



STAUROS

TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Número 53
2014

STAUROS

«STAURÓS»

TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Presentación

*Tres miradas al rostro de Dios desde La Pasión de Cristo.
La teología de la Cruz de J. I. González Faus, L. F. Mateo-Seco y
O. González de Cardedal.*

Pedro Leiva Bejar.

*De la Expiación a la Reconciliación.
Una aportación paulina a la interpretación de la muerte de Jesús.*

Carlos Gil Arbiol.

La «solidaridad unitiva» de Cristo y Salvación.

Miguel Angel García Borts.

Sentido Teológico de la Compasión.

Martín Gelabert Ballester, O.P.

El Esplendor de la Cruz.

Teología ritual del Oficio de la Pasión del Señor.

Antonio Fernández Carranza.

Estigmatizados de la Iglesia Católica.

L. Díez Merino, C.P.

*Centralidad de la Cruz en los Mensajes Litúrgicos del Papa
Benedicto XVI.*

I. El Ciclo de Adviento y Navidad.

José Geani Arias Rios C.P.

Secretario:

JOSÉ LUIS QUINTERO

Consejo de redacción:

PABLO GARCÍA MACHO.

LUIS DIEZ MERINO.

ANTONIO M^a ARTOLA.

JESÚS M^a ARISTÍN

LAURENTINO NOVOA.

TXEMA ARZALLUZ.

Publica:

Asociación Internacional Staurós

Dirección del secretario Ibéro-Iberoamericano, Comunidad Pasionista

C/ Arte, 4. – Fax. 91 766 97 52 – Tlfno. 91 302 06 07

28033 Madrid

C/ Leizarán, 24.

28002 Madrid

Tlfno. 91 563 50 68

E-mail:sec.cpsang@alfaexpress.net

Imprime:

Creaciones Gráficas EMERGRAF S.L.

C/ Avda. de la Fuente Nueva,8 – Nave,7 – Tel. 91 652 02 47 – Fax. 91 652 02 47

28700 San Sebastian de los Reyes (Madrid).

Depósito legal: M-14809-2013

Publicación anual sin fines de lucro, financiada por «Staurós International Association», con sede en Kortrijk, Bélgica, y con la aportación voluntaria de sus lectores.

PRESENTACIÓN

La concentración de la existencia histórica de Jesús en el acontecer del Misterio Pascual se desborda en una gran pluralidad de sentidos y contenidos. La presencia y acción del Padre y del Espíritu en él, de un modo eminente y peculiar, lo universaliza radicalizando su particularidad y concreción histórica. Lo realmente acontecido en la historia desborda sus coordenadas a la vez que las necesita para ser en verdad donación histórica inaugurando un modo de presencia y donación irreductibles a las anteriores. De un modo difícilmente formulable y siempre abierto a nuevas indagaciones, la Cruz está clavada en la historia y abierta a la infinitud inasible, abarcando «altura y profundidad, anchura y largura» (cf. Ef. 3,18). La referencia a Poncio Pilato en la confesión de fe cristológica no es intrascendente; muestra la raigambre y el enraizamiento de Dios en su Hijo en la historia y en la creación. Cómo la historia ha entrado, en virtud de la encarnación del Hijo, en la entraña del Dios Trinidad pertenece al ámbito del Misterio del cual se nos pide confesar la raíz amorosa que lo hace posible y lo realiza. Y además nos abre a las dimensiones y nuevas posibilidades de la creación y la historia que con este nuevo modo de presencia y donación, se nos ofrecen para transformar, enriquecer y potenciar la condición humana y la creación. No sólo nos ofrece un nuevo modo de conocer, un nuevo ejercicio de la memoria, un nuevo modo de percibir y valorar; un nuevo modo de identidad; sino que también y sobre todo, establece una nueva relación que es un nuevo modo de existencia, un nuevo modo de ser inserto en la condición espacio temporal y abierto a su plenitud en la comunión definitiva con Dios Padre.

Ante el Señor Crucificado-Resucitado cabe la memoria agradecida y compasiva prolongándola en el recuerdo de la humanidad sufriente que reclama compasión y compromiso; además de la contemplación y la adoración. Su realidad habitada por el Espíritu se prolonga haciéndose presencia sacramental participándonos de su misma vida y dinamismo.

La dimensión más teologal del Misterio Pascual potencia además la ambivalencia constitutiva que muestra la cruz en tanto que suplicio y encarnamiento, patíbulo y también donación; odio y amor transformante. El cuerpo sangriento del Señor traspasado del amor que se sacrifica no anula la injusticia que expresa, solo la evidencia a la luz de una sobreabundancia que asumiéndola la convierte en gramática desbordante de reconciliación y perdón. Se hace no tanto fracaso y condena de la humanidad sino triunfo de Dios en esa humanidad transfigurante. Es la «gloria de la Cruz» que se evidencia en el rostro del Señor Resucitado y se ofrece en sus llagas gloriosas que hacen posible la fe.

