
Ontología cristológica y *ethos* cristiano. Una mirada desde la teología dogmática

*Christological Ontology and Christian ethos.
A Look from Dogmatic Theology*

RECIBIDO: 17 DE NOVIEMBRE DE 2020 / ACEPTADO: 22 DE FEBRERO DE 2021

Juan Manuel CABIEDAS

Pontificia Universidad de México. Facultad de Teología
Ciudad de México. México
ID ORCID 0000-0002-3738-5149
jmkbite@icloud.com

Resumen: Este ensayo se propone reflexionar sobre la identidad humano-divina de la Persona de Jesucristo como centro de la teología moral. Allá donde está en juego hoy el valor y sentido de la vida humana, la teología moral sostiene que el discernimiento de la fe que salvaguarda la dignidad del hombre como don de Dios, es reconocible en la Persona de Jesucristo.

Palabras clave: Teología moral, Teología dogmática, Ontología cristológica, Ética neotestamentaria.

Abstract: This essay reflects on the specific dogmatic character of Christology that not only constitutes the heart of Catholic Moral Theology, but is decisive for faith's judgment on any possible moral arbitrariness present in the "emergencies" that characterizes human life today. The transforming effect of faith discernment which *the other* can recognize and share is a gift of God made visible in the *human-divine trait of the Person of Jesus Christ*.

Keywords: Moral Theology, Dogmatic Theology, Christological Ontology, New Testament Ethics.

En Jesucristo, el Logos ya no es el imperio de las ideas, los valores y las leyes, rigiendo la historia y fundando su sentido: Él mismo es historia. En la vida de Cristo lo fáctico no sólo coincide con lo normativo «de hecho», sino «necesariamente», porque el hecho es a la vez manifestación de Dios y prototipo humano de toda auténtica humanidad para Dios¹.

I. INTRODUCCIÓN: LA ENCARNACIÓN DE CRISTO COMO INSTANCIA CONSTITUTIVA DE LA ÉTICA CRISTIANA

1. Contexto: teología moral y cristología

La creciente concentración del *sensus fidei* de la Iglesia Católica a lo largo del último siglo en la raíz, sentido y expresividad «personalista» de la Revelación judeo-cristiana, ha permitido –entre otros frutos– que el *intellectus fidei* del creyente acerca de la ley natural como *imperativo categórico* de la conciencia moral se haya abierto a una formulación más específicamente teológica y, profundizando en esta línea, más social, de la ética cristiana.

En primer lugar, el redescubrimiento de la profunda orientación histórico-salvífica que caracteriza la Revelación, ha traído consigo que el método de la teología preste una mayor atención al *significado de plenitud para el orden de la creación* que mana –según la lógica de la economía de la salvación– de la fuente *crística* que sella el origen y destino de la naturaleza del mundo y, en particular, de la naturaleza humana, creada a imagen y semejanza de Dios². En

¹ BALTHASAR, H. U. VON, *Teología de la historia*, Madrid: Encuentro, 1992, 21.

² «Les éléments moraux de l'Ancien Testament, la promesse et la loi (la loi de l'Ancien Testament –saint Thomas et les scolastiques l'avaient déjà noté– coïncide substantiellement dans sa teneur avec la loi naturelle), persistent, transfigurés, dans le Nouveau. Ils ne sont pas abolis, mais vivent intégrés dans la synthèse nouvelle, selon la logique qui fait du Christ l'accomplissement de l'Alliance. Lui-même a vécu la promesse et la loi» (SCOLA, A., «Christologie et morale», *Nouvelle Revue Théologique* 109/3 [1987] 382-410, aquí 400-401). Para atender la renovación que se ha producido de modo particular en la teología moral contemporánea al incorporar la cristología como corazón de todo postulado ético que rige el perfeccionamiento personal y eclesial de la vida cristiana, puede verse también: MARTÍNEZ, J. M., «La perspectiva cristológica en la renovación de la Teología Moral», *Isidorianum* 26/51 (2017) 109-136; SELING, J. A., *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 84-119; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural», nn. 103-112, *Prudentia Iuris* 72 (2011) 60-64; MELINA, L., «Christ and the Dynamism of Action: Outlook and Overview of Christocentrism in Moral Theology», *Communio. International Catholic Review* 28 (2001) 112-139.

esta dirección, la teología moral católica contemporánea (al igual que aquella que remite a una tradición protestante) se ha dado a la tarea de superar el déficit cristológico que venía padeciendo desde la Baja Edad Media; esto es, la fundamentación de la ética cristiana en una visión de la ley natural basada primariamente en la estructura de la creación más que en la dinámica de la redención, es decir, sin referencia inmediata a la vida, muerte y resurrección de Cristo³.

En segundo lugar –y en continuidad con lo apenas señalado–, si la influencia de la teología escolástica y su concepción individualista de la soteriología tendía a reflejarse en una ética cristiana centrada en los vicios y virtudes del individuo, subordinando así todo lo concerniente a las relaciones eclesiales y socio-políticas al estado del alma del sujeto, la atención contemporánea al vínculo entre cristología, ética y otros *loci* doctrinales como la pneumatología, la eclesiología y la escatología, ha supuesto que el *ethos* cristiano conceda «nueva prioridad» al significado antropológico de la historicidad y la alteridad a la hora de calibrar la trascendencia teológico-moral tanto de una acción humana como de un proyecto de sociedad⁴.

Así pues, es justo reconocer que este *espíritu de novedad* del *ethos* cristiano no sólo radica en el impresionante desarrollo de los estudios bíblicos y la renovación del método teológico, sino también en un interés más sistemático de la teología y la conciencia de la Iglesia por las categorías presentes en el pensamiento y la cultura contemporánea. En este sentido, la fuerte vigencia de la llamada globalización en que vivimos estimula, aunque sea a veces de manera problemática, la búsqueda e identificación de valores éticos que puedan ser reconocidos y compartidos por *todo hombre* más allá de cualquier frontera ideológico-cultural, sistema socio-económico e incluso tradición espiritual. Así, por ejemplo, la pandemia provocada en el presente por el nuevo coronavirus SARS-CoV2 –identificado en 2019 como la causa de la enfermedad denominada Covid-19– muestra que «un acontecimiento local puede tener una repercusión casi inmediata en todo el planeta», y alertar con fuerza «una solida-

³ Desde el punto de vista de la fe, la categoría «naturaleza» no posee integridad suficiente como para revelarse capaz de un sentido en y para sí; mundo y hombre son seres *naturales* (vg. suficientes en sí) en la medida en que son *capaces de Dios* por su origen y su destino, esto es, en cuanto creados y redimidos por Dios. En todo caso, conviene reconocer que el concepto naturaleza no deja de estar gravado por una cierta ambigüedad desde el punto de vista de su inteligibilidad teológica.

⁴ Cfr. SELLING, J. A., *Reframing Catholic Theological Ethics*, 120-146.

ridad global que encuentra su último fundamento en la unidad del género humano. Esta solidaridad se traduce en un sentido de responsabilidad mundial»⁵. Por otra parte, y de manera singular en el seno de las sociedades occidentales cristianas, el contexto de la globalización fomenta un diálogo menos prejuiciado entre laicidad y espiritualidad a la hora de clarificar el fruto que pueda obtenerse de la relación entre todo lo humano y lo cristiano en orden a esclarecer una *conciencia común*.

Teniendo en cuenta este horizonte que ha propiciado la renovación de la teología moral, cabe señalar que todo discernimiento *desde la fe cristiana* en torno a la posible arbitrariedad moral que albergan las «emergencias» que caracterizan –y no pocas veces afligen!– el presente de la vida humana (ya sea en el plano personal o político-social)⁶, no puede ser ajeno a la voluntad madura de aquel hombre que, sea desde la ciencia, la política, la economía, la cultura o la propia experiencia de la trascendencia... se determina a promover la búsqueda de «todo lo que es verdadero, noble, justo, puro, amable, laudable, todo lo que es virtud o mérito» (Flp 4,8). Ahora bien, y aunque pueda parecer contraproducente para esta *intonía* de la fe con el reconocimiento del carácter autónomo de la bondad humana –reforzado hoy por la propia Iglesia Católica al «aceptar y proclamar la “autonomía de lo temporal”, es decir, la legitimidad de las claves no religiosas para la interpretación de la realidad y, correlativamente, la reducción de su papel en la configuración del ámbito de lo públicamente interpretado»⁷– es necesario reafirmar que la potencia de la ética cristiana como ejercicio de discernimiento transformador que puede ser reconocido y compartido por *el otro* es un don de Dios hecho visible en *la singularidad del crucificado-resucitado*; de modo que la comunidad formada en torno a él advierte una relación insoslayable entre «las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal?» y la respuesta que es «la persona misma de Jesucristo»⁸.

⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural», n. 1, *Prudentia Iuris* 72 (2011) 15.

⁶ Cfr. FRANCISCO, Carta Encíclica *Fratelli tutti*. *Sobre la fraternidad y la amistad social*, nn. 9-55.

⁷ CHOZA, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Sevilla: Thémata, 2018, 178.

⁸ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, n. 2, AAS 85 (1993) 1134. De hecho, *Veritatis Splendor* pone claramente de manifiesto que no es posible entender el estatuto epistemológico de la teología moral si no se contempla de manera equilibrada que ésta es un saber que, por una parte, «acoge e investiga la divina Revelación» y, por otra, responde «a las exigencias de la razón humana»; «es una reflexión que concierne a la “moralidad”, o sea, al bien y el mal de los actos

La teología moral cristiana trata de superar, precisamente, todo extrinsecismo que grave sobre la comprensión evangélica del vínculo interior entre *lex naturae* (creación) y *lex personae* (redención) y, en consecuencia, dificulte una auténtica transformación antropológica capaz de hablar al corazón dividido y al espíritu confundido de la humanidad contemporánea⁹. En este sentido, y dada la consideración positiva de la teología hacia la autonomía de la razón y la dinámica de la libertad humana, podemos adelantar que el propósito de estas páginas no tiene por qué carecer de significado para un no creyente, si bien es éste un asunto del que ahora no nos vamos a ocupar aquí de manera directa y sistemática.

