

Sección III: Conciencia, libertad y redención

1. La figura global de Jesús: conciencia y libertad

La historia de la teología ha demostrado que la figura de Jesús puede comprenderse mejor si se parte de la unidad de su persona. El dogma cristológico de Calcedonia delimita el marco en el que la reflexión sobre la ontología de Jesús es razonable y eclesial. Era verdadero Dios y verdadero hombre, un mismo Hijo de Dios. Sin embargo, Calcedonia no especificó cómo deben considerarse las dos naturalezas de forma unificada, para que el dogma no se convierta en un "artefacto cristológico", una formalización meramente lógica de la fe en Jesús, una especie de "matemática" de personas y naturalezas¹.

Para llegar a una visión unificada, lo mejor, quizás, es considerar la naturaleza asumida como "expresión humana" de la persona divina del Verbo², como "traducción" al lenguaje humano y a las condiciones de la historia de lo que ocurre en el diálogo intratrinitario. Hay, por supuesto, otras interpretaciones posibles. Santo Tomás, por ejemplo, siguiendo la estela del Damasceno, consideraba que la humanidad de Jesús era un "instrumento" de la persona divina del Verbo³. El beato Escoto no consideró necesario pensar en una relación entre Persona y naturaleza asumida que fuera más allá de un contacto meramente formal. En definitiva, las diferentes hipótesis dependen de la diferente visión que se tenga del significado y la finalidad de la venida de Jesús al mundo⁴. La teología reciente se inclina más por pensar en la Encarnación desde la perspectiva del amor trinitario que llama con constancia al hombre pecador. Por ello, ve en la idea tomista de "misión" como prolongación histórico-mundana de las procesiones eternas⁵, una forma adecuada de "identificar" la vida inmanente con la existencia encarnada del Verbo⁶, y de concluir que el amor trinitario se derrama sobre el mundo a través de Jesús y de toda su "historia". Al fin y al cabo, ésta es la idea que domina todo el *corpus* joánico: la vida divina se ha manifestado, se ha hecho visible en el hombre Jesús y en su historia.

Si pensamos que el Verbo de Dios expresa su propia persona a través de su humanidad asumida, entonces la investigación sobre el modo en que su vida divina se hizo presente a

¹ Cf. A. Ducay, *Introducción*, en ID. (ed.), *El Concilio de Calcedonia 1550 años después*, p. 9.

² Si se entiende la realidad visible (la humanidad de Cristo) como expresión efectiva de su persona divina, se puede hablar también "en términos de sacramento".

³ *Summa Contra Gentiles*, IV, cap. XLI. Véase también T. Tschipke, *L'humanité du Christ*, pp. 67-70; J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères*, p. 715.

⁴ Sobre este tema, véase A. Ducay, *Examen de la soteriología contemporánea*, "Annales Theologici" 25 (2011), en particular 164-166.

⁵ "Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum". Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 1, ad 3.

⁶ Existe una abundante literatura sobre la relación entre la vida de la Trinidad y su manifestación económica. En particular, señalamos el ya mencionado estudio de J. Prades López, *De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente*, 285-344. Para nuestro uso de la expresión Trinidad económica, véase [la nota 264](#).

través de las estructuras antropológicas del hombre Jesús⁷ se orienta hacia una perspectiva precisa: la naturaleza humana de Cristo debe haber sido "elevada" en el acto mismo de su ascensión, configurada desde el primer momento, para ser *configurada* con la persona divina a la que da visibilidad. No puede ser de otra manera, porque lo que se exige de esta humanidad va mucho más allá de las normales posibilidades humanas. Para hacer que el sujeto divino sea reconocible en el mundo, para poder darle una forma visible, lo humano en Jesús debía tener una riqueza y novedad de existencia que fueran signo y garantía de la singularidad y unicidad de su persona⁸. Si no hubiera sido así (si la naturaleza humana no hubiera sido elevada), Jesús no se habría podido distinguir de tantas otras realidades del mundo. El conocimiento, la conciencia, el libre albedrío, las emociones, las pasiones, los instintos y los impulsos, todo ello debía ser objeto de esa "elevación", porque todo pertenecía "al Verbo", todo "era" el Verbo y todo ello era el medio de Su presencia en el mundo.

La necesidad de la "elevación" de la naturaleza humana de Cristo fue fuertemente subrayada por los teólogos medievales que, al formular lo que más tarde se llamaría el "principio de perfección" de la ontología cristológica, admitieron todas las formas de perfección humana y sobrenatural en Jesús a causa de la dignidad de su persona y la grandeza de su misión⁹. Según este principio, Jesús poseía toda forma de gracia, perfección natural, etc., compatible con su misión redentora. Solo este último aspecto limitaba un poco el principio de perfección, porque implicaba que Jesús tenía que ser pasible, mortal, etc., para redimir al mundo. La misión, en cierta medida, impedía que se le pudiera atribuir a Jesús la perfección absoluta en cualquier orden.

El Concilio Vaticano II aceptó la idea de que el Verbo, al encarnarse, elevó la naturaleza humana a su más alta dignidad, y concluyó que Jesús era el verdadero hombre, el prototipo de lo humano, el lugar creatural en el que se realizaba plenamente la "imagen de Dios" en la que el hombre había sido creado y llamado¹⁰. La elevación, por lo tanto, no restaba nada a su verdadera humanidad; al contrario, sólo podía entenderse como expresión del destino del ser humano hacia la plenitud, como verdadera y completa humanización. Jesús era, por tanto, el hombre perfecto, el modelo de hombre.

