félix, *El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento*, en *El hombre, imagen de Dios. XXIII Semana de Estudios Trinitarios*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1989, p. 13-30.
- GROSSI, Vittorino – SESBOÜÉ, Bernard, *Pecado original y pecado de los orígenes*, en SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, t. II: *El Hombre y su Salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 117-202
- GUILLET, Jacques – GRELOT, Pierre, Alianza, LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1982 (12ª ed.), pp. 59-66.
- LADARIA, Luis, *El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II*, en LATOURELLE, René (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, pp. 705-714.
- LADARIA, Luis, *El hombre creado a imagen de Dios*, en SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, t. II: *El Hombre y su Salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 75-115.
- LADARIA, Luis, *La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo*, en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano, 2003, pp. 193-221.
- LADARIA, Luis, *La creación del cielo y de la tierra*, en SESBOÜÉ, B. (dir.), *Historia de los dogmas*, t. II: *El Hombre y su Salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 29-74.
- LASANTA, Pedro J., *Diccionario de teología y espiritualidad de Juan Pablo II* Madrid, Edibesa, 1996, 1268 pp.
- LYONNET, Stanislas, *Pecado*, en LÉON-DUFOUR, X (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1982 (12ª ed.), pp. 660-670.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Luis, *Diccionario teológico del Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, 420 pp.
- MOLINA MARTÍNEZ, Miguel A., *Diccionario del Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991 (4ª ed.), 667.
- MOUROUX, Jean, *Sobre la dignidad de la persona humana*, en CONGAR, Y. M.-J. – PEUCHMAURD, M. (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, t. II. *Comentarios*, Madrid, Taurus, 1970, pp. 281-312.
- MUSNNER, Franz, *Creación en Cristo*, en FEINER, J. – LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, II (La historia de la salvación antes de Cristo), Madrid, Cristiandad, 1977 (2ª ed.), pp. 380-385.
- PIANA, Giannino, *Pecado*, en PACOMIO – ARDUSSO – FERRETTI et alii, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, t. II, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 724-741.
- RAMLOT, Marie-Léon y GUILLET, Jacques, *Promesas*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1982 (12ª ed.), pp. 731-735.
- RATZINGER, Joseph, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, en RATZINGER, J. – SCHÖNBORN, C., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995 (2ª ed.), pp. 9-39.

- REINELT, H., Creación, en FRIES, H., Conceptos fundamentales de la teología, t. I, Madrid, Cristiandad, 1979 (2ª ed.), pp. 266-272.**
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, Gracia, en FLORISTÁN – TAMAYO (eds.), Conceptos fundamentales del cristianismo, Madrid, Trotta, 1993, pp. 541-552.**
- SANDEVOIR, Pierre, Confesión, en LÉON-DUFOUR, X (dir.), Vocabulario de Teología Bíblica, Barcelona, Herder, 1982 (12ª ed.), pp. 178-181.**
- SCHEFFCZYK, Leo, Creación y Providencia, en SCHMAUS, M. – GRILLMEIER A., Historia de los dogmas, t. II, cuaderno 2a, Madrid, BAC, 1974, 114 pp.**
- SCHÖNBORN, Christoph, Breve introducción a las cuatro partes del Catecismo, en RATZINGER, J. - SCHÖNBORN, C., Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica, Madrid, Ciudad Nueva, 1995 (2ª ed.), pp. 67-110.**
- SERENTHÀ, Luigi, Pecado original, en PACOMIO – ARDUSSO – FERRETTI et alii, Diccionario Teológico Interdisciplinar, t. II, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 744-764.**
- STUDER, B., Creación, en DI BERARDINO, Angelo (dir.), Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana, t. I, Salamanca, Sígueme, 1998 (2ª ed), pp. 508-511.**
- VIRGULIN, Stefano, Pecado, en ROSSANO, P., – RAVASI, G., – GIRLANDA, A., (dirs.), Nuevo diccionario de Teología Bíblica, Madrid, Paulinas, 1990, pp. 1428-1449.**