2. *Propósito*

Dicho esto, vengamos al enunciado del interrogante que guía el interés de esta reflexión: *¿qué fecundidad se desprende de una comprensión fiel del modo de ser de Cristo para una vida fiel al modo de ser de Cristo?* Insisto en que este trabajo no pretende reflexionar sobre el juicio de fe que merezca una determinada «emergencia» de nuestro tiempo (bien sea de carácter directamente antropológico-ético, o se refiera más bien al ámbito científico-técnico, socio-cultural, político o ecológico...), sino sobre aquella *modalidad cristológica fundamental* que permite al creyente alumbrar una búsqueda más radical e intensa de la unidad entre el ánimo interior y la realización visible de la que es capaz el ser humano como *imagen de Dios*¹⁰. Dicho de otra manera, vamos a concentrar la

humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero también es *teología* en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en el único que es *Bueno* y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece la bienaventuranza de la vida divina» (n. 29). Acerca de la dimensión cristológica del discernimiento, véase: GRANADA, D., «Perspectiva moral y comprensión unitaria de la acción. Claves para un discernimiento moral», *Scripta Theologica* 52 (2000) 701-728, especialmente 707.

⁹ Cfr. SCOLA, A., «Christologie et morale», 409.

¹⁰ Kathryn Tanner ha mostrado de manera convincente la relación que advierte la teología patristica oriental entre el carácter expansivo de la naturaleza humana y la presencia *icónica* de Dios en ella como su condición originaria. Por un lado, Gregorio de Nisa, Ireneo o Atanasio, entre otros, manifiestan que la capacidad de cambio, apertura o plasticidad que es propia de la naturaleza creada del ser humano no sólo se pone de manifiesto en el ejercicio de la razón y la voluntad, sino también en su materialidad, esto es, en su corporeidad. Porque, en efecto, «human materiality is essential, moreover, to the image of God so as to take the whole of existence, irrespective of any division between spirit and matter, to God». Por otra parte, los Padres notan cómo –dado que la identidad modélica de Cristo se presenta como «imagen del invisible»– la disposición originaria de la naturaleza humana a la plenitud no sintoniza con Dios *según la imagen* en el

atención en el modo en que Jesús de Nazaret –siempre a la luz del testimonio apostólico y su desarrollo en la fórmula de fe de la Iglesia– *personaliza* como Hijo de Dios hecho carne o «Nuevo Adán» que «lleva a cumplimiento el designio originario del Padre respecto al hombre y, por tanto, revela al hombre a sí mismo»¹¹, la disposición teológico-natural que posee el ser humano para orientarse acerca del bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo correcto y lo errado¹². El corazón del Evangelio (que, como veremos, no puede entenderse al margen de la dinámica *auto-evangelizadora* de la comunidad cristiana al vivir su historia como historia de salvación) radica en el reconocimiento de la Persona de Jesucristo, Dios y hombre, como fondo ontológico y guía epistémica que esclarece el vínculo entre la *unicidad* del misterio de la Encarnación de Dios y las razones de su valor normativo para *todo* presente¹³.

Puesto que «el punto de referencia *decisivo* de la orientación cristiana de la vida no es la capacidad de autotranscendencia del hombre, sino la realidad

modo de la posesión, sino más bien en el de la conversión (en sentido apofático): «following the paradigm of Christ, then, there would be something incomprehensible about human nature as it is shaped by a relationship with God, too, which makes it the imitation of God. We are an incomprehensible image of the incomprehensible both in those natural capacities that allow us to be radically re-formed, and in what we become in relation to the true image, the Word incarnate. Aided by God to become what we are not, we might one day come to imitate in our humanity the inclusiveness of the absolute being and goodness of God» (TANNER, K., *Christ the Key*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 1-57, aquí 52 y 55). Las páginas de *Scripta Theologica* se han hecho eco recientemente de la antropología cristológica de Ireneo, en RUIZ-ARAGONESES, R., «Cuando crecer salva. Sentido salvífico del crecimiento de la humanidad de Jesús. Una perspectiva ireneana», *Scripta Theologica* 52 (2020) 433-461; y sobre algunos aspectos relacionados con el carácter dinámico-soteriológico de la cristología de Gregorio de Nisa, en BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326.

¹¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural», n. 105, *Prudentia Iuris* 72 (2011) 61.

¹² Sería posible validar el misterio de la Encarnación de Cristo como eje en torno al cual la Revelación cristiana invita a no concebir en alternancia radical: el deseo divino de plenitud para el ser que anima la teología de la creación, y el impulso de supervivencia de lo vital que describe la teoría de la evolución. Véase al respecto: HUYSSSTEEN, J. W. VAN, «Should we do what Jesus did? Evolutionary perspective on Christology and Ethics», en LERON, F. y WATERS, B. (eds.), *Christology and Ethics*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans Publishing, 2010, 149-178.

¹³ «Las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, “verdadero Dios y verdadero hombre” [Conc. Ecum. de Calcedonia, DS 301; cfr. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458] y por eso llevan en sí la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, n. 6, AAS 92 [2000] 747).

de la autotranscendencia de Dios»¹⁴, proponemos atender en primera instancia a la fuerza orientadora que alumbró en el hombre la autotranscendencia divina en cuanto concentrada en la *Persona* de Jesucristo, que es el punto de unión entre su naturaleza divina (presencia absoluta del Dios-Hijo) y su naturaleza humana (plena realización vital del hombre Jesucristo) y, en suma, donde se revela el propósito *salvífico* de la Encarnación de Dios en Cristo¹⁵. Es el conocimiento del carácter personal del ser del Hijo hecho carne, por más arduo que resulte determinar su identidad (dada la fragilidad de toda analogía y la complejidad de la confesión apostólica)¹⁶, el que propicia el acceso a la obra salvífica de Cristo y, en definitiva, orienta desde el punto de vista metodológico toda disposición creyente al diálogo con aquellas posibilidades y aspiraciones, problemáticas y ambigüedades que marcan hoy el siempre esforzado periplo de la persona humana hacia la plenitud. En un segundo paso, volveremos nuestra atención hacia la figura de humanidad-ecclesial que visibiliza y actúa en su vida el creyente tras esclarecer como propio en su conciencia, actitud y aptitud el modo de ser que se revela y realiza en la Persona del Hijo (cfr. Jn 1,12).

¹⁴ DALFERTH, I. U., *Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2017, 117 (el subrayado es nuestro).

¹⁵ «Todo el acontecimiento de Jesús tuvo lugar “por nosotros”, “por muchos” (Mc 10,45; 14,24), en una expresión más detallada “por nuestros pecados” (1 Cor 15,13), y en un lenguaje más personal “por mí” (Gál 2,20). El evangelio de Juan subraya el amor de Jesús por los suyos hasta el extremo (Jn 13,1), ya que “nadie tienen mayor amor que el que da su vida por sus amigos”» (SESBOÛÉ, B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca: Sec. Trinitario, 1990, 22).

¹⁶ Son al menos cinco los grandes pilares básicos que sustentan el edificio de la cristología del Nuevo Testamento y muestran que la identidad y experiencia personal de Jesucristo desafía toda explicación simplista: la revelación de Cristo como *Logos* pre- y pro-existente (Jn 1,1-18); la revelación de Cristo como siervo (Flp 2,6-11); la revelación de Cristo como centro del orden cósmico (Col 1,15-20); la revelación de Cristo como eje del discurrir de la historia (Heb 1,1-3); y, finalmente, la revelación de Cristo en y por la unción del Espíritu de Dios (Lc 1,35; 3,16; Mt 1,20; Mc 1,10; Mt 3,16; 4,1; Jn 1,32; Mc 1,12; Lc 4,1.14.18; 10,21-22; Hch 2,33; 10,38; Rom 1,3-4; Heb 9,13-14; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18, etc.). Esta última perspectiva es, tal vez, la que provoca un mayor disenso entre los intérpretes de la cristología neo-testamentaria: dado que «la perspectiva sinóptica (aunque no de manera exclusiva) concentra la mirada en la presencia del Espíritu en Jesús y se refiere a Él como portador del Espíritu; mientras que la visión paulina y joánica iluminan la presencia del Espíritu a partir de su efusión en el Resucitado. La primera perspectiva se encuentra más cercana a la visión veterotestamentaria del Espíritu como potencia de Dios que opera en la creación y la historia; de modo que correría el riesgo de favorecer una visión de la cristología en función de la pneumatología, es decir, del significado universal del acontecimiento cristológico. Por su parte, la segunda perspectiva asume una presentación del Espíritu en función de Cristo, pues Aquel conduce a Éste y es Éste quien lo dona; conduciendo así a un cristocentrismo rígido en cuanto la obra del Espíritu consistiría en una actualización del acontecimiento de Cristo» (BRAMBILLA, F. G., «Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù», *La Scuola Cattolica* 130 [2002] 161-210, aquí 199; véase también: HAIGHT, R., «The Case for Spirit Christology», *Theological Studies* 53 [1992] 257-287).

II. UNA COMPRENSIÓN FIEL DEL MODO DE SER DE CRISTO

1. *Yo soy el camino y la verdad y la vida*

La vida del que se reconoce creyente y vive como tal –señalaba Benedicto XVI– tiene su fundamento real y logra una orientación decisiva en el «encuentro con un acontecimiento, con una Persona», y no por estar bajo el influjo de una «gran idea» o tomar «una decisión ética»¹⁷. Lo cierto es que tanto una idea como un principio ético no son sino testigos de la existencia de *alguien* cuya historia los aprehende, proclama e incluso llega a exceder (cfr. Jn 14,6: «yo soy el camino y la verdad y la vida»); forman parte, en suma, de aquella constelación de formas fundamentales en que cristaliza ese extraño ser que es la persona: sujeto de razón y de elección en medio del mundo en que vive y entre aquellos otros con quienes convive. Además, es precisamente el encuentro con la fuerza atractiva de aquel *otro* cuya interioridad se exhibe como *otro de mí* el que se erige como único dinamismo capaz de revelar la promesa de identidad singular que guarda, siempre entre la potencia y la evidencia, el ser de cada uno de los que *nos* encontramos. En este sentido, el discípulo es tal –continúa el papa Benedicto– porque «ha creído en el amor de Dios»¹⁸; y dado que «el territorio del amor es un espacio imantado por el encuentro de dos personas»¹⁹, ante la mirada directa de la Persona de Jesús *resucitado por Dios* (cfr. Rom 10,9; 1 Cor 15,15; 1 Tes 1,10), el discípulo puede dirigir a Dios «la pregunta que se hacen todos los enamorados y condensa el misterio erótico: ¿quién eres?»²⁰; es decir, su «*sed de otredad*. Y lo sobrenatural es la radical y suprema otredad»²¹.

¹⁷ BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n. 1, AAS 98 (2006) 217.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ PAZ, O., *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004, 27.

²⁰ *Ibid.*, 9.