Sin embargo, el Concilio recordó también que, para afirmar la perfección humana de Jesús, no es necesario considerarlo exento de los condicionamientos de la historia o de las limitaciones intrínsecas de la naturaleza. Cristo fue el hombre perfecto, pero su perfección

⁷ Evidentemente, de acuerdo con el dictamen de Calcedonia sobre la verdadera humanidad "no mezclada" y "alterada" de Cristo.

⁸ Esta es la idea básica del estudio de G. Moiola, *La cristología. Proposta sistematica* (Glossa, Milán 1989, reeditado por el Centro Ambrosiano en 2015), en el que el autor elabora una "cristología de la singularidad". Véase a este respecto nuestra reseña de su volumen en "Annales theologici" 31/2 (2017), 511-513.

⁹ Mini S. Johnson, por ejemplo, dice: "Como cualquier otro teólogo medieval, Santo Tomás de Aquino llevó el principio de perfección -la convicción de que la humanidad de Jesús tenía que sobresalir en todos los órdenes de la realidad- hasta su límite". Aquino llevó el principio de perfección -la convicción de que la humanidad de Jesús debía sobresalir en todos los órdenes de la realidad- hasta su límite". *Christology: Biblical and Historical*, Mittal Publications, Nueva Delhi 2005, p. 76 (nuestra traducción).

¹⁰ Cristo "manifiesta [al hombre] su más alta vocación. No es de extrañar, pues, que todas las verdades expuestas anteriormente encuentren su fuente y alcancen su cumbre en él. Es (...) el hombre perfecto (...). Puesto que en él la naturaleza humana ha sido asumida, sin ser destruida, también ha sido elevada en nosotros a una dignidad sublime". Const. Past. *Gaudium et Spes*, 22.

se realizó en las circunstancias ambiguas e inciertas de la existencia terrenal. Aunque pueda parecer lo contrario, no hay ninguna contradicción en esta afirmación. Por supuesto, si Dios hubiera querido expresar las infinitas perfecciones de su ser supremo en la "ontología" de una naturaleza humana, cuanto más numerosas fueran las limitaciones o condicionamientos de esta naturaleza, menor sería el resultado a la hora de expresar estas perfecciones, al igual que, por poner un ejemplo concreto, cuanto más limitado y deficiente sea un instrumento musical, menor será su capacidad para interpretar una pieza de gran riqueza sonora. Pero como la realidad fundamental que debía manifestarse en la vida de Jesús era la del amor y la misericordia del Dios Trino, las limitaciones y debilidades presentes en la naturaleza asumida no sólo no impiden esta manifestación, sino que la hacen aún más luminosa. Porque cuanto más se abaja el amor y se convierte en abnegación por el amado, más muestra su pureza y su grandeza. La debilidad de la Cruz, la *kenosis*, no son un obstáculo para la revelación de Dios ni comprometen la singularidad de Cristo.

La elevación y la *kenosis* son, pues, dos principios que configuran la forma de concebir la Encarnación. Aunque parezcan opuestos, en realidad están dirigidos al mismo fin: mostrar el rostro de Dios y su naturaleza íntima. Sin embargo, existe una cierta dialéctica entre ellos, necesaria, además, para evitar que uno de los dos se imponga, por así decir, al otro. La cristología iría por mal camino si presentara a Jesús tan por encima de las miserias terrenales que no pudiera ser considerado "uno de los nuestros", o, a la inversa, si exaltara tanto su semejanza con nosotros que ya no pudiéramos verlo como el Rostro divino, como el salvador de todos. Por el contrario, el justo equilibrio entre ambos conceptos nos permite comprender y enmarcar correctamente la misión de Cristo. Jesús hizo presente la soberanía de Dios en el mundo, pero según la nueva lógica del servicio y la entrega. Aunque era el Señor, sirvió con humildad. Aunque era el Único, mientras vivió en la tierra, se puso a disposición de todos, especialmente de los pecadores. Su realidad humana quedó situada en la encrucijada de un doble contacto íntimo: con la Persona divina, a la que pertenecía, y con el mundo, al que fue enviado, con la pureza de lo divino y la fragilidad y miseria de los hombres. Unió así los dos opuestos, porque vino a unir, a mediar, a devolver el mundo al Padre. Mientras estuvo en el mundo, su excelencia singular (*unicidad*) se "fundió" con la imperfección del propio mundo. En él, la "ontología" y la "historia", la "elevación" y la "kenosis" fueron inseparables, reflejándose y limitándose mutuamente.

En cuanto al conocimiento/conciencia, estas ideas conducen a atribuir a Jesús un conocimiento completo y fiel del rostro de Dios (fruto de la elevación), pero también a admitir su sumisión a la incertidumbre e imprevisibilidad de la historia (consecuencia de la *kenosis*). *En cuanto a la libertad*, en cambio, se traducirá en el reconocimiento de la perfecta totalidad y pureza del don del Ser (elevación), realizado, sin embargo, en las dolorosas y opacas circunstancias de la historia (*kenosis*). Sólo este equilibrio permite dar una imagen adecuada y armoniosa de Cristo, del "quién" y del "cómo" de su ontología y de su misión.

Más concretamente, respecto a la conciencia de Jesús, parece correcta la intuición de una parte de la teología reciente, que habla de una "visión inmediata", fruto de la unión hipostática. Lo que no es fácil de determinar, sin embargo, es cómo debe entenderse esta "visión" antropológica y gnoseológicamente. Pero esto, quizás, siempre será un misterio.