Este nuevo número de la revista *Staurós* nos ofrece algunas de las perspectivas del Misterio de la Cruz. Cada aportación afronta alguna de sus dimensiones: bíblica, teológica, litúrgica, espiritual-meditativa. Contamos con la colaboración de cuatro autores que nos ofrecen, de modo sintético, la reflexión realizada en sus respectivas tesis doctorales presentadas recientemente: D. Pedro Leiva Béjar nos ofrece en su artículo una síntesis de su tesis presentada en la Facultad de Teología de Granada en el año 2013 con el título: «La Pasión de Cristo y el Rostro de Dios». D. Miguel Ángel García Borts nos ofrece en su artículo «La solidaridad unitiva de Cristo y la salvación» una síntesis de su tesis «¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación» presentada en la Universidad de Deusto en 2013. D. Antonio Fernández Carranza con su artículo: «El esplendor de la cruz. Teología ritual del Oficio de la Pasión del Señor» nos presenta también su tesis doctoral presentada en la Universidad San Dámaso de Madrid con el título: «Ecce Lignum Crucis. Venite, Adoremus. El lenguaje ritual: principio interpretativo de la Teología litúrgica del Oficio Romano de la Pasión del Señor» (2014). D. José Geani Arias Ríos cp nos ofrece parte la investigación que está realizando sobre la «Centralidad de la Cruz en los mensajes litúrgicos del Papa Benedicto XVI».

Enriquecen esta publicación la reflexión bíblica de D. Carlos Gil Arbiol, la más ética de D. Martín Gelabert Ballester op sobre la categoría de compasión. Y la exhaustiva reflexión sobre los estigmatizados de la Iglesia católica de D. Luis Díez Merino cp.

José Luis Quintero Sánchez cp

TRES MIRADAS AL ROSTRO DE DIOS DESDE LA PASIÓN DE CRISTO

La teología de la cruz de J. I. González Faus, L. F. Mateo-Seco y O. González de Cardedal.

Pedro Leiva Béjar
Málaga.

INTRODUCCIÓN

Si algo es propiamente el objeto de la teología, esto es Dios. La teología es el esfuerzo de la inteligencia por conocer el verdadero rostro de Dios partiendo de la revelación que él ha hecho de sí.

El trabajo que ofrecemos quiere aproximarse a ese objeto central de la teología, el rostro de Dios, desde uno de los aspectos centrales de su revelación en la historia, la pasión de Cristo. La motivación por el tema proviene desde tres ámbitos. Uno es la afirmación hecha por Juan Pablo II de la comprensión de la *kénosis* de Dios como un objetivo primario de la teología, invitando a profundizar en los textos de la Escritura, en la Tradición viva de la Iglesia y contando con la aportación de la filosofía¹. Otro ámbito es la pregunta por Dios hecha desde el sufrimiento humano. Un tercer ámbito es el académico, en el que se constata el carácter ineludible, central y significativo del logos de la cruz en teología y en filosofía.

En el título mismo, *Tres miradas al rostro de Dios desde la pasión de Cristo*, se definen los objetos material y formal de nuestra reflexión. La búsqueda de las imágenes de Dios es el prisma formal o enfoque desde el que intentaremos analizar el objeto material que constituyen unos textos teológicos sobre la pasión de Cristo.

No obstante, hemos querido que el objeto material sea a la vez, amplio para poder asomarse a un abanico interesante de perspectivas, y concreto para que resulte razonablemente abarcable. De este modo, basándonos en los criterios de madurez, actualidad, entorno teológico español, relevancia y diversidad, hemos seleccionado las obras de J. I. González Faus, de la Facultad de Teología de Cataluña, L. F. Mateo-Seco, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y O. González de Cardedal,

¹ Cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nº 93.

de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca².

Por lo que se refiere a la metodología, hay que hacer hincapié en dos aspectos: su carácter sincrónico y la propuesta de un triple acceso al tema.

La metodología sincrónica creemos que es una exigencia de nuestro enfoque, ya que lo que buscamos no es primariamente la trayectoria o evolución intelectual de los autores, sino una comprensión integral de lo que podríamos llamar la teología de la cruz de cada uno. No obstante, la evolución de su pensamiento era una posibilidad que no podíamos pasar por alto, y por ello, en cada caso hemos hecho algunas comprobaciones al respecto que, en todos ellos, han arrojado la conclusión de una sustancial coherencia interna a lo largo de las dilatadas trayectorias de cada uno. Aunque la mayor prueba de la pertinencia de un estudio sincrónico lo constituye, de hecho, el que haya sido posible la construcción de un discurso coherente sobre el tema basándonos en el conjunto de sus escritos y con independencia de la distancia en el tiempo que separaba a algunos de ellos. Hay que aclarar que esto no equivale a la afirmación de que se trata de sistemas de pensamiento estáticos y repetitivos, sino más bien la afirmación de que la indudable evolución de sus pensamientos se traduce en profundización y ampliación más que en cambio o innovación de cada uno respecto a sus propios principios. Dicho de otra manera, estos autores se caracterizan por una creatividad permanente dentro de una sustancial fidelidad a la propia perspectiva³.