²¹ *Ibid.*, 16. El *ethos* del amor humano (*eros*) esclarece en el encuentro con el crucificado-resucitado el más hondo sentido de la unicidad distintiva que atesora (*ágape-caritas*). Así lo aprecia Dietrich Bonhoeffer: «También hoy el Desconocido sale al encuentro de los hombres de tal modo que sólo cabe preguntarle: ¿Tú, quién eres? –aunque a menudo los hombres rehúyan formularle esta pregunta–. Pero no pueden desentenderse de Él. Como no pueden desentenderse de Goethe y Sócrates, puesto que de ello depende su formación y su *ethos*. Pero de la posición que adoptan frente a Cristo dependen su vida y su muerte, su salvación y su condenación. Desde fuera, esto resulta incomprensible. Pero en la Iglesia existen unas palabras sobre las cuales todo se fundamenta: “En ningún otro está la salvación” (Hch 4,12). Nuestro encuentro con Jesús tiene una motivación distinta de la que determina nuestro encuentro con Sócrates y Goethe. No es posible pasar de largo ante la persona de Jesús, porque Cristo vive. Podemos pasar de largo, si es preciso, ante la persona de Goethe, porque Goethe está muerto. Y sin embargo, infinitas veces han intentado los hombres tanto resistir como eludir su encuentro con Jesús» (BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*, Barcelona: Ariel, 1971, 19-20).

A la luz de esta necesidad de distinguir entre *qué* y *quién* que demanda la consistencia específicamente personal de la vida humana (unidad de espíritu y materia, conciencia y libertad, sí mismo y otro de sí) e impide identificarla como *pura* naturalidad, cabe afirmar que –a la luz de esta clave rigurosamente antropológica–, la vida creyente no esclarece su razón de ser y su sentido-vocación en el mundo ante un *qué*, esto es, ante la *naturaleza* humano-divina de Jesucristo; sino en la mediación de un *quién*, es decir, a través de la *Persona* del Hijo. En la reflexión cristológica de la ortodoxia, el concepto *naturaleza* identifica dos realidades ontológicamente inconmensurables entre sí que se han unido en el Hijo; el término *persona*, por su parte, alude al sujeto singular y único –el Verbo de Dios– que unifica y comunica aquellas realidades. De manera que la comunidad que vive en fidelidad a la revelación del Dios único y verdadero, reconoce y acoge el acontecer del ser divino en la vida humana de Jesucristo en su *complejidad única y realización auténtica* de naturalidad humana y mismidad divina, «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302)²².

La comprensión de la comunicación en Jesucristo entre lo humano y lo divino (*communicatio idiomatum*) se ajusta más a la dinámica de la revelación evangélica –y su referencia a la unidad visible entre el Hijo de Dios y el Hijo del hombre– puesta bajo el horizonte de *una única existencia personal*. Asumida *hipostáticamente* por el Hijo, la existencia humana de Jesús goza de la *misma* prerrogativa relacional con el Padre y el Espíritu de que goza la segunda Persona de la Trinidad («quien me ve, ve al Padre», Jn 14,9)²³; y, en este sentido, el testimonio apostólico reconoce y proclama que en la vida de Jesucristo trasparece en ultimidad el ser y la voluntad de Dios en su condición de aquel *Sí mismo* que *es* encuentro y *se hace* el encontradizo²⁴. La identidad y acontecer

²² En el misterio de Cristo se presenta en toda su profunda intensidad la relación de Dios con la creación sin comprometer la diferencia entre ambos. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Stb*, III, q. 19, a. 1.

²³ A lo largo de la exposición asumimos precisamente que la designación fundamental de la Persona de Cristo en el Nuevo Testamento como *Hijo de Dios*, en rigor, no contempla directamente la problemática que enfrenta la definición de Calcedonia, pues no tiene que ver con «naturalezas» o «personas», sino con una *relación*. El Hijo de Dios se revela como primogénito de la nueva creación no simplemente porque se presente en ella, sino porque se despliega en ella o, como señala Michel Henry, porque opera «la *sustitución de una genealogía natural por una genealogía divina*. Y esta sustitución atañe tanto a los hombres como a Aquel que acaba de traerles una enseñanza tan fundamental que es menester llamarla revelación. Revelación de lo que son –hijos del mismo Dios– y, así, de lo que deben hacer: amarse los unos a los otros como corresponde a los hijos de un mismo Padre» (HENRY, M., *Palabras de Cristo*, Salamanca: Sígueme, 2004, 67).

²⁴ Por ello «hay que evitar en la teología y en la catequesis toda *separación* entre la cristología y la doctrina trinitaria. El misterio de Jesucristo se inserta en la estructura de la Trinidad» (COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, «Teología-Cristología-Antropología», C 2.1).

humano de la vida de Jesús no es un simple instrumento al servicio de la divinidad del propio Cristo como Hijo de Dios, sino que es la manifestación de esa divinidad en el seno de una vida plenamente humana. Pues, no en vano, del testimonio apostólico se desprende que:

Cristo llegó a ser hombre en la misma forma y con las mismas condiciones que llegamos los hombres a serlo: en una historia de acción y pasión, de poder y responsabilidad, de libertad y gracia, que alcanza su momento cumbre en la muerte [...] Cristo va sabiendo de humanidad en la medida en que va siendo hombre, y va siendo hombre en la medida en que va viviendo. Ser hombre es tener una biografía en tiempo y lugar. La encarnación de Cristo es integral; esto significa que es biológica e histórica, social a la vez que individual, metafísica a la vez que biográfica²⁵.

Desde el punto de vista del testimonio neotestamentario, la proclamación de la divinidad de Jesús, más que fruto de la sensibilidad religiosa de la cultura ambiente, late en el singularísimo acontecer de su vida como respuesta filial a Dios y el impacto inesperado que provoca en el testigo el refrendo de la autenticidad de la misma en su resurrección como presencia personal de lo divino²⁶. Cristo, confiesa Pablo, es imagen del Dios que es invisible *por naturaleza* (Col 1,15), empero *se* ha dado a conocer de manera definitiva *en la persona* de Jesucristo como creador de todo (Col 1,16) y redentor de todos (Col 1,20). Lo realmente extraordinario de la vida de Jesús de Nazaret respecto de otras *existencias proféticas* es: (1) la relación que mantiene con la vida divina, es decir, su identificación con la Persona del Hijo de Dios-Padre²⁷; (2) el modo

²⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, Madrid: BAC, 2001, 394.

²⁶ No está fuera de lugar remitir el pleno reconocimiento cristiano de la divinidad de Jesús, como ha hecho cierta línea de investigación moderna guiada por la tesis de la *helenización*, al influjo que pudo ejercer el contexto de la teología griega contemporánea sobre la primera comunidad y misión cristiana; sin embargo, la posible influencia de los esquemas mentales de la religiosidad pagana no puede explicar, sobre todo, el *hecho* de que «en las cruciales primeras décadas del joven movimiento cristiano, la condición exaltada de Jesús se proponía sistemáticamente en relación con el Dios uno de la tradición bíblica» (HURTADO, L. W., *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Salamanca: Sígueme, 2013, 22). En efecto, la devoción cristiana originaria a Jesús como Hijo «sentado a derecha de Dios» (Mc 16,19) se da en continuidad con la confesión en la existencia de «un Dios, el Padre [...] y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe todo y nosotros por medio de él» (1 Cor 8,5-6).

²⁷ «En Jesús vemos a un hombre que, seguro de la salvación por su vivencia personal del *Abba*, nos anuncia un futuro de parte de Dios y lo presenta ya en su propia vida. Sin la realidad de esta vivencia originaria del *Abba*, su mensaje es una ilusión, un mito sin contenido. Confiar en Jesús significa apoyarse en aquel en quien se apoyó la experiencia de Jesús: *el Padre*. Esto implica el re-

en que realiza humanamente esa relación filial en conformidad con el Espíritu del Padre (que es *también* el Espíritu del Hijo); (3) y el efecto que surge en los que le rodean, es decir, la recepción de su vida como el verdadero *acontecimiento que salva*.

Como ha mostrado Brian Daley en su reciente estudio en torno a la identidad de la cristología patrística antes y después de la fórmula de fe de Calcedonia, el lenguaje de las dos naturalezas que logra esclarecer la tradición eclesial en el siglo V, no recibe su sanción última de un análisis ontológico que pueda considerarse definitivo (lo que, en realidad, resulta imposible) en torno a la integridad y equilibrio de lo humano y lo divino en Cristo, sino más bien de un esfuerzo de concentración «en el amplio relato de la salvación de Dios, en el papel de Jesús como plenitud de la revelación divina y en el efecto que tiene la recta fe en Jesús sobre la Iglesia y el creyente»²⁸; en la relación de continuidad que se da entre el amor filial de Cristo al Padre y la fe y amor genuinos de la comunidad creyente que es fruto de la unidad con Dios y entre sí.

Ireneo, Orígenes, Agustín, Leoncio de Bizancio, Máximo el Confesor o Juan Damasceno, por ejemplo, coinciden –en distintos tiempos y ante diversos desafíos a la ortodoxia– en practicar una lectura de la Escritura en su conjunto (acontecer y drama de la creación en vista de la salvación del ser humano) en la que el discurrir concreto de la vida y misión de Jesucristo se percibe como revelación *última* del amor triunfante de Dios. En efecto, el acontecer de la vida personal de Jesús entre dos espacios de ser totalmente desiguales, concentra y acentúa en sí mismo el misterioso contraste entre Palabra y carne, creador y criatura, «cuya distancia ontológica –o desigualdad infinita– fundamenta la percepción en la historia de Cristo de la maravilla de nuestra propia salvación»²⁹. Para los Padres de la Iglesia, es el modo personal en que Cristo vive y actúa como Hijo de Dios e hijo de María según el Evangelio, la referencia que guía la cristología, es decir, aquella reflexión sobre el misterio de Cristo, Dios y hombre, cuya identidad excepcional no mantiene la criatura a distancia del Creador; ya que «el acto de asumir una naturaleza humana comporta para el Verbo divino que, sin dejar de ser un agente constitutivo dentro del

conocimiento de la realidad auténtica, no ilusoria, de su vivencia del *Abba*» (SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid: Trotta, 2002, 599).

²⁸ DALEY, B. E., *Cristo, el Dios visible. La fe de Calcedonia y la cristología patrística*, Salamanca: Sígueme, 2020, 51.

²⁹ *Ibid.*, 171.

Misterio divino [...], ahora expresa esa existencia personal en el mundo creado de un modo que otras criaturas pueden percibir»³⁰ y apropiarse.