Personalmente, entiendo la conciencia de Jesús como un espacio iluminado por la relación constitutiva que tenía con el Padre, y que estaba en el origen de su envío al mundo. Quizá se pueda aplicar aquí la idea rahneriana del conocimiento como "autoluminosidad" del ser¹¹: en el hombre hay una luz interior que ilumina el espacio de relación con la realidad; en el caso de Jesús, en ese espacio brillaba también la luz de la decisión divina de enviar al Hijo al mundo, de la misión enraizada en su relación con el Padre en el Espíritu. Esa luz, en realidad, no brilló sólo en la conciencia humana de Cristo, sino que se reflejó, como hemos dicho, en todos los niveles de su vida humana, desde el biológico-vegetativo hasta el instintivo y vital, desde el sensorial y perceptivo hasta el afectivo-emocional y volitivo-racional. No podía ser de otro modo, además, porque toda su realidad humana existía, por así decirlo, "en la misión", en el acto eterno de su envío por el Padre. Por lo tanto, todas las dimensiones humanas reflejaban esa luz, que no se limitaba a los niveles de la conciencia vital e intelectual, sino que abarcaba también las vastas zonas del inconsciente presentes en todo hombre, las variadas y múltiples esferas que no se presentan inmediatamente ante la conciencia.

A través del proceso humano de autopercepción, Jesús conoció cada vez mejor su relación con el Padre. Sabía que esa relación estaba presente en el centro de su conciencia como algo natural, algo fundacional. Pero no sólo eso. Los seres humanos son muy buenos para traducir su experiencia en *habitus*. Todas las instancias operativas de la psique (superior e inferior) y de la corporeidad son capaces de producir hábitos como fruto de la acción. Los hábitos dan libertad¹² y son, por regla general, las formas más elevadas de revelar el propio ser¹³. También son una medida del crecimiento humano y personal, de los grados de perfección. En cuanto a Jesús, los hábitos psíquicos, espirituales y morales "recogieron", bajo la acción del Espíritu Santo, su riqueza y sabiduría interiores, e hicieron más inmediata y profunda su relación con el Padre. "Nadie conoce al Padre sino el Hijo" (Mt 11,27): Jesús siempre se percibió a sí mismo en el Padre, y supo que el Padre estaba en él. El rostro paternal de Dios estaba siempre presente en su alma, porque la unión hipostática se reflejaba en todas las esferas de su humanidad. Este aspecto, que era innato en Jesús como fruto de la Encarnación, no excluía, sin embargo, la posibilidad de crecer y progresar en el plano de la percepción interior.

Es una característica humana "acumular", crecer "en estratos", "recolectar" en el espíritu. Aunque en distinta medida, cada momento y cada circunstancia de la vida nos permite hacer esto. Von Balthasar decía que la autoconciencia se despierta y progresa cuando percibe el ser como un don. La conciencia del niño, decía este autor, se estimula con la "sonrisa de la madre"¹⁴. En el caso de Jesús, sin embargo, la sonrisa "exterior" de María y José

¹¹ Véase la nota 149. La idea está presente sobre todo en la obra *Oyentes de la Palabra*. El teólogo alemán se refiere a la "presencia del espíritu a sí mismo", pero esta presencia es también el espacio en el que "el otro" puede aparecer en la subjetividad.

¹² "El hábito es aquello por lo que el hombre actúa cuando quiere", explica Santo Tomás (cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 3), siguiendo la definición averroísta. Cf. J.I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 219.

¹³ *Ibidem*, pp. 215-220. Sus consideraciones también se basan en el enfoque filosófico de Leonardo Polo.

¹⁴ Cf. TD III, pp. 165-170; *Sólo el amor es creíble*, Borla, Roma 2002, p. 78. Balthasar se inspira en algunas consideraciones de los filósofos Gustav Siewerth y Ferdinand Ulrich.

(junto con otras muchas experiencias) le ayudó a percibir mejor la "sonrisa interior", es decir, la relación de amor que le unía al Padre incluso antes de que existiera el mundo. Iluminado por la gracia del Espíritu Santo, su autoconciencia percibió en cada don terrenal el vínculo con el gran Dador, con la primera persona de la Trinidad, de quien había recibido, en la eternidad y en el tiempo, el don de ser. La experiencia de la sonrisa de la madre y los demás dones del mundo iniciaron la autoconciencia del niño Jesús en la tarea de dar una expresión adecuada a su relación con el Padre, en la que la palabra *abba* se fue afincando como un término esencial. Todos los demás acontecimientos de su vida contribuyeron a delinear cada vez más en él, en su "conciencia" y "no conciencia", el rostro paternal de Dios. Además, tenía las luces y las gracias extraordinarias (las que, eternamente, y en unidad con el Padre en el Espíritu, había predeterminado tener) necesarias para llevar a cabo su misión, para mostrar la presencia del Reino en sus palabras y en sus obras. Esto, entre otras cosas, también le permitió dar forma y expresión (con palabras humanas) a su unidad con el Padre. Como todo hombre, Jesús aprendió muchas cosas, pero en su forma de conocer siempre había algo diferente y superior, porque la luz divina, presente en su conciencia, le permitía juzgar y evaluar las realidades del mundo según el juicio del Padre. Su singularidad abrazaba todo el ámbito de su experiencia.