El otro aspecto metodológico a destacar es nuestra propuesta de un triple acceso al tema. Un primer acceso es al que nos orienta la pregunta sobre qué descubrió Jesús sobre Dios al afrontar su pasión y muerte; un segundo acceso es al que nos encamina la pregunta acerca de qué descubrió la comunidad cristiana sobre Dios al contemplar la pasión y muerte de Cristo, ya desde la experiencia del Resucitado y bajo la luz del Espíritu; un tercer acceso proviene de la pregunta por lo que puede descubrir la razón filosófica al abrirse a la propuesta que el cristianismo hace sobre Dios desde la pasión de Cristo, a la vez que esa razón filosófica, en una especie de circularidad, ayuda a la teología misma a profundizar en su propia comprensión. Esta es la razón por la en la exposición que haremos se pueden adivinar tres perspectivas: una prepascual, otra postpascual, y otra que indaga en el interés de la teología de la cruz de cada autor para hablar de Dios hoy.

² J. I. González Faus es un teólogo jesuita, profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña y de la Universidad Centroamericana (UCA), exdirector de la revista *Selecciones de Teología* y responsable académico del centro «Cristianisme i Justícia»; L. F. Mateo-Seco es un teólogo que ha desarrollado su labor en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, miembro de la Società Tommaso d'Aquino, de la Pontificia Academia Mariana Internacional y de la Sociedad Mariológica Española, miembro del Consejo Asesor de la revista *Scripta Theologica* y director de la revista *Scripta de María*; O. González de Cardedal, es catedrático emérito de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, quien fue miembro de la Comisión Teológica Internacional en su primer y segundo quinquenio de 1969 a 1980, y reconocido con el premio Ratzinger de Teología en junio de 2011.

³ Se han hecho comparaciones de carácter diacrónico desde los principales temas que aquí surgen. Estas comparaciones han tenido en cuenta las diferentes publicaciones de los autores así como las diversas ediciones de aquellas que han venido reeditándose desde hace tiempo. Por razones de espacio no detallamos aquí las mismas y nos limitamos a comentar el resultado.

Creemos así que, además de los resultados concretos de la indagación, proponemos con ello un método de acercamiento al problema que hace suyas dos importantes preocupaciones de la teología contemporánea: por un lado, la continuidad-discontinuidad entre lo prepascual y lo postpascual; por otro, la capacidad del concepto cristiano de Dios para dialogar y fecundar el pensamiento y la cultura actual.

Respecto a la continuidad entre lo pre y lo postpascual, consideramos pertinente nuestra propuesta metodológica, porque la fe cristiana tiene su raíz en la historia concreta de Jesús de Nazaret. Una vez impugnada –en los términos que lo hiciera G. E. Lessing⁴– la adecuación de sustentar verdades universales en una historia humilde y bien concreta, la de Jesús, la teología ya no puede dejar de reconocer en el estudio de la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe un tema permanente.

Por lo que se refiere a la capacidad de la teología para dialogar sobre Dios con la filosofía y la cultura hoy, creemos también que nuestra propuesta es pertinente porque al pensamiento filosófico contemporáneo no le ha pasado desapercibida la originalidad cristiana⁵. No obstante, consideramos también que se trata de una propuesta relevante porque el desafío que supone la pasión del Hijo de Dios es el punto en el que, como dice Juan Pablo II, «la relación entre fe y filosofía encuentra [...] el escollo contra el que puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad»⁶. En nuestro trabajo quisiéramos poner de manifiesto la gran fecundidad de la pasión de Cristo para la construcción de la imagen de Dios, y, por ello, para la explicación última de la realidad⁷.

Con independencia de nuestra propuesta metodológica, la originalidad de nuestro trabajo creemos se cifra también en otros tres aspectos. En primer lugar el tema del que se trata, la pregunta por el rostro de Dios desde la cuestión concreta de la pasión de Cristo; en segundo lugar, la combinación de los autores seleccionados, los cuales representan propuestas nada equivalentes en cuanto a presupuestos, metodologías, enfoques o sistemas filosóficos de referencia, todo lo cual ofrece una visión panorámica de la diversidad teológica presente; en tercer lugar, el acercamiento directo a los textos dejándonos impactar por ellos y obviando en la medida de lo posible otros estudios anteriores y nuestros propios prejuicios, lo cual ha deparado no solo la confirmación de algunas inevitables preconcepciones, sino también la sorpresa del descubrimiento de zonas y fondos desconocidos para nosotros.