Sintetizando lo dicho hasta aquí cabe afirmar que el gran desafío al que se enfrenta la cristología (¡toda la teología!) es el de esclarecer en qué sentido el Verbo es el *sujeto único* de todo lo que Jesús vive y, especialmente, sufre. De modo que, volviendo sobre nuestra perspectiva, es la persona de Jesucristo en todo el arco de su vivencia subjetiva –en cuya capacidad de expresión y acción laten y se vinculan humanidad y divinidad como instancias en relación de sentido– quien constituye el corazón y desafío específico del *ethos* cristiano: el reconocimiento en la Encarnación del Hijo de la «sublimidad de la vocación» que alienta y proyecta en su entraña personal toda existencia humana³¹. La vida humano-divina de Jesucristo concentra y exhibe todos los procesos, conflictos, anhelos y zozobras que forman parte del relato propio de toda vida y sociedad humana y, en consecuencia, «nos salva de la auto-destrucción sin comprometer ni el carácter distintivo natural de lo que *somos* como criaturas humanas, ni la plenitud trascendente e inconcebible de lo que Él *es*»³².

2. *Nadie va al Padre sino por mí*

Karl Rahner ha escrito que «la subsistencia de la realidad humana de Jesús en el Logos es precisamente la suprema consumación de lo que significa personalidad»³³. Así pues, la asunción (o *deificación*) de la humanidad de Jesús por la Persona del Hijo no significa que éste desoiga la consistencia *personal* propia de aquella y, en suma, la conflictividad inscrita en la condición finita de una existencia íntimamente llamada a crecer y proyectarse en libertad. A diferencia del discurso habitual en la teología neo-escolástica, el testimonio de Padres de la Iglesia como Gregorio de Nisa o Juan Damasceno, por ejemplo, reconoce que la Persona del Hijo asume una humanidad perfecta en cuanto no ajena a la operatividad de la naturaleza humana. Es decir, en cuanto constante dinamismo de auto-reconocimiento interior y salida de sí en libertad³⁴; en

³⁰ *Ibid.*, 357.

³¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*, n. 22.

³² DALEY, B. E., *Cristo, el Dios visible*, 268 (los subrayados son del autor).

³³ RAHNER, K. y VORGRIMLER, H., *Diccionario teológico*, Barcelona: Herder, 1966, 555. En esta misma línea reflexiva, véase: SGUAZZARDO, P., *Incarnazione*, Assisi: Cittadella, 2013, 146-149.

³⁴ «Se dice que progresaba en *sabiduría, edad y gracia* [Lc 2,52]. Por una parte crecía en edad, por otra, a través del crecimiento en edad manifestaba la sabiduría presente en él. Además de esto,

consecuencia, como espacio de identidad que se conforma mediante aquellas experiencias fundamentales que ponen en juego la relación entre el adentro y el afuera que constituye la vida personal³⁵: la exposición al *hambre* dolorosa que reclama compañía (frente a toda soledad interior) y comienza por la toma de la conciencia sobre el sentido de co-pertenencia que despierta la propia carnalidad³⁶; el riesgo de la marginalidad social y el conflicto político o la profunda ansiedad que supone la amenaza de la muerte... ¿Qué significado soteriológico podría tener una experiencia humana del Hijo que no asumiese todo aquello que dicha experiencia conlleva en sí (y la desafía) en el curso de *su* tiempo y las condiciones de *su* espacio?³⁷

Así pues, la *Encarnación* del Hijo no se adscribe a un momento concreto de la vida de Jesús –vg. a su nacimiento–, sino que consiste en *el* fondo permanente de ser y sentido a cuya luz se conforma (y reforma) ese gran espacio de complejas vivencias –conscientes y reflejas– por el que está llamada a pasar (y padecer) toda humanidad singular y, en concreto, la humanidad de Jesús asumida por la Persona del Hijo. Tomando de nuevo en consideración aquellas vivencias más desafiantes para la experiencia humana, puede decirse que Jesús supera la tentación siendo asediada la conciencia personal de su filiación

se unía íntimamente en todas partes a lo nuestro, por lo que hacía suyo el progreso en la sabiduría y gracia de los hombres y asimismo, el cumplimiento del beneplácito del Padre, esto es, comunicar a los hombres el conocimiento progresivo de Dios y de su propia salvación» (JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, III, 22, Madrid: Ciudad Nueva, 2003, 223).

³⁵ «The person is, indeed, an inside in need of an outside» (MOUNIER, E., *Personalism*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952, 44).

³⁶ Debo esta apreciación sobre el relato de Mt 4,1-3 a un paso de la novela *Limbo* de Agustín Fernández Mallo. Uno de sus protagonistas, en medio de un periodo de decadencia anímica tras encadenar varios fracasos sentimentales, lee el Nuevo Testamento, «el primer libro *fragmentado* de la historia [...] un conjunto de micro-relatos». Indagando en el territorio de la identidad a la luz de la relación entre paisaje y figura, el protagonista-lector encuentra en el relato de la tentación de Jesús en el desierto un boceto de la génesis de la identidad concentrada en las *personas* que laten dentro de la *primera persona* (que es el constitutivo fundamental de todo paisaje). Remito a sus palabras: «El primer desierto de la Historia era aquel que citaba Mateo. Nunca nadie antes que Jesús había poblado un desierto en completa soledad. Él lo hizo, y sus cuarenta días y cuarenta noches sin compañía dieron origen a la aparición de una *segunda persona* [...] nace de dentro de la propia persona, y se trata simple y llanamente del hambre. O lo que es lo mismo, la toma de conciencia de la existencia del propio cuerpo, la supervivencia» (FERNÁNDEZ, A., *Limbo*, Madrid: Alfaguara, 2014, 73 y 86).

³⁷ «El que se mezclaba con el hombre adecuaba su mezcla a su propósito de ser provechoso [...] ¿Qué enmienda de nuestra naturaleza podría darse si, siendo la vida terrenal la enferma, contempláramos que la mezcla divina es con otro ser de los celestes? Porque no es posible que el enfermo se cure, si la parte enferma no es la que recibe particularmente la curación» (GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, XXVII, 3, Madrid: Ciudad Nueva, 1990, 103).

divina (cfr. Mt 4,3; 27,43); domina la ansiedad natural ante la muerte (vinculada a las secuelas del pecado) sintiéndola en el centro de su ser en plena conformidad con la voluntad del Padre (cfr. Lc 22,42)³⁸; no conquista la reserva del hombre al ofrecimiento benevolente de compañía por parte de Dios sino cuando padece la muerte –y una muerte de cruz (Flp 2,8)–, como trance que vincula en continuidad la participación moral en la experiencia del fracaso inevitable del hombre desbordado por el mundo que lo supera, y la vivencia divino-filial de dicho acontecimiento límite en cuanto apropiado por la Persona del Hijo como acción salvífica del Padre (cfr. Lc 23,46)³⁹. La humanidad de Jesús crece en perfección y actúa en sintonía con la voluntad del Padre al ser asumida por la segunda Persona de la Trinidad en la encrucijada que constituye el meollo de su existencia: entre la referencia intrínseca a Aquel a quien debe

³⁸ Una conformidad que es *naturalmente* la propia de Jesús como Hijo de Dios. Véase esta percepción en el testimonio de MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Opúsculo 7, 3ª ed., Madrid: Ciudad Nueva, 2011, 38: «Quien por naturaleza era Dios, como hombre parece querer alejar de sí el cáliz, acomodándose al proyecto de la salvación para, según enseña san Cirilo, ser también nuestro modelo en este punto: el de desterrar de nuestra naturaleza cualquier temor a la muerte [...] Al mismo tiempo, quien es de naturaleza humana se comporta como Dios cuando, de acuerdo con el Padre, quiere realizar el proyecto de nuestra salvación y procurarnos la salud».

³⁹ Cirilo de Alejandría se sitúa en esta línea de reflexión cuando da a entender que el poder salvador de la muerte de Jesús es fruto del dinamismo que es propio de la Encarnación en su conjunto; es decir, la muerte en la cruz no supondría, en rigor, *un acto* de satisfacción que es *apropiado* y necesario para reparar el honor de Dios herido por el pecado del hombre (cfr. BYNUM, C. W., «The Power in the Blood: Sacrifice, Satisfaction, and Substitution in Late Medieval Soteriology», en DAVIS, S. T. y otros (eds.), *The Redemption*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 177-204); sino que se trata de un sacrificio en el mismo sentido en que el periplo total de la vida de Jesús es un sacrificio de amor. Es la misma Encarnación el sacrificio que conlleva sacrificios. La vida plena a la que Dios Padre destina a sus hijos llega a éstos *en el seno* de la vida de Jesús como Hijo encarnado: «Sostenemos nosotros que el Hijo no venció a la muerte o libró el cuerpo del hombre de la corrupción del pecado a su pesar [...] Y no había otro modo de vencer al poder funesto de la muerte, sino la Encarnación del Unigénito. Por eso apareció semejante a nosotros e hizo suyo un cuerpo sometido a la corrupción según las leyes naturales, para que, siendo Él la vida misma, por haber sido engendrado de la vida del Padre, introdujera con aquel cuerpo el bien que le pertenece, o sea la vida. Luego, habiendo sobresalido por su benevolencia y amor hacia los hombres, hasta el punto de hacerse semejante a nosotros, debió soportar también el sufrimiento y los insultos que le acarreo la impiedad de los judíos. El deshonor que comportaba el sufrimiento le resultó extremadamente duro. Y por eso, llegado el tiempo en que debía soportar la cruz para la vida de todos, para que se viera que su voluntad era contraria al sufrimiento, se acercó a ella como lo haría cualquier otro hombre y a modo de súplica dijo: *Padre, si es posible pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya* [Mt 26,39]. Quien había venido del cielo se declara dispuesto a cumplir algo que le producía dolor, para así lograr para quienes están en la tierra la resurrección que Él, Él sólo, instauró en favor de la naturaleza humana» (CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Porqué Cristo es uno?*, Madrid: Ciudad Nueva, 1991, 137-138).

su ser y la conciencia personal humana de que sólo se llega a ser uno mismo mediante el reconocimiento y la entrega al otro del que se es *responsable* porque forma parte de la *propia* circunstancia (cfr. Lc 9,24)⁴⁰.

Ese crecimiento de Jesús en la voluntad del Padre no es una mera representación de lo exigible por Dios a la humanidad que ha creado, sino una verdadera visibilización de que la humanidad creada *a su imagen* forma parte de una relación en la que ella también es agente que conforma y –se puede afirmar con cautela– *transforma* la vida de Dios en la persona del Hijo. Es lo que se desprende de esta afirmación audaz con que la Comisión Teológica Internacional ahonda en el alcance intra-divino de la mediación que opera el misterio de la Encarnación de Cristo entre antropología y teología:

Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y –al menos según nuestra manera de entender– casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo. Por tanto, los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz, de un modo nuevo, el coloquio de la generación eterna, en el que el Padre dice al Hijo: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7; cfr. Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5; y también Lc 3,22)⁴¹.