Se pueden hacer observaciones similares sobre la libertad de Jesús. La elevación de su naturaleza se tradujo en la pureza de los bienes y valores a los que se sentía atraído, desde el fundamental de la fidelidad al Padre y a la misión recibida, hasta los más concretos e inmediatos, como el amor a los discípulos, el deseo de salvación universal, etc. Su impecabilidad no era sólo la "imposibilidad" de pecar, sino que era una "distancia insalvable" del pecado. De ninguna manera podría ser atraído por lo que no se origina en Dios, por lo que se origina en el diablo. Jesús era el pro-existente, el que vivía en beneficio de todos, sin escatimar nada, y que se sacrificaba para facilitar la recepción de la salvación. Icono del amor agápico de la Trinidad, llevó el rostro amoroso de Dios al mundo. Esta "transparencia" divina en la libertad humana de Jesús, sin embargo, no estaba separada de las condiciones opacas e injustas de la historia. Su advertencia "el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil" (Mt 26,41) también se aplicó a él mismo. Y no porque sintiera en sí mismo el "*stimulus carnis*" del que habla San Pablo (2 Cor 12,7), sino porque, en la condición terrenal, la carne no tiende naturalmente a esa apertura a los demás que requería su vida proexistente: trata de resistir lo que se le opone (la fatiga, el hambre, el frío, la dureza de la tierra), de imponer sus ritmos biológicos y psíquicos, de hacer oír su lamento en el fondo del alma ante el dolor y las privaciones¹⁵. Por tanto, también Jesús experimentó un cierto contraste entre la disposición del espíritu y la debilidad de la carne. Además, también había un factor externo que pesaba sobre el ejercicio de su libertad: la mezquindad humana. El amor desea ser correspondido, y el bien que se hace a los demás aspira a ser aceptado y agradecido. En cambio, en el mundo, Jesús tuvo que "contentarse" a menudo, con la esperanza de que un día se superarían la incomprensión y la dureza de los corazones, y

¹⁵ Marcello Bordonni lo destaca bien cuando dice: "la entrada del *ágape* de Dios, como generosidad y proexistencia absoluta, en el mundo humano, genera entonces el drama de una lucha, de una resistencia por parte del ser humano autosuficiente y autosatisfecho". *Jesús de Nazaret. Señor y Cristo*, vol. III, p. 517. Esta resistencia no es sólo una consecuencia del pecado, sino que también se debe, en gran medida, a la propia configuración de las estructuras materiales del mundo actual.

triunfaría su amor. Dada la pureza y nobleza de sus sentimientos, el rechazo del mundo hacia él no podía sino pesar en su alma.

Por lo que se ha dicho hasta ahora, es evidente que el Señor Jesús debía ser claramente consciente del significado de su misión, de lo que había venido a realizar. La percepción de su relación con el Padre era, al mismo tiempo, también una percepción de su envío, de su estar en el mundo en nombre del Padre. Juan lo subraya a menudo, citando en su Evangelio la expresión de Jesús "el que me ha enviado"¹⁶. Jesús estaba en el mundo por voluntad del Padre, para cumplir una misión única: la misión del Hijo, que culminaba en la de los "siervos" de la parábola (cf. Mc 12,1-11). Era el Mesías, el Hijo de Dios, que vino a establecer el Reino de su Padre. Esto no implica, sin embargo, que conociera de antemano todos los detalles del desarrollo de la misión. Los detalles no pertenecían a la intuición original, no podían derivarse directamente de la percepción de la unión hipostática, porque dependían de los hechos y situaciones contingentes de la realidad creada. A menos que se revele por inspiración sobrenatural, todo lo que depara el futuro sólo puede conocerse en detalles individuales en forma de predicción, a través de signos que suelen ser genéricos y abiertos a múltiples interpretaciones.

Von Balthasar ha subrayado repetidamente que Jesús conoció su misión día a día a través de las inspiraciones del Espíritu y de las circunstancias concretas de su vida, de las que extrajo elementos y datos esenciales. No lo sabía todo de antemano, pero realmente estaba en la condición del *viator*, es decir, estaba sujeto al orden normal del flujo del tiempo: pasado conocido, presente por examinar, futuro indisponible por acoger con confianza. Sin embargo, sigue siendo válido lo dicho anteriormente, es decir, que la luz y los conocimientos extraordinarios le proporcionaron los detalles necesarios para llevar a cabo su misión. Por tanto, Jesús pudo prever su pasión, las traiciones de Pedro y Judas y la destrucción del Templo. Estas anticipaciones estaban, por así decirlo, "al servicio" de la plena conciencia con la que se entregaría a la muerte ("Nadie me la quita; soy yo quien la ofrezco por mi propia voluntad": Jn 10,18), para que su libertad soberana respecto a los acontecimientos de la Pascua pudiera dar figura al ágape de Dios y ser signo de su dominio sobre la historia humana. Esas luces, sin embargo, no se extendían a lo ordinario, no eran una especie de conocimiento previo sobre un futuro o sobre un destino del que Jesús podía disponer a su antojo. Si Jesús pudo decir una frase como "Padre mío, si es posible, que pase este cáliz de mí" (Mt 26,37), es porque pensaba que su destino no estaba "cerrado", determinado "*ad unum*", y que la posibilidad de no tener que beber ese cáliz era compatible con el plan divino. Sin embargo, como sabemos, Jesús confió su destino al Padre, haciendo suyo el plan de la voluntad única de Dios.