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- AGULLES, 66
AGUSTÍN DE HIPONA, 12, 25, 28, 41, 42,
48, 49, 56, 72
ALCÁNTARA MARTÍNEZ, 27
ALSZEGHY, 2
AMBROSIAS, 25
AMBROSIO DE MILÁN, 27, 28, 49, 61
ANSELMO DE CANTERBURY, 28
ARGÁRATE, 41
ARMENDÁRIZ, 7
ATANASIO, 41
AUVRAY, 5
- BARAUNA, 13
BARBAGLIO, 5, 9
BAUMGARTNER, 40
BAYO, 44
BEATRICE, 27, 28
BELLINI, 24
BERGMAN, 5
BERNHARDT, 5
BLADÉ, 69, 70
BONORA, 5, 7
BOTELLA, 13, 62
BOTTERWECK, 5
BOUILLARD, 24
BUTTIGLIONE, 62
- CIRARDA, 29
CIRILO DE ALEJANDRÍA, 41
CLÉMENT, 8
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, 11, 27
COLZANI, 13, 70
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL,
54, 55, 63, 64, 65
CROUZEL, 10, 11
- DANIÉLOU, 5
DE LUBAC, 10, 11, 14, 32, 57
DELHAYE, 13, 29, 30, 63
DI BERARDINO, 77
DÍAZ, 62
DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, 28
DÍDIMO EL CIEGO, 25
DOMÍNGUEZ, 27
- ELORRIAGA, 27
EVAGRIO PÓNTICO, 27
- FESSARD, 24
FILORAMO, 55, 56
FLICK, 2, 21, 25
FLÓREZ, 24
FLORISTÁN, 35
- GANOCZY, 5, 10, 35, 38, 40
GARCÍA LÓPEZ, 6
GAVIRA, 23
GELABERT, 2, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 19, 20,
21, 22, 23, 25, 35, 36, 38, 40, 41,
43, 52
GIBELLINI, 2
GIRONÉS, 64
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 8, 9, 10, 12, 19,
21, 22, 23, 24, 54
GREGORIO DE ELVIRA, 11
GREGORIO DE NISA, 12, 41, 56, 57
GRELOT, 19
GROSSI, 25
GUARDINI, 8, 9
GUERRA, 62
GUERRERO, 62
GUILLET, 19, 50
- HAMMAN, 23, 24
HERRERA, 29
HILARIO DE POITIERS, 11
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, 57
ILLANES, 62, 70, 71, 72
INOCENCIO X, 44
IRENEO, 10, 11, 12, 17, 25, 41
- JANSENIO, 44, 45
JAULMES, 23, 24
JUAN CASIANO, 27
JUAN CRISÓSTOMO, 24, 27
JUAN DE LA CRUZ, 60
JUAN PABLO II, 1, 2, 7, 8, 13, 14, 15, 16,
31, 42, 58, 60, 62, 63, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72
Centessimus annus, 69
Cruzando el umbral de la esperanza,
66, 68, 69
Dives in Misericordia, 66, 67, 69, 71,
72
Dominum et Vivificantem, 66, 67, 68,
69, 71, 72
Evangelium vitae, 69

- Fides et ratio*, 67, 69, 70
Memoria e identidad, 13, 15, 16, 58, 69
Redemptoris Mater, 69
Redemptoris missio, 69
Redemptor hominis, 14, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72
Sollicitudo rei socialis, 69
Tertio millennio adveniente, 60, 68, 69, 72
Veritatis splendor, 42, 69, 70
- LADARIA, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 25, 26, 35, 36, 37, 38, 40, 46, 53, 62
 LASANTA, 67, 69, 70
 LOBATO, 69
 LOHFINK, 53
 LUTERO, 26, 44
 LYONNET, 19, 21
- MARENGO, 10, 11, 13, 53, 54
- MARTÍNEZ CAMINO, 5, 6, 7
 MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, 47
 MATEO-SECO, 66, 71
 MÁXIMO DE TURÍN, 24
 MÁXIMO EL CONFESOR, 41
 MELITÓN DE SARDES, 24
 METODIO EL OLIMPIO, 25
 MOEHLER, 24
 MOLINA, 13
 MORENO DE BUENAFUENTE, 6, 22
 MOUROUX, 12, 17, 29, 30
 MUSNNER, 9
- NICETAS DE REMESIANA, 27
- ORBE, 11, 12, 41
 ORÍGENES, 11, 25, 41
- PANNENBERG, 53
 PASTOR, 23
 PEDRO CRISÓLOGO, 18
 PELAGIO, 41, 42
 PIANA, 19, 20
 PONS, 23
 PRADES, 10, 11, 13, 53, 54
- QUÉRÉ, 23, 24
- RAMLOT, 50
 RAMOS, 23
 RATZINGER, 9, 31, 55, 56, 64, 68, 70, 71, 72
 REINELT, 5
- RICOEUR, 19
 RINGGREN, 5
 RUIZ DE LA PEÑA, 5, 6, 8, 10, 21, 23, 25, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 51, 52, 53, 56, 57
- SCHEFFCZYK, 5, 10, 21, 25
 SCHILLEBEECKX, 8, 35, 38
 SCHNACKENBURG, 53
 SCHÖNBORN, 17, 18, 31, 59, 67
 SCHOONENBERG, 21, 25
 SCOLA, 10, 11, 13, 53, 54
 SERENTHÀ, 21, 25
 SESBOÛÉ, 25
 STUDER, 10
- TAMAYO, 35
 TEODORO DE MOPSUESTIA, 28
 TERTULIANO, 10, 11, 25, 27
 TOMÁS DE AQUINO, 12, 25, 43, 44
- VIDAL, 64
 VILLAPADIERNA, 23
 VIRGULIN, 20
 VOGEL, 24
 VON BALTHASAR, 2, 6, 7, 12, 20, 24, 35
 VON RAD, 5
 VÖTGLE, 53
- WOJTYLA, 14, 58, 59, 62, 68, 69, 70