La vida de Jesús, por tanto, actualiza de modo permanente la condición dialógica que es inherente a la vida trinitaria como apertura –en su entereza y libertad– *al otro de sí*⁴²: a la existencia humana como síntesis de la existencia

⁴⁰ Mediante el conocido principio que guía su concepción de la metafísica –«yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (*Meditaciones del Quijote*, 3ª ed., Madrid: Cátedra, 1995, 77)–, José Ortega y Gasset ha insistido en que la identidad humana se revela como *persona* porque el acto humano de vivir se caracteriza estructuralmente como un quehacer, proyecto o drama, es decir, como relación *inevitable* entre lo que soy y necesito para ser: *mi* circunstancia, ya se ésta tú o mundo. De modo que el primer *yo* de la afirmación de Ortega equivale al principio *persona* (o *mismidad*) que integra en su constitución al yo (o *yoidad*) en cuanto siempre activamente proyectado en y hacia la experiencia de *su* circunstancia.

⁴¹ COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, «Teología-Cristología-Antropología», C 3.

⁴² Dinámica que se aprecia de manera singular en la oración de Jesús, cfr. LEÓN-SANZ, I. M., «La oración de Jesucristo», *Scripta Theologica* 51 (2019) 221-241.

toda de la realidad creada. Porque, en efecto, asumida *hipostáticamente* por la segunda Persona de la Trinidad, la naturaleza humana de Jesús es el lugar concreto en que el Padre manifiesta la hondura de su compromiso irrevocable con el conjunto de lo natural, pues la Encarnación es la forma más acabada de unidad entre la vida personal de Dios y la constitución abierta de la vida creada. Y en tal sentido, en la Encarnación de Cristo el *quién* de la identidad humana se presenta sin velo alguno como el horizonte donde se pone de manifiesto la plenitud a que está llamada en su entraña todo *qué* del ser creado (cfr. Rom 8,19-22).

III. UNA VIDA FIEL AL MODO DE SER DE CRISTO

1. *Una gracia originaria*

En el encuentro con la Persona de Jesucristo crucificado-resucitado a través del relato-testimonio apostólico (naturalmente performativo), el creyente no sólo hace memoria de la ejemplaridad moral de la vida de Cristo –que brilla en toda su intensidad excepcional en la medida en que se esclarece en el estudio del Nuevo Testamento el perfil de su identidad histórica–, sino que, fundamentalmente, aprehende la integridad teológica de su Persona, porque es ésta la verdadera y auténtica fuente de la potencia transformadora que desprende el testimonio apostólico acerca de su llamada a la conversión a toda otra persona, en todo otro tiempo y lugar (cfr. Mt 28,19-20)⁴³. Como hemos señalado, los testigos directos de la vida de Jesús y los aspectos *demasiado humanos* de su existencia terrena, tras su muerte (por más problemática que ésta fuese) se sintieron impelidos a reconfigurar la propia vivencia del monoteísmo de su credo original (cfr. «Dios está con él», Hch 10,38). Es claro que para esos testigos Jesús «personificaba una posibilidad existencial tan radical que presentían en él un *novum* sobre lo humano, un *plus* que introducía una ruptura en la historia y que enseguida fue identificado con lo divino»⁴⁴.

⁴³ «Para el *nuevo testamento* tal vivir y morir [de Cristo] incluyeron junto con sus colores y determinaciones, verdadera y absolutamente relativas, un carácter de absolutez personal, que suponía una transformación de la historia humana misma. Vida, muerte y resurrección en cuanto acciones operadas por Jesús y hechos ocurridos a Jesús de parte de Dios, llevaban una carga dinámica tal que eran hechas y ocurrían de alguna forma en toda y para toda la humanidad» (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca: Sígueme, 1973, 429).

⁴⁴ GOMÁ, J., *Necesario pero imposible. O ¿qué podemos esperar?*, 2ª ed., Madrid: Taurus, 2015, 257.

A la luz de la afirmación del Padre eterno que declara su amor por el Hijo hecho hombre (cfr. Mt 3,17), es útil recordar que el amor no busca nada que esté más allá del fruto que mana del encuentro libre entre dos personas únicas, es decir, el reconocimiento y la entrega mutua. Y, lo cierto, es que la trascendencia ética del misterio de la Encarnación no consiste primariamente en que Dios quiera algo *de* nosotros (*imitatio*), sino en que quiere estar *con* nosotros (*communio*). No en vano, Dios es y vive para la *comunión*. La conformación de Cristo a la voluntad del Padre en el proyecto de su humanidad –viaje de la gloria a la cruz– no tiene su origen de sentido en una falta de amor que ha de ser compensada, sino en la plenitud de amor que constituye y desborda el misterio de la vida trinitaria⁴⁵. La Encarnación de Cristo testimonia que Dios se da a toda criatura con la misma generosidad con que la luz del sol se derrama sin condición ni restricción a todos los rincones de la tierra (cfr. Mt 5,45). «Pienso yo –escribe el Pseudo-Dionisio–, al llamar Bondad a la subsistencia divina y porque por el hecho de ser el Bien, como Bien substancial, comunica la bondad a todos los seres [...] al igual que nuestro sol, sin pensarlo y sin pretenderlo, sino que, por el mero hecho de existir, ilumina a todo lo que puede participar de su luz»⁴⁶.

La Encarnación de la Persona del Hijo mediante el poder del Espíritu es la gracia divina que funda y exhibe en la humanidad de Jesús la posibilidad de que la persona humana se proyecte y realice a la manera del ser y actuar del Hijo (cfr. Ef 1,3-6). Hablando en esta clave teológica del *principium humanitatis*, la persona del creyente no vive en comunión con el Hijo porque haya de lograrlo o merecerlo, sino porque su vida y las realizaciones de su vida *in sequela Christi* remiten a la acción del Espíritu Santo que opera la pro-existencia que es propia del Hijo en la existencia del hombre («ahora en la carne», Gál

⁴⁵ «La doctrina trinitaria explica por qué la relación que el Jesús atestiguado por la Biblia vive en el espacio y el tiempo con su Padre revela al mismo Dios. Pues sólo si la relación del Jesús atestiguado por la Biblia con el Padre está viva, sólo si esa relación *es* la del Hijo intra-trinitario con el Padre, puede hablarse sin contradicciones de una *auto*-revelación de Dios. Que el Padre puede estar totalmente en el Hijo y el Hijo en el Padre sin que se reduzca ni menos aún se suprima la diferencia entre el Padre y el Hijo, y que el Hijo puede ser enteramente hombre sin que la humanidad de Jesús sea reducida ni menos aún suprimida por su condición de Hijo, éste es el fenómeno del Espíritu Santo. Y si en Jn 15 se afirma que Cristo quiere estar a través del Espíritu Santo en los fieles de la misma manera en que el Padre está en él y él en el Padre, ello significa que ser cristiano es, de forma semejante, una autotranscendencia de todo fiel individual hacia Cristo, de la misma manera como el ser Hijo de Jesús es autotranscendencia de Jesús hacia el Padre» (MENKE, K. H., *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid: BAC, 2014, 313-314).

⁴⁶ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, cap. IV, en ID., *Obras completas*, Madrid: BAC, 2007, 30-31.

2,20). Por tanto, es en virtud de la participación en el modelo de la filiación como gracia originaria (cfr. Col 1,15)⁴⁷, como el proyecto de mi vida, sus opciones y realizaciones, vislumbra su más alta perfección (vg. *personal*), cuya manifestación más lograda sólo le es posible alcanzar en un total abandono al otro (cfr. 1 Cor 13,12)⁴⁸.

Siempre en referencia a la clave de la integridad teológica de la Encarnación del Hijo, la vida del creyente no sólo muestra estar en comunión con Dios por su actitud, grado de conciencia o disposición comprometida, sino por su misma estructura: el creyente vive (vg. *pierde la propia vida*) en la realidad y la historia en comunión con Dios según el modelo de vida que corresponde a la decisión divina de estar con nosotros *en Cristo* (cfr. Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33). Se es para el otro del mismo modo que Dios-Padre es para nosotros en Cristo por su Espíritu. Todo lo cual no obvia el realismo (y, en suma, las condiciones y límites) que es propio de las relaciones y el intercambio entre los seres humanos; más bien invita a que el estatus de *beneficencia* económica y social que marca dichas relaciones, remita sin desfallecer a su meta en la *providencia* divina. Así pues, es la hondura y significado personal de la mediación cristológica entre teología y antropología, la que permite hablar de la *interpenetración* entre las relaciones sociales y las trinitarias⁴⁹. En el

⁴⁷ Véase, por ejemplo: TREMBLAY, R., *Chiamati alla comunione del Figlio. Aspetti teologici e etici della vita filiale*, Roma: Lateran University Press, 2016.

⁴⁸ En este sentido, me permito traer a colación el modo en que Tomás de Aquino ilumina el valor esencialmente cristológico que concede el Evangelio a la pobreza: «Sed si verba Domini diligenter considerentur, non in ipsa divitiarum dimissione perfectionem posuit; sed hoc ostendit esse quasi quandam perfectionis viam, ut ipse modus loquendi ostendit, cum dicitur “si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes et da pauperibus, et sequere me” [Mtth 19,21], quasi in sequela Christi consistat perfectio, dimissio vero divitiarum sit perfectionis via» (*Liber de perfectione spiritualis vitae*, cap. VIII, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 41, ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969, B 73).

⁴⁹ La ya mencionada Kathryn Tanner recuerda el valor irrenunciable de la cristología y la pneumatología para toda aquella teología de la Trinidad que piense la comunión divina como modelo de plenitud en que puede verse reflejada la convivencia humana (vg. Jürgen Moltmann, John Zizioulas, Leonardo Boff, Miroslav Volf, Catherine LaCugna). Porque, en efecto, no se puede obviar que la finitud de la naturaleza humana –y el modo en que ésta precariza su específica expresividad personal y capacidad relacional–, abre un espacio difícil de colmar sin más mediante la referencia a aquel modelo del ser divino cuya naturaleza se define como unidad y relación sin solución de continuidad. Tanner considera que la mirada a la Trinidad económica sólo puede colmar dicho espacio si la mirada se concentra no en el sujeto trinitario como tal, sino en lo que la economía de la Trinidad sugiere sobre la relacionalidad humana. En efecto, «humans do not attain the heights of trinitarian relations by reproducing them in and of themselves, by mimicking them, in other words, but by being taken up into them as the very creatures they are. They come to share a divine form of existence, not their own by nature, by becoming attached to it

misterio de la Encarnación de Cristo, las fronteras de la humanidad se expanden al hacer que la divinidad entre a formar parte de su esencia natural⁵⁰. La misión de Cristo en el Espíritu que visibiliza en la historia el carácter de la vida divina como *perijóresis* o interpenetración de personas –que «no puede contentarse jamás con la individualidad del Yo y ni siquiera con la dialogicidad del Yo-Tú: debe siempre desembocar en la coralidad del Nosotros»⁵¹– revela también que desde el mismo momento en que Dios llama –por amor– a toda criatura a la existencia, la destina, en su consistencia, a la participación de esa vida coral de la comunión intradivina⁵².