2. De los actos de Jesús a la redención

Como hemos dicho, Jesús vino al mundo para establecer el Reino. Su predicación estaba orientada a permitir que las personas (primero Israel, luego toda la humanidad) aceptaran el Reino, y quedaran bajo la soberanía del amor de Dios. Sin embargo, para que esto pueda

¹⁶ Cf. Jn3,17.34; 4,31; 5,223-24,30...

sucedier, el hombre, con la ayuda de la gracia, debe tener una disposici3n justa. La amistad divina no es compatible con la injusticia, con un modo de vida sugerido por el diablo, el padre de la mentira. El don de la gracia introduce en el alma la paz, la alegría y la caridad divina, y sólo arraiga si la persona est1 preparada y dispuesta a recibirla. La salvaci3n traída por Jes1s implica, pues, un cambio de soberanía; es una liberaci3n del pecado, una redenci3n. Pero no creemos necesario detenernos aquđ en estos aspectos "elementales" de la doctrina cristiana.

En cambio, queremos subrayar que la redenci3n, antes de ser *algo en nosotros*, es *algo en Jes1s*. Se realiza en primer lugar en él, en su interioridad humana¹⁷, que es el lugar donde germina la salvaci3n y toma forma el Reino. El Reino es una realidad nueva, recreada, reconfigurada, en la que se concreta el amor de Dios, y que tiene a Dios como origen y autor. Antes de que se perfeccione, como ocurre en la Resurrecci3n, e incluso antes de que se convierta, gracias a la enseñanza de Jes1s, en una forma de vida en la comunidad mesiánica, tiene una existencia oculta en Cristo: nace y recibe progresivamente forma en su alma, se convierte, en su coraz3n, en idea y palabra de vida. Est1 constituida "desde" esa luz, que deriva directamente de la uni3n hipost1tica, y que permite a Jes1s tener una intuici3n del Amor que lo envi3 al mundo. La intuici3n del anhelo redentor del Padre era decisiva y activa en todo acto espiritual de Cristo, era el aspecto m1s relevante y decisivo de su conciencia, el que informaba todos los dem1s contenidos, todo su mundo interior.

El mundo interior de Jes1s, como el de todo hombre, era extraordinariamente rico: contenía todo lo que había aprendido en su vida, en el contacto con las realidades terrenas. Jes1s conocía las promesas de Dios a Israel, las expectativas mesiánicas del pueblo, las necesidades, las miserias y la pecaminosidad de los hombres. Al convertirse en uno de nosotros, entr3 en contacto con todas estas realidades. Por tanto, no s3lo el Padre y el Espđritu Santo, sino también el mundo, con su miseria, "encuentra un lugar" espiritual en la intimidad de Cristo, y precisamente de este encuentro entre lo divino y lo humano, entre la santidad y la impiedad, entre el amor y la injusticia, pudo tener lugar algo nuevo, pudo nacer una realidad renovada, purificada de la escoria y de la podredumbre del pecado. Esta nueva realidad, que naci3 en el coraz3n de Jes1s, que surgi3 en su conciencia, era la *realidad redimida*, purificada, redimida para Dios, agradable al Padre. Por supuesto, en el alma de Cristo el Reino s3lo existía en germen o, por asđ decirlo, de forma ideal, pero estaba ahđ, había nacido, y esto es lo importante, porque para la misma realidad, ese nacimiento ya constituía un primer y oculto paso del pecado a la gracia, al Reino, a la belleza del amor paternal de Dios. Al ser contemplada interiormente por Jes1s, la realidad creada aparecía hermosa, desprovista de todo rastro de pecado, llena del significado que tiene en Dios y en su plan de creaci3n y salvaci3n¹⁸. Por eso en Jes1s el mundo redimido encontraba su origen, su "cuna", el lugar de gracia en el que podía nacer.

¹⁷ Sobre este tema nos remitimos a nuestra obra *Riportare il mondo al Padre*, capıtulo IV; *La redenzione come apertura della vita umana all1 grazia* (Conferencia pronunciada el 21 de enero de 2014, con motivo de la fiesta de Santo Tom1s Aquino), *Annales Theologici* 29 (2015), 123-138.

¹⁸ En el silencio interior de Jes1s, todo hombre, por indigno y miserable que sea o se sienta, es conocido y amado, estimado y respetado, como s3lo Dios puede hacerlo; recupera su valor a los ojos de Dios y es entregado entonces al Padre.

Pero el Reino no es sólo una idea, y no nace exclusivamente como tal o como un ideal de perfección: es ante todo vida. Se encarna en una existencia, la de Jesús, y en una práctica de vida, la que propuso a la comunidad de discípulos, la del "nosotros" eclesial. Lo que dio sustancia y visibilidad al Reino fueron las acciones y las palabras de Cristo, fruto de su libertad humana (con las diferentes dimensiones que hemos destacado antes). El Reino brilló en su lucha contra el mal, en su intento de llevar a Israel a una vida diferente, marcada por el amor radical, para desenmascarar el pecado, el enemigo de Dios, el "fondo oscuro" que hay en cada hijo de Adán, y en su compromiso de devolver la dignidad a quienes la habían perdido, individuos e instituciones, sociedad y naciones. En el contacto de Jesús con el mundo y con el mal que le es inherente, se plasmó y configuró el Reino; se explicitó lo que es y lo que exige la vida nueva de los hijos de Dios. Las actitudes genuinas de amor, de hecho, se traducen en acción en las pruebas que surgen durante la misión. La paciencia ante la incomprensión, la perseverancia en la realización de lo emprendido, la generosidad ante las necesidades de las personas, la alegría por su conversión... todo ello se manifiesta cuando es necesario, cuando las circunstancias externas lo apremian, cuando hay que tomar partido y mostrar a los demás el verdadero camino cristiano. Es en estas circunstancias de prueba donde todo cristiano se mide con la luz del Amor y la concreción de la vida, y es aquí donde la libertad de Jesús se pone en práctica como deliberación, como evaluación de las diferentes situaciones y opciones, como decisión sobre la manera correcta de afrontar lo que la misión requería cada vez. Y todo esto se convertía entonces en la palabra y en el gesto de Cristo, en actos externos destinados a reparar lo que era "defectuoso" (el hombre, la situación, la estructura social ...) y a sustituirlo por su forma redimida, que acababa de tomar forma en su corazón.