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
SUMARIO	3
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	4
1. LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN CRISTO	6
1.1. El testimonio de la Escritura sobre el lugar de Cristo en la Creación del hombre6	
1.1.1. La creación del hombre en el Antiguo Testamento.....	6
1.1.2. La creación del hombre en el Nuevo Testamento.....	7
1.1.2.1. <i>El himno de la Carta a los Efesios</i>	8
1.1.2.2. <i>El himno de la Carta a los Colosenses</i>	8
1.1.2.3. <i>El Prólogo de San Juan</i>	9
1.1.2.4. <i>Recapitulación</i>	10
1.2. La voz de la Tradición cristiana sobre el papel de Cristo en la Creación del hombre.....	10
1.3. La palabra del Magisterio vivo sobre el papel de Cristo en la creación del hombre.....	13
1.3.1. El Vaticano II y la creación del hombre en Cristo	13
1.3.2. La creación del hombre en Cristo, en el Catecismo.....	17
2. EL PECADO DEL HOMBRE A LA LUZ DE CRISTO.....	19
2.1. La revelación del pecado en la Escritura	19
2.1.1. El pecado del hombre en el Antiguo Testamento.....	19
2.1.2. El pecado del hombre a la luz del Nuevo Testamento	21
2.2. El pecado del hombre a la luz de Cristo en la Tradición	23
2.2.1. Prenotandos	23
2.2.2. La doctrina del pecado original	24
2.2.3. La reflexión sobre el pecado actual o personal	26
2.3. La palabra del Magisterio vivo sobre el pecado humano en relación con Cristo28	
2.3.1. El pecado del hombre desde Cristo en el Vaticano II	28
2.3.2. El pecado del hombre desde Cristo en el Catecismo.....	30
2.3.2.1. <i>El misterio del hombre y el pecado</i>	30
2.3.2.2. <i>El misterio de Cristo y el pecado</i>	32
3. LA GRACIA DE CRISTO EN EL HOMBRE	33
3.1. La revelación de la gracia en la Escritura	33
3.1.1. La gracia de Dios al hombre en el Antiguo Testamento	33
3.1.1.1. <i>Terminología hebrea referente a la gracia divina</i>	33
3.1.1.2. <i>El receptor de la gracia divina y su efecto</i>	35
3.1.2. La gracia en el Nuevo Testamento: Jesucristo.....	36
3.1.2.1. <i>Los Sinópticos</i>	36
3.1.2.2. <i>La gracia en San Pablo</i>	37
3.1.2.3. <i>La gracia en San Juan</i>	38
3.2. La Gracia de Cristo en la historia de la Iglesia	38
3.2.1. La tradición oriental: la gracia como «divinización»	38
3.2.2. La tradición occidental (I): Pelagio y Agustín	39
3.2.3. La tradición occidental (II): La síntesis del Aquinate	40
3.2.4. La tradición occidental (III): Reforma y Trento	41

3.2.5. La tradición occidental (IV): de Trento al Vaticano I	41
3.2.6. Recapitulación: La dimensión cristológica de la gracia en el hombre a lo largo de la historia	42
3.3. La palabra del Magisterio vivo sobre la gracia de Cristo en el hombre	43
3.3.1. La gracia de Cristo en el Vaticano II	43
3.3.2. La gracia de Cristo en el Catecismo	44
4. LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL HOMBRE EN CRISTO	47
4.1. La dimensión escatológica del hombre en la Sagrada Escritura	47
4.1.1. La dimensión escatológica del hombre en el AT	47
4.1.1.1. <i>La promesa</i>	47
4.1.1.2. <i>La vida, la muerte, y la resurrección coram Deo</i>	48
4.1.2. La dimensión escatológica del hombre en el NT	49
4.2. La dimensión escatológica del hombre en la Tradición	52
4.3. La dimensión escatológica del hombre en el Magisterio vivo	54
4.3.1. La dimensión escatológica del hombre en el Vaticano II	54
4.3.2. La dimensión escatológica del hombre en el Catecismo	56
TRANSICIÓN	58
5. DIOS, CRISTO Y EL HOMBRE EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II	59
5.1. Pórtico: Las orientaciones de la Comisión Teológica Internacional	59
5.2. El lugar de Cristo en la consideración del hombre: una antropología cristocéntrica y, por ello, teocéntrica	61
5.2.1. El cristocentrismo trinitario de Juan Pablo II	61
5.2.2. La antropología cristocéntrica de Juan Pablo II	64
5.2.3. Armonía entre antropocentrismo y teocentrismo	66
CONCLUSIONES	68
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	70
1. FUENTES	70
2. BIBLIOGRAFÍA	70
2.1. Libros consultados	70
2.2. Artículos de revistas	72
2.3. Obras colectivas (diccionarios, enciclopedias, congresos...)	72
ÍNDICE ONOMÁSTICO	75
ÍNDICE GENERAL	77

A. M. P. I.