Así pues, orientada por el encuentro con Cristo, la existencia del creyente no hace sino registrar mediante su facultad de conocer y querer la vivencia de la relación de comunión gratuita de Dios con la creación. La fragilidad con que esas facultades exhiben y desarrollan el libre progreso de su autonomía en conformidad con el don divino (vg. límite de mi saber–límite de mi poder), puede envenenar el don puro de la comunión de Dios tal y como se da a conocer en la misión del Hijo, disfrazándolo así de una injusta obligación contractual cuya conculcación trae consigo las consecuencias del abatimiento trágico sobre la existencia individual y social del sufrimiento y la muerte. No obstante, la vivencia como *tragedia* de esas condiciones de nuestra naturaleza finita se debe, en realidad, al olvido egoísta de su vocación radical –*in persona Christi*– a la comunión con la vida de Dios.

El kerigma de la resurrección –que es una constante de futuro según la esperanza–, concede a la ética creyente la forma cristológica de un ejercicio de

[...] Jesus' relations with other people constitute the sort of human relations that the economy of the Trinity itself specifies; Jesus way of life towards other people as we share it is the trinitarian form of human social life» (TANNER, K., «Trinity, Christology, and Community», en LERON, F. y WATERS, B. [eds.], *Christology and Ethics*, 71). Puede verse también de la misma autora: *Christ the Key...*, 140-206. En esta misma línea que advierte el desgaste de la analogía entre vida divina y vida humana en aquella teología que privilegia la referencia trinitaria frente a la cristológica y pneumatológica, véase: AYRES, L., «(Mis) Adventures in Trinitarian Ontology», en POLKINGHORNE, J. (ed.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2010, 130-145.

⁵⁰ Desde el punto de vista antropológico, el filósofo Julián Marías ha empleado el término teológico *perijóresis* para referirse a aquella forma de trascendencia que es propia del ser personal humano al poder ser habitado por otro sin dejar de ser él mismo, sobre todo en aquella forma más intensa de relación que genera la experiencia amorosa. Véase MARIAS, J., *Persona*, Madrid: Alianza, 1996, 104, 151-155.

⁵¹ MILANO, A., «La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio», en PAVAN, A. y MILANO, A. (eds.), *Persona e Personalismi*, Napoli: Dehoniane, 1987, 1-286 (aquí 285).

⁵² Cfr. ZIZIOULAS, I., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2009.

discernimiento acerca del modo en que la lógica del exceso divino debe ser descifrada y actuada en íntima unión con la lógica de la *desproporción finita* de la vida humana: su constitución supra-natural (cfr. Heb 2,7-8), su constante esfuerzo de auto-transformación y, sobre todo, el descubrimiento del *poder* que anida en su libertad. Descifrar ese vínculo entre ambas lógicas y actuar en consecuencia genera en el creyente una *ética de la benevolencia* que, según Paul Ricoeur, es fruto de una visión lúcida –es decir, purificada de toda adherencia o remedo (que más arriba hemos denominado *beneficencia*)– de la «economía de la sobreabundancia» que se desprende de la teología de la Alianza, la predicación del Reino de Dios y el movimiento de progreso que el apóstol Pablo detecta entre el primer y el segundo Adán (cfr. Rom 5). Así concluye Ricoeur su reflexión sobre el problema del mal y el modo en que la mirada de la fe plantea su trascendencia ética:

Esa mirada no es la del moralista; el moralista opone el *predicado* mal al *predicado* bien; condena el mal; lo imputa a la libertad; y finalmente se detiene en el límite de lo inescrutable; pues no sabemos de dónde proviene el hecho de que la libertad se haya vuelto sierva. La fe no mira en esa dirección; el comienzo no es su problema, sino el *fin* del mal; y ese fin lo incorpora la fe, con sus profetas, a la economía de la promesa, con Jesús, a la predicación del Dios que viene, con san Pablo, a la ley de la sobreabundancia. Por esa razón, la mirada de la fe sobre los acontecimientos y sobre los hombres es esencialmente *benévola*. En última instancia, la fe da menos la razón al puritano que al hombre de la *Aufklärung*, para quien, en la gran novela de la cultura, el mal forma parte de la educación del género humano; pues el puritano nunca llega a cruzar el umbral de la condena hacia la misericordia; encerrado en la dimensión ética; nunca accede al punto de vista del Reino que viene⁵³.

El Reino de Dios es objeto de espera y anuncio porque quien cree en el Reino contempla confiado la inmediatez futura de un cielo nuevo y una tierra nueva (vertical ontológico-escatológica) en la mediación de un cielo y una tierra aun circundadas de *mar* (horizontal socio-política)⁵⁴. Suele tenerse la impresión de que la enseñanza del sermón de la montaña de Mt 5–7 –corazón de

⁵³ RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires-Ciudad de México: FCE, 2003, 395.

⁵⁴ Ap 21,1: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar ya no existe».

la predicación del Reino formulada en vista del horizonte de la espera escatológica del fin del tiempo— constituye una utopía inalcanzable porque la inercia de la *tradicción* de la historia humana y cristiana («han oído que se dijo...») tiende a moderar en la tibieza de la inmanencia la novedad límpida del misterio divino. Lo que sucede es que la verosimilitud del mensaje del Reino no reside en las metas alcanzadas a la vista de la experiencia del mundo y su concepción del progreso («mi reino no es de este mundo», Jn 18,36), sino en la presencia libre de Dios Padre —que repudia toda injusticia— cuya única invocación posible y tangible es la fe en la Persona del Hijo («pero yo les digo...»), pues son su libertad interior, autoridad de palabra y firmeza de acción las que exhiben el compromiso de Dios con su creación.

La *recapitulación* cristológica (cfr. Ef 1,10) del carácter filial (*gracia originaria*) de la existencia humana creada por Dios (cfr. Ef 1,4-5) sostiene e ilumina la trayectoria creyente que invita a transformar la natural percepción de sí como *extranjero* y *enemigo* en auto-reconocimiento sobrenatural como *hijo* y *hermano* (cfr. Lc 15,11-32). La identificación creyente en el tiempo presente de la Persona *eterna* del Hijo⁵⁵ con aquel *otro* cuya historia desafía a interrogarse sobre el modo en que la realización temporal de la existencia humana propende a quedar *desgraciadamente* limitada por la preocupación de sí misma, se revela como juicio penúltimo que apunta a la sentencia divina sobre el valor irrevocable de la existencia humana como sujeto de filiación (cfr. Mt 25,31-46). El juicio escatológico confirma que la acción recompensada (vg. las obras de misericordia) remite su eficacia última al don de la filiación divina en Cristo como vocación de presente que despierta el otro (*lo que hicisteis con el más pequeño, lo hicisteis con Dios*, Mt 25,40), y demanda el retroceso de la orfandad, la enfermedad, la cárcel, la desnudez y la sed⁵⁶ que parecen determinar y dominar la naturaleza humana de principio a fin, y ocultan su condición original de imagen de Dios; por esto mismo, el Hijo reconoce finalmente y de manera directa a esos bene-factores del tiempo presente como *benditos del Padre* y *herederos legítimos del reino eterno* (Mt 25,34)⁵⁷.

⁵⁵ «Si el Hijo [...] no es eterno, tampoco lo será el sacrificio de haberse denigrado a hombre y haber muerto en la cruz» (BORGES, J. L., *Historia de la eternidad*, Madrid: Alianza, 2007, 30).

⁵⁶ En la sensibilidad joánica, el Evangelio se presenta como «un surtidor de agua que salta hasta la vida eterna» (Jn 4,14) y mana y crece en la medida en que el sediento se encuentra con *otro* junto al que esclarece, en primerísimo lugar, a quién debe su vida y, en consecuencia, cómo debe vivirla.

⁵⁷ Cfr. NITROLA, A., «La teología e il guidizio di Dio», *Filosofia e Teologia* 3 (2015) 386-408; HENRIKSEN, J.-O., «The surprise of Judgment and Justice», en LERON, F. y WATERS B. (eds.), *Christianity and Ethics*, 127-148.

2. *Una comunidad de gracia*

¿Qué relación plantea el Evangelio entre la libertad y responsabilidad del individuo y el conocimiento, la intención y la acción de la comunidad cuya certeza religiosa y convicciones morales modelan la identidad de aquél como discípulo? Para afrontar este interrogante resulta de lo más sugerente el trabajo del teólogo norteamericano Stanley Hauerwas⁵⁸. Según este autor, dado que la existencia del ser humano es histórica, no debería sorprendernos que su moralidad también lo sea, es decir, que demande constantemente una cualificación específica. Pues bien, uno de esos exponentes de la historia que actúan como mediación y contribuyen a modelar de manera decisiva el descubrimiento, asunción y afianzamiento de la identidad (moral) de uno mismo es la identidad de la comunidad a la que se pertenece. Además, dicha identidad comunitaria suele manifestarse preferentemente mediante la figura de una tradición narrativa. De modo que, en rigor, es primordialmente el *relato vivo* que funda la experiencia de vida en la comunidad y no la libertad del individuo, la categoría fundamental que sostiene la acción y, en suma, la cosmovisión ética de cada una de las personas que forman parte de esa comunidad.

La Biblia –explica Hauerwas– se presenta fundamentalmente como la historia del viaje que realiza un pueblo junto a su Dios. La «ética bíblica» será entonces aquella que retrata la vida como un continuo dinamismo de crecimiento. Por el contrario, el énfasis en obligaciones sustentadas por reglas abstraídas de esta historia hace que nuestra existencia parezca avanzar tan sólo «de condena en condena»⁵⁹.