Esta forma de ver la dinámica de la redención (el nacimiento del Reino) lleva a entender que toda la vida de Jesús es fuente de salvación. Vino al mundo para establecer el Reino, y no lo estableció con un solo acto, sino con toda su vida, que para el hombre es luz y fuerza. Cada uno de sus actos, especialmente los inmanentes (juicio, decisión, elección...), tenía valor de salvación, era el origen de la redención. Pero también sus actos externos (palabras y silencios, gestos y omisiones, actividad pública y sufrimiento interior) contribuyeron a construir el Reino de Dios en la historia, el Reino de la salvación. No todas las acciones de Jesús, por supuesto, tuvieron el mismo alcance o eficacia salvífica: su Pascua, sin duda, fue decisiva. Porque, de hecho, la Cruz resumió toda la existencia de Cristo en un solo acto. La Cruz, por tanto, puede considerarse indudablemente una fuente, un manantial de redención¹⁹, pero, mirándola más de cerca, no es más que el acto sintetizador y extremo de lo que el Señor Jesús vivió y realizó ordinariamente en el curso de su vida. Detengámonos brevemente en este aspecto.

¹⁹ Tanto el Nuevo Testamento como la tradición doctrinal de la Iglesia han reconocido siempre a la Cruz y, en general, a la Pascua, un papel central en la salvación humana. Esto se basa en las propias palabras de Jesús, que, entre otras cosas, dijo que había "venido a dar su vida en rescate por muchos" (Mc 10,45; Mt 20,28), y que su sangre sería derramada para la remisión de los pecados (Mt 26,28).

3. El papel de la Pascua en la redención

Jesús sabía que había sido enviado al mundo para cumplir las promesas mesiánicas y así poner en práctica la fidelidad divina a Israel. Sin embargo, tras años de proclamar el Reino, predicar y realizar milagros, comprendió claramente que su actividad suscitaba una creciente resistencia, que Israel no se convertiría y que sus dirigentes no aceptarían sus pretensiones mesiánicas. Jesús tenía suficiente experiencia de lo hábil que era el enemigo de Israel y de Dios para suscitar la oposición a su mensaje. Había predicado con fuerza, a veces con cierta severidad, sobre la necesidad de convertirse para recibir el Reino²⁰, pero los resultados no habían sido coronados por el éxito. Lo que se le oponía no era sólo la oposición directa del diablo²¹, sino también (y esto lo comprendió Jesús cada vez mejor) las instituciones religiosas de Israel, tan profundamente impregnadas por Satanás como para ser dominadas por él. Al igual que las instituciones (especialmente el Templo), las aspiraciones nacionales de independencia, de gloria, no estaban exentas de pecado, porque no eran el resultado de un amor sincero a Dios, sino que a menudo nacían de deseos distorsionados, como el ansia de gloria personal o de venganza contra los gobernantes, etc. Los que parecían más celosos, los fariseos, a menudo estaban atados al mero cumplimiento de los preceptos, a un rigor que sustituía el espíritu de la Ley por un sistema de prácticas externas. Sobre estos puntos, Jesús había entablado una amarga controversia con los escribas y fariseos²², pero sólo había tenido un éxito marginal en golpear sus corazones. A su alrededor percibió la oposición y la resistencia obstinada, y percibió un intento de las clases dominantes de reducirlo al silencio y erradicar su enseñanza.

Su decisión de "llegar hasta el final", hasta el punto de entregarse a los líderes judíos, maduró en este contexto. No podemos saber, por supuesto, qué es lo que le permitió ver, en su entrega a la muerte, la voluntad del Padre y el medio para la instauración del Reino en el mundo. Desde el punto de vista histórico, tenía sin duda los recursos necesarios para llegar a esta conclusión: ciertos textos de la Escritura hablaban de ello²³, la historia de Israel atestiguaba el sufrimiento de los justos, la suerte de los profetas lo advertía de la posibilidad

²⁰ "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el Evangelio" (Mc 1,14): esto es lo que predicaba Jesús. Y cuando se dirigió a las ciudades que se negaban a convertirse, advirtió: "¡Ay de ti, Coracián! ¡Ay de ti, Betsaida!" (Mt 11,20), llegando a veces a amenazar con que "si no os convertís, todos pereceréis de la misma manera" (Lc 13,4).

²¹ Así resume Juan la misión de Jesús en su primera carta: "Jesús, el Hijo de Dios, ha venido precisamente a destruir las obras del diablo" (1Jn 3,8). Así lo confirma también Marcos en el pasaje del endemoniado (luego curado) que, al ver a Jesús, se puso a gritar: "¿Qué quieres de nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a arruinarnos? Sé quién eres: ¡el hombre santo de Dios!" (Mc 1,24).