Es la *tradición vital* de la comunidad cuya conciencia y progreso son modelados por la historia de Dios que viene al hombre y le hace partícipe del Reino establecido en y por la presencia de Jesús de Nazaret, la que permite entender que la narración evangélica no sólo recoja el relato de la vida de Jesús, sino que sitúe la existencia personal de cada lector en relación a la misma. La dinámica de la comunidad testimonia que la cualidad específica de la ética cristiana no reside, en primera instancia, en la firmeza de ciertos principios y va-

⁵⁸ Me refiero aquí básicamente a uno de sus primeros trabajos: *The Peaceable Kingdom – A Primer in Christian Ethics*, 6ª ed., Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2002 [1983]. Puede verse una explicación sintética y en contexto de esta propuesta en GAZIAUX, E., «Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne», *Revue Théologique de Louvain* 44 (2013) 337-343.

⁵⁹ HAUERWAS, S., *The Peaceable Kingdom*, 24.

lores, sino en la vocación que alumbraba la vida e historia de la Persona del Hijo (*propter nos homines et propter nostram salutem*) para el aprendizaje de aquella perfección (santidad) que consiste, como mínimo, en reconocer al otro como parte de uno mismo, no como enemigo o extraño.

En el juicio escatológico Dios no dialoga con un individuo, sino con una comunidad o pueblo que responde a una sola voz, es decir, que cultiva un mismo relato de sentido que define su modo de ser y determina su modo de actuar. El juicio escatológico alumbraba lo que en la comunidad de los malvados se encuentra más o menos implícito y, en su caso, se esgrime como justificación (*Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, forastero o desnudo, enfermo o preso, y no te hemos socorrido?*), esto es, la referencia a un relato-sentido de la identidad personal como posesión de sí en cuanto logro exclusivo. El *pecado* –que motiva la sentencia condenatoria en el juicio escatológico– responde a la forma que adquiere el sí mismo como resultado del miedo común a llegar a ser «nadie» tras perder el ascendente absoluto sobre la propia existencia. La mayor fuente de denuncia contra este modo pecaminoso de entender y realizar la ganancia de sí (vg. la identidad personal) no procede en realidad de la elaboración de un ideología o una normatividad ética, sino fundamentalmente del *otro*, porque su historia sí constituye un *auténtico* desafío para la mentira, el fraude y el engaño. Por eso, el *otro* debe ser, en consecuencia, manipulado o eliminado. La experiencia de los malvados nos ayuda a entender por qué somos tan resistentes a la enseñanza evangélica: en rigor, no podemos creer que la propia identidad pueda fortalecerse sin tenerle miedo al otro.

La comunidad histórica de los benditos custodia y actualiza, aunque sea en el claro-oscuro de la historia (*Señor, ¿cuándo te vimos...?*), el relato de la vida de Jesús como aventura de *Otro* que le es participada a todo sí mismo como verdadera fuente de su propia libertad. En último término, el creyente no es un sí mismo libre y agente hasta que es la *persona* que Dios en Persona le ha llamado a ser. El creyente advierte ante el *otro semejante* la presencia de Dios como el *Otro definitivo*, en quien puede confiar como fundamento de la propia historia de crecimiento y lucha por la libertad.

La *sacramentalidad originaria* de la Persona del Hijo –en vista de su presencia en la carne humana y su respuesta en la historicidad de la misma a la voluntad escatológica divina– se expande y da sentido a la *sacramentalidad fundamental* de la comunidad de los hijos⁶⁰. Ésta no es el Reino, pero propi-

⁶⁰ Cfr. RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona: Herder, 1964, 19-20.

cia abiertamente el ambiente de su arribo. La experiencia de vida personal con que el Hijo crucificado y resucitado vence sobre la tibieza y las tentaciones que impiden asumir el sentido de Dios en la propia historia, se convierte para sus discípulos en *el mandato* mediante el que los hijos, destinados a la resurrección (cfr. Mt 28,19), deben dejarse transformar para iluminar el significado de la propia existencia presente como invitación a formar parte del Reino de Dios y su representación de la auténtica realidad del mundo como creación que es para la redención. «Para que aprendamos a mirar el mundo escatológicamente es necesario que aprendamos a ver la vida de Jesús como decisiva para el estatus del mundo como parte del Reino de Dios»⁶¹.

Volvamos sobre la imagen del «mar» en el relato del Apocalipsis a la que nos acabamos de referir en el apartado anterior. En el relato de Juan el mar representa el mal; el mar es sinónimo de lo demoniaco que se opone al fin de todas las cosas en Cristo; es la figura del abismo sin límite ni contorno que parece someter a la confusión del tiempo presente y su afán de continuidad cualquier previsión y esfuerzo de Dios a favor de un verdadero progreso, de una auténtica novedad futura⁶². Por eso *el mar debe desaparecer*. Sin embargo, lo cierto es que, mientras vivimos en *esta* tierra y bajo *este* cielo, somos protagonistas de una existencia (o singladura) en camino que, en consecuencia, transita la historia y no ha recibido aún su forma definitiva.

Si en la quietud de la nueva creación el mar embravecido no tiene cabida, aquí, en el tiempo del peregrinar, es más bien definatorio de nuestra existencia, de *esta* tierra y *este* cielo. El mar representa la inmensidad de ese espacio de realidad que no soy yo, que es incontrolable e inhóspito, que carece de carácter definido; un lugar, en suma, de aventura y riesgo que la persona no puede dejar de intentar atravesar para unir tierras e historias dispersas que se reclaman. Para el Apocalipsis el mar que me amenaza ahora deja de ser un peligro en el plano escatológico, pues la quietud –que no inmovilidad– del cielo nuevo y la tierra nueva sustituye a la inquietud del mar. En cambio, en el aquí y ahora de nuestro vivir, que es tiempo de peregrinación, el mar –la lucha con todo aquello que parece no dejarse doblegar por su carácter indómito– es ineludible, es necesario. A los argonautas se les atribuye desde la anti-

⁶¹ HAUERWAS, S., *The Peaceable Kingdom*, 83.

⁶² Cfr. VANNI, U., *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, 6ª ed., Estella: Verbo Divino, 1998, 129-130.

güedad como lema de su quehacer la expresión: *Navigare necesse est; vivere non est necesse*⁶³.

Mientras pisamos aún esta tierra estamos inmersos en esa aventurada singladura que es la relación de sí mismo con eso otro de mí en su irreductible diversidad: la propia conciencia corpórea, el otro hombre, el mundo y el absoluto. Mientras peregrinamos en esta tierra y bajo este cielo procedemos entre los gozos, las esperanzas y las angustias⁶⁴ que son propias del tiempo que habitamos, protagonizamos y padecemos. Si la escatología apunta a la quietud de la nueva tierra, a ella sólo podemos arribar mediante la travesía del mar. Porque, dicho con el poeta:

Todo hombre tiene dos
batallas que pelear:
en sueños lucha con Dios;
y, despierto, con el mar⁶⁵.

Signo de la espontánea fuerza expansiva que poseen las imágenes de la narrativa bíblica es el hecho de que la teología patristica apreciase en el acontecer de la tempestad que sorprende en el Mar de Galilea la travesía de la barca en que navegan Jesús y los apóstoles (cfr. Mt 8,23-27), un símbolo capaz de representar a la Iglesia terrestre en su íntima vinculación a la Iglesia celestial; es decir, como sujeto cuyo relato de vida se despliega en la historia como signo o sacramento de la plenitud de vida que trae consigo el Reino de Dios⁶⁶. El mar al que Jesús increpa y calma con su palabra y suscita el interrogante por su persona (*¿quién es éste, que hasta el viento y el mar lo obedecen?*) es el mismo mar que la comunidad apostólica ha de calmar mediante la fe en la Palabra hecha carne. La singladura en el proceloso mar de la historia no empequeñece u oscurece el cuerpo de la Iglesia, más bien eleva a los que forman parte de ella a su más auténtica expresión: por creer en Cristo (cabeza) el cristiano asume

⁶³ Según Plutarco, Cneo Pompeyo (106-48 a.C.) pronunció esta frase ante un mar indómito y en la tesitura de arengar a sus marineros a fin de que cumplieran su misión y que así las provisiones de cereal llegaran a Roma. Para repasar la trayectoria y sentido de esta expresión, véase GONZÁLEZ, H., «*Navigare necesse est; vivere non est necesse*. Del discurso historiográfico al fado», *Revista de Estudios Latinos* 14 (2014) 165-177.

⁶⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*, n. 1.

⁶⁵ MACHADO, A., «Poesía y prosa», en ID., *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Espasa, 1989, 575.

⁶⁶ Cfr. FRIES, H., «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en FEINER, J. y LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium salutis. La Iglesia*, vol. 4/1, Madrid: Cristiandad, 1973, 231-296 (aquí 233-244).

el riesgo del amor que caracteriza el Reino de Dios y equivale a recibir y tratar al otro como *hermano* (cfr. 1 Jn 4,16-21). Por tanto, no como mero objeto de solidaridad, pues la relación solidaria aún mantiene la estricta diferencia de la extrañeza entre el otro y el sí mismo.

La Iglesia es una comunidad ética, una comunidad de *sí mismos* con principios, en cuanto dispuesta a la relación fraterna que la lleva a compartir su mesa (vg. su intimidad) con el extraño. La Eucaristía es «fuente y cumbre de toda la vida cristiana»⁶⁷ puesto que representa y realiza la altura del *ethos* cristiano como memorial de la superación *crística* de la visión del otro como la amenaza que hace zozobrar la identidad de uno mismo en cuanto modo de ser que *se* desea naturalmente independiente y, en suma, no relacionado, no personal.

IV. CONCLUSIÓN

En un artículo de opinión publicado el pasado 10 de mayo de 2020 en la prensa mexicana, Jean Meyer –historiador francés afincado en México– hacía referencia a la necesidad universal de un «despertar colectivo» tras la amarga experiencia que ha supuesto para el planeta la pandemia provocada por el coronavirus Covid-19⁶⁸. Meyer consideraba que la sustancia de ese despertar colectivo pasa por la «utopía» posible de reforzar el sentido de las instituciones internacionales, una inversión más decidida de recursos en ciencia y tecnología y, mirando especialmente a México, la no minusvaloración de ningún desafío (nuevas pandemias, cambio climático, grandes migraciones, crimen organizado, violencia..., etc.), pues en ello está en juego la «hominización» de la especie humana; es decir, la prueba de que merece el adjetivo mediante el que se identifica como el último eslabón de la cadena de la evolución, *sapiens*. Entre las palancas del despertar colectivo, Meyer no se olvida del cristianismo, cuya esencia aún se revela inédita: «El cristianismo no ha fracasado, por la sencilla razón que no ha sido ensayado. Durante dos mil años no se reflexionó lo suficiente sobre lo que es el corazón del Evangelio, el Sermón sobre la montaña, el de las bienaventuranzas».