²² "En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos. Practica y observa todo lo que te dicen, pero no actúes según sus obras, porque dicen y no hacen. Porque atan cargas que son pesadas y difíciles de llevar (...). Todas sus obras las hacen para ser admiradas por el pueblo..." (Mt 23,2-4). En realidad, la exhortación de Jesús no se aleja de la de los buenos fariseos. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ambos, porque Jesús no permitía la discriminación entre las personas, no las dividía en puras e impuras, justas y pecadoras, etc., sino que se dirigía a todos: en una sociedad en la que las comidas tenían una gran importancia social (cf. R. Bauckham, *Jesús*, pp. 44-49), no tenía ningún reparo en cenar o acercarse a los "imperfectos" (leprosos, publicanos, prostitutas, endemoniados). También relativizó las prescripciones de la Ley, y se concentró en cambio en las disposiciones fundamentales y los temas más importantes de la *Torá*, mientras que los fariseos tendían a menudo a identificar la justicia con las prácticas formales, que acababan convirtiéndose en una medida de la propia justicia en detrimento del amor.

²³ Los más conocidos son sin duda los cantos del Siervo del Deutero-Isaías, pero también algunos pasajes del libro de Daniel, los Salmos, etc.

de tener que entregar su vida, la suerte de su pariente Juan el Bautista era una prueba de ello. Pero más allá de todo esto, la acción del Espíritu Santo lo iluminaba plenamente. Sea como fuere, Jesús llegó a la conclusión de que el amor y la gloria del Padre exigían que fuera entregado en manos de los pecadores. En el Huerto de los Olivos vio el tormento que se cernía ante él no como una necesidad totalmente ineludible (pues sabía que el plan del Padre era misterioso, y que su *Abba* podía ahorrarle el cáliz)²⁴, sino como lo que era más perentorio, como lo que exigía la situación.

En la hora de la Pasión, Jesús vio ante sí la resistencia humana a Dios. Se sabía el enviado del Padre, sabía que él mismo era el centro de ese plan divino de salvación que los dirigentes de Israel estaban a punto de rechazar de plano. Sabía que en esa hora se manifestaría la esencia del pecado, de la realidad diabólica que él había combatido con su ministerio. La entrega de sí mismo, por tanto, fue el acto de fidelidad que se opuso radicalmente al pecado, el acto destinado a aniquilarlo, a derrotarlo con un golpe final y definitivo. Si hay una diferencia "teológica" entre éste (su entrega a la muerte) y los demás actos de la vida de Jesús, es que ahora, ante Él, no había algo que redimir, purificar o hacer nacer, sino que ante él estaba precisamente el pecado en su forma más radical: la del rechazo directo del amor del Padre. En la hora de la Cruz se puso de manifiesto la raíz de todo el verdadero mal del mundo: el pecado, el rechazo de Dios, de su plan y de su amor²⁵. Aunque en continuidad con todos los demás actos de Cristo, que también fueron redentores, la autoentrega de Jesús a la muerte "actuó" a un nivel más radical y profundo: a nivel de lo que da sentido a toda la creación. Al ofrecerse a sí mismo como don al Padre, como oferta marcada por el rechazo de los hombres, Jesús expió el pecado, lo puso en contacto íntimo con el torrente de Amor que había en su corazón y lo eliminó, lo privó de todo espacio, mostró quién tiene el verdadero señorío sobre el mundo: no el diablo, sino el Padre. Se inauguró como efecto una nueva creación, en la que ni el pecado ni sus consecuencias (el sufrimiento, la muerte) tienen razón de ser.

No es la Cruz, por tanto, donde nace la realidad redimida (que se origina, en cambio, en la vida de Jesús); lo que la Cruz obra al destrozarse las raíces del pecado, es que la redención se establezca *definitivamente*, cruce las fronteras de la temporalidad, trascienda la fugacidad del mundo y dé paso al Reino definitivo, del que la resurrección de Jesús fue la primicia.

La Cruz, en síntesis, instauró el Reino, mientras que la resurrección de Cristo fue la primicia del Reino instaurado, del mundo nuevo, surgido de la eliminación del pecado. San Pablo afirma que, mediante la Cruz, Jesús destruyó "en sí mismo la enemistad" (Ef 2,16), "en el cuerpo de su carne" (Col 1,22), lo que significa que eliminó el pecado y todo lo que condena al hombre ante Dios. Sin embargo, el lugar donde esto se hace evidente no es en el misterio de la Cruz, sino en el de la Resurrección, cuando el Resucitado, al aparecer con su cuerpo inmortal y glorioso, mostró que ni la muerte ni las demás realidades relacionadas con ella tenían ya ningún dominio sobre la creación. El pecado, del que la muerte es el

²⁴ Sobre estos aspectos, véase nuestro estudio *Sovranità divina e passione di Gesù*, *Annales Theologici* 32 (2018) 109-111.

²⁵ Algunos autores, entre ellos, por ejemplo, Romano Guardini (cf.) han hablado de la cruz como un "segundo pecado original"...

"salario", el sufrimiento, que es su señal, y la Ley, cuyos numerosos preceptos atestiguaban la injusticia del hombre, fueron definitivamente cancelados por la Cruz y quedaron incapaces de afectar al cuerpo de Cristo, que ya no era un cuerpo de carne en el sentido paulino del término, es decir, destinado a la muerte, sino *sōma pneumatikon*, un cuerpo espiritual, espiritualizado y, por tanto, impasible e inmortal. El Resucitado es la imagen viva del hecho de que la culpa humana se ha borrado, y ha quedado, junto con su cortejo de realidades precarias, confinada en un pasado incapaz de progresar. Él es el símbolo y la encarnación, en la creación, del eterno presente de Dios, que no admite la miseria, la desintegración y la caducidad²⁶.