Nada que objetar siempre que los cristianos empecemos a considerar abierta y firmemente la necesidad de dejar atrás la abstracción tangencial del

⁶⁷ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, n. 11.

⁶⁸ MEYER, J., *¿Despertar colectivo?*, Ciudad de México: El Universal (10-V-2020).

-ismo para empezar a iluminar el alcance verdadero de nuestra fe desde el centro, la Persona de Cristo Jesús. Da la impresión de que el cristian-ismo ha terminado por transitar el tiempo dando de sí una idea de lo religioso que ha acabado mimetizándose con otras religiosidades (incluida esa «religión» que llamamos capitalismo)⁶⁹, o una proposición ética que en la postmodernidad sólo puede lograr cierto grado de visibilidad en forma de consenso con otras filantropías⁷⁰. En ambos casos, tanto en su determinación práctica (amor incondicional al prójimo) como en su expresión teológica (naturaleza personal de Dios, definitividad soteriológica de Jesucristo, destino escatológico del mundo) el cristianismo corre el riesgo de quedar *totalmente* reducido a un remedo espiritual de la necesidad humana de sentido (lo que no significa negar que toda teología interese a la antropología, y viceversa). Lo cierto, sin embargo, es que en el encuentro con Jesucristo el testigo reconoce que «el mensaje cristiano no es sólo “informativo”, sino “performativo”. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida»⁷¹. Dicho de otro modo, la *historia* de la fe no puede reducir a «un manual de saber vivir lo que es ante todo la gracia de un saber resucitar y, por consiguiente, previamente, de un saber morir»⁷². La Encarnación de la Palabra de Dios (cfr. Jn 1,14) es, sin duda alguna, el *hecho* de Revelación que da *forma definitiva* a la auto-comprensión y realización de la totalidad de la vida humana como «proyecto de ser» definido ya en su condición originaria como vida creada a *imagen de Dios* (Gn 1,26), es decir, como instancia de comunión y entrega en libertad a *Otro*. La Palabra encarnada constituye, en suma, el modelo y referente último de toda incursión creyente con afán de sentido (vg. orientador) en el discurrir de la relaciones y la finalidad de las realizaciones de que es capaz el hombre entre los hombres. «Éste es el eje interior de la experiencia misionera, imantada por una *finalidad* sencilla, empero de ninguna manera ga-

⁶⁹ Cfr. RUSTER, Th., *El dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Salamanca: Sígueme, 2011, 143-190.

⁷⁰ Cfr. KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, 7ª ed., Madrid: Trotta, 2006. Debemos al historiador suizo Jacob Burckhardt (1818-1897) una visión lúcida y una denuncia temprana de este riesgo que aqueja al cristianismo, hoy mucho más patente, de devenir un elemento benéfico de la civilización secular tras el oscurecimiento progresivo de la intensidad religiosa y escatológica del modelo histórico de su misión supra-mundana. Véase: BURCKHARDT, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, Buenos Aires-Ciudad de México: FCE, 1961, 205-210 [1905].

⁷¹ BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*, n. 2.

⁷² HADJADJ, F., *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*, Granada: Nuevo Inicio, 2011, 192.

rantizada, es decir, el interés gratuito por la vida de los demás como fuente de acceso a la intimidad misma de Dios»⁷³.

Asimilar *en sí* la normatividad de la Palabra hecha carne, implica que el *oyente de la Palabra* haya de pasar por el claro-oscuro de las vías de auto-construcción, los estados afectivos y las cualidades expresivas de la naturaleza humana que Cristo-Palabra ha asumido, vivido y transformado *en sí*; y los apóstoles han «conocido y creído» (1 Jn 4,16). De modo que «ser cristiano no consiste principalmente en obedecer ciertas reglas o mandamientos, sino en aprender a crecer en el discurrir de la historia de Jesús como forma del Reino de Dios. Es lo que expresamos al decir que hemos de aprender a ser discípulos; sólo así podemos entender por qué en el centro de la creación se encuentra una cruz y una resurrección»⁷⁴.

El poder del Evangelio que contribuye hoy a despertar al hombre a esa conciencia sobrenatural de la que nunca debe desistir y lo relaciona con el todo de la creación, no consiste en formular ideas brillantes o indicaciones éticas sin parangón («oro ni plata», cfr. Hch 3,6-8), sino en un relato de vida *incontestable* («en nombre de Jesucristo Nazareno»). Porque como señala el teólogo bizantino Gregorio Palamas: «toda palabra puede ser desafiada por otra palabra, pero ¿qué palabra puede contestar la vida?»⁷⁵.

⁷³ THEOBALD, Ch., *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Paris: Bayard, 2017, 165.

⁷⁴ HAUERWAS, S., *The Peaceable Kingdom – A Primer in Christian Ethics*, 30.

⁷⁵ *Triade* I, 3, 13; citado en MEYENDORFF, J. (ed.), *Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959, 136.

Bibliografía

- AYRES, L., «(Mis) Adventures in Trinitarian Ontology», en POLKINGHORNE, J. (ed.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2010, 130-145.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Teología de la historia*, Madrid: Encuentro, 1992.
- BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, AAS 98 (2006) 217-252.
- BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*, Barcelona: Ariel, 1971.
- BORGES, J. L., *Historia de la eternidad*, Madrid: Alianza, 2007.
- BRAMBILLA, F. G., «Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù», *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 161-210.
- BRUGAROLAS, M., «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326.
- BURCKHARDT, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, Buenos Aires-Ciudad de México: FCE, 1961 [1905].
- BYNUM, C. W., «The Power in the Blood: Sacrifice, Satisfaction, and Substitution in Late Medieval Soteriology», en DAVIS, S. T. y otros (eds.), *The Redemption*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 177-204.
- CHOZA, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Sevilla: Thémata, 2018.
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Porqué Cristo es uno?*, Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural», *Prudentia Iuris* 72 (2011) 15-65 [2009].
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Theologia-Christologia-Anthropologia», *Gregorianum* 64 (1983) 5-24 [1982].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, AAS 92 (2000) 742-765.
- DALEY, B. E., *Cristo, el Dios visible. La fe de Calcedonia y la cristología patristica*, Salamanca: Sígueme, 2020.
- DALFERTH, I. U., *Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2017.
- FERNÁNDEZ, A., *Limbo*, Madrid: Alfaguara, 2014.
- FRANCISCO, Carta Encíclica *Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*, Madrid: San Pablo, 2020.

- FRIES, H., «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en FEINER, J. y LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium salutis. La Iglesia*, vol. 4/1, Madrid: Cristiandad, 1973, 231-296.
- GAZIAUX, E., «Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne», *Revue Théologique de Louvain* 44 (2013) 337-343.
- GOMÁ, J., *Necesario pero imposible. O ¿qué podemos esperar?*, 2ª ed., Madrid: Taurus, 2015.
- GONZÁLEZ, H., «*Nauigare necesse est; uiuere non est necesse*. Del discurso historiográfico al fado», *Revista de Estudios Latinos* 14 (2014) 165-177.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca: Sígueme, 1973.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, Madrid: BAC, 2001.
- GRANADA, D., «Perspectiva moral y comprensión unitaria de la acción. Claves para un discernimiento moral», *Scripta Theologica* 52 (2000) 701-728.
- GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, Madrid: Ciudad Nueva, 1990.
- HADJADJ, F., *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*, Granada: Nuevo Inicio, 2011.
- HAIGHT, R., «The Case for Spirit Christology», *Theological Studies* 53 (1992) 257-287.
- HAUERWAS, S., *The Peaceable Kingdom – A Primer in Christian Ethics*, 6ª ed., Notre Dame: Notre Dame University Press, 2002 [1983].
- HENRY, M., *Palabras de Cristo*, Salamanca: Sígueme, 2004.
- HURTADO, L. W., *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Salamanca: Sígueme, 2013.
- JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, AAS 85 (1993) 1133-1228.
- KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, 7ª ed., Madrid: Trotta, 2006.
- LEÓN-SANZ, I. M., «La oración de Jesucristo», *Scripta Theologica* 51 (2019) 221-241.
- LERON, F. y WATERS, B. (eds.), *Christology and Ethics*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans Publishing, 2010.
- MACHADO, A., «Poesía y prosa», en ID., *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Espasa, 1989.
- MARÍAS, J., *Persona*, Madrid: Alianza, 1996.
- MARTÍNEZ, J. M., «La perspectiva cristológica en la renovación de la Teología Moral», *Isidorianum* 26/51 (2017) 109-136.

- MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, 3ª ed., Madrid: Ciudad Nueva, 2011.
- MELINA, L., «Christ and the Dynamism of Action: Outlook and Overview of Christocentrism in Moral Theology», *Communio. International Catholic Review* 28 (2001) 112-139.
- MENKE, K. H., *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid: BAC, 2014.
- MEYENDORFF, J. (ed.), *Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.
- MILANO, A., «La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio», en PAVAN, A. y MILANO, A. (eds.), *Persona e Personalismi*, Napoli: Dehoniane, 1987, 1-286.
- MOUNIER, E., *Personalism*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952.
- NITROLA, A., «La teología e il guidizio di Dio», *Filosofía e Teologia* 3 (2015) 386-408.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, 3ª ed., Madrid: Cátedra, 1995.
- PAZ, O., *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, en ID., *Obras completas*, Madrid: BAC, 2007.
- RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona: Herder, 1964.
- RAHNER, K. y VORGRIMLER, H., *Diccionario teológico*, Barcelona: Herder, 1966.
- RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires-Ciudad de México: FCE, 2003.
- RUIZ-ARAGONESES, R., «Cuando crecer salva. Sentido salvífico del crecimiento de la humanidad de Jesús. Una perspectiva ireneana», *Scripta Theologica* 52 (2020) 433-461.
- RUSTER, Th., *El dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Salamanca: Sígueme, 2011.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid: Trotta, 2002.
- SCOLA, A., «Christologie et morale», *Nouvelle Revue Théologique* 109/3 (1987) 382-410.
- SELLING, J. A., *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- SESBOÜÉ, B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca: Sec. Trinitario, 1990.

- SGUAZZARDO, P., *Incarnazione*, Assisi: Cittadella, 2013.
- TANNER, K., *Christ the Key*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- THEOBALD, Ch., *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Paris: Bayard, 2017.
- TREMBLAY, R., *Chiamati alla comunione del Figlio. Aspetti teologici e etici della vita filiale*, Roma: Lateran University Press, 2016.
- VANNI, U., *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, 6ª ed., Estella: Verbo Divino, 1998.
- ZIZIOULAS, I., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2009.

NOTAS