La Pascua está en continuidad con la vida de Jesús: ésta tenía como objetivo la instauración de la soberanía del amor de Dios, revelada por su predicación y encarnada en cada uno de sus actos y palabras; con la Pascua se instauró el Reino de forma definitiva y trascendente, aniquilando toda resistencia humana y todo lo que es contrario al amor. Hizo perenne y universal el contenido filial de la vida de Jesús, es decir, el modo humano, concreto y práctico de vivir en el Reino. Tras la resurrección, el envío del Espíritu dio a la humanidad la posibilidad de participar en su vida filial. Con ese envío, el misterio de Cristo se ha ampliado y extendido: se ha convertido, también, en misterio de la Iglesia y del cristiano, un misterio en el que todo hombre está llamado a participar.

4. Cristo, Espíritu, Redención

Como observa la Constitución *Gaudium et Spes*: "por la encarnación, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre". Se pueden dar (y de hecho se han dado) diferentes interpretaciones de esta unión. Algunos Padres griegos, refiriéndose a la idea platónica del arquetipo, afirmaron que, al asumir una naturaleza humana individual, el Hijo de Dios se unió, en realidad, a toda la humanidad. Jesús era el "universal concreto", que representaba la totalidad de la humanidad²⁷. La posición de Santo Tomás fue algo distinta. Según él, la unión hipostática ponía de relieve la posición capital de Cristo en relación con la humanidad: Jesús es la Cabeza de la humanidad, porque su perfecta unión con Dios lo convertía en fuente de gracia y regeneración para todos²⁸. Otros autores, en cambio, basan la unión de Jesús con los hombres en su amor y en el sacrificio de su vida por ellos: se unió a todos, porque murió por todos. De hecho, cada explicación tiene sus puntos fuertes. *La Gaudium et Spes*, además, no parece optar ni ofrecer una explicación concreta: se expresa en términos generales y, cuando habla de "unión", lo hace en la línea de la "gracia de la unión"²⁹, es decir, de la unión hipostática, por la que Cristo estuvo y está unido como Cabeza también al cuerpo de toda la humanidad. La unión de Cristo con los hombres es, pues, "mística", "neumática", y participa del carácter misterioso de la unión hipostática.

²⁶ Cf. M. Bordoni, *Jesús de Nazaret. Señor y Cristo*, vol. III, pp. 492-493.

²⁷ Cf. J. Galot, *Jesús Liberador*, LEF, Florencia 1978, p. 293; B. Sesboüé *Histoire des dogmes*, vol. I: *Le Dieu du salut*, pp. 346-351.

²⁸ Cf. *Summa Theologiae*, III, q. 8., a. 3, y J. Galot, *Jesús el Libertador*, p. 293.

²⁹ Cf. F.A. Castro Pérez, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, p. 510. Sobre esta última afirmación nos remitimos a esta documentada tesis doctoral.

Sin embargo, en sentido estricto, la unión hipostática no es ontológicamente participable. Cristo asumió una naturaleza humana concreta y la "personalizó". No asumió ni "personalizó" ninguna otra³⁰. Sin embargo, como fruto de la unión hipostática surgió en el alma de Cristo el universo de gracia en el que nació la realidad redimida, una realidad que también abarca las dimensiones cotidianas y prácticas de la existencia, que incluye todo lo que es verdaderamente humano. La comunicación de la vida de Jesús a los hombres es la transmisión de este mundo interior redimido. El Resucitado nos comunica en primer lugar el bien más grande, su Pascua, que anula el pecado, y luego, sobre esta base, comunica su vida, el mundo de la gracia que hay en su alma: la piedad filial hacia el Padre, el modo de vivir cada realidad y situación de manera santa y agradable a Dios. Cuando el hombre se abre a esta comunicación, y la acoge, queda justificado y puede santificar su vida.

Esto sucede por el don del Espíritu del Señor resucitado, que suscita en quienes lo reciben "los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús" (Flp 2,5), para que compartan su vida; no, por supuesto, la vida considerada en la materialidad de su historia (la historia de Jesús es siempre personal e irrepetible), sino su *vida en el espíritu*, es decir, aquella actitud espiritual hacia su Padre (*Abbá*) y hacia la realidad circundante que determinó su predicación, y se manifestó en sus obras. Como afirma San Pablo, en virtud del Espíritu Santo el hombre puede tener "el pensamiento de Cristo", su modo de ver, que es el modo de ver divino, su "*mens*". En esta identificación desemboca la lógica de la Encarnación, es decir, el hecho de que Cristo asumió una naturaleza humana concreta e histórica, y alcanzó la salvación precisamente santificando lo que asumió, es decir, glorificando al Padre en las múltiples y variadas circunstancias de su vida y misión. Recogidos por Cristo, incorporados e interiorizados en su piedad filial, estos ámbitos de la existencia, esas múltiples y variadas circunstancias que el Señor vivió en favor nuestro y para nuestra salvación, se han abierto al encuentro filial con el Creador. Se han convertido en canales de la amistad de Dios hacia el hombre, de una gracia que comunica la realidad redimida que había en el corazón de Jesús³¹, para liberar al creyente y hacerlo cooperador de Dios en la obra de la salvación.

Por el don del Espíritu, la vida interior de Jesús se ha convertido en luz que guía; su existencia se ha convertido en gracia de una nueva libertad, que permite al discípulo saborear su condición de hijo de Dios. Y es lógico que así sea, porque el hombre, creado y redimido en Cristo, antes de todos los tiempos y de historia alguna estaba destinado a vivir en el seno de la bendita Trinidad.

³⁰ Sobre este punto, véase F. Ocáriz Braña - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 168-174.

³¹ Cf. A. Ducay, *Devolver el mundo al Padre*, pp. 275-277.