⁴ Cf. G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982, 447-449.

⁵ El concepto trinitario de Dios y la idea de la presencia del Trascendente en lo inmanente, como señas de identidad del cristianismo, han dado que pensar en la filosofía contemporánea. Pese a lo que pudiera parecer por las dudas sembradas por la Ilustración, de Hegel a Vattimo, pasando por el español Zubiri, se puede reconstruir una historia del interés del pensamiento filosófico por las consecuencias de la encarnación. Cf. B. Sesboüé, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Santander 2014, 151.

⁶ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nº 23.

⁷ Ha dicho O. González de Cardedal que uno de los retos de la cristología es explicar la realidad toda desde Cristo. Para ello, cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2005, 27.

J. I. González Faus: el Dios de Jesús, única esperanza creíble para una historia crucificada

Nuestro estudio de la pasión de Cristo y el rostro de Dios en la obra de J. I. González Faus ha arrojado una imagen de Dios que hemos caracterizado como esperanza de nuestra historia crucificada. Esperanza, historia, utopía, realidad y cruz son palabras claves en el pensamiento teológico de este autor. La mirada al Jesús prepascual es de suma importancia, no por una pretensión reductora de Cristo al Jesús histórico, sino porque la fe en que Jesús es la presencia misma de Dios entre nosotros da a su historia concreta una relevancia teológica⁸. Según González Faus, si Jesús es el Hijo encarnado, es en su palabra, actitudes y acciones históricas donde hemos de ver cómo es Dios y qué nos quiere decir. Por eso, en su cristología encontramos un intencionadamente extenso desarrollo de los aspectos históricos de la vida de Jesús⁹.

Cuando González Faus contempla la historia de Jesús, ve en ella un hilo conductor conflictivo que tiene que ver con su crítica de la religión, que es en el fondo crítica de una manera de entender a Dios y su relación con el mundo¹⁰. El cristianismo nace en Jesús como crítica a la religión de la que el Viernes Santo es su máxima expresión, pero permanentemente se ve tentado de configurarse como una religión. Según Faus, mientras la religión busca a Dios como respuesta a las necesidades e intereses del hombre, toda la historia de Jesús desautoriza esa forma de creer en Dios¹¹.

Pero la resurrección de Cristo es el hecho que hace de esa historia concreta de Jesús algo de significado universal. Esto es lo que posibilita la pretensión y posibilidad de la cristología para convertirse en una propuesta de explicación de la realidad toda en el horizonte de Dios. De ahí que González Faus haya elaborado una sistemática que presenta la cristología como la categoría estructuradora de la realidad. Los ejes de esa explicación de la realidad se fundamentan en los principios cristológicos de encarnación, kénosis y resurrección, que permiten dar cuenta de la realidad como absoluto, como maldición y como promesa¹².

Nos dice Faus que la afirmación de la encarnación confiere a la realidad un carácter absoluto que se traduce en la tesis siguiente: «No hay relación con la realidad que no sea relación con Dios en Cristo. Y viceversa: no hay relación con Dios en Cristo si no

⁸ Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, Santander 19846, 53s. También, cf. Id. *Acceso a Jesús*, Salamanca 1991, 32-51.

⁹ Puede observarse cómo dentro de la cristología bíblica, en *La Humanidad Nueva*, antes que la lectura propiamente teológica de la vida de Jesús, el autor nos ofrece un estudio sobre su pretensión histórica. Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad*, 53-163.

¹⁰ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, Santander 2010, 15. Cf. también Id., *Fe en Dios y construcción de la historia*, 160.

¹¹ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006, 20-23 y, en concreto, Id., «Este es el Hombre». *Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Madrid 1986, 111-113, donde la crítica de la religión es presentada como una línea teológica para una Iglesia liberadora.

¹² Consideramos que este esquema que Faus presentó ya en las primeras ediciones de *La Humanidad Nueva* como un «esbozo sistemático», es la columna vertebral de toda su teología. Sobre este punto, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 577-611.

es en la realidad»¹³. Nuestro autor insiste en aclarar que esta es una propuesta desde la fe, diferente de un humanismo materialista que excluye la idea de Dios y de un panteísmo que diviniza la realidad tras haber eliminado previamente la idea de un Dios personal. González Faus habla de un «existencial absoluto»¹⁴, queriendo con ello decir que el fin último de la historia, esto es, que Dios sea todo en todo (cf. 1 Co 15, 28), pertenece ya a la realidad y es Jesucristo, que es ya presencia de lo Último en lo todavía provisional de la historia. Esta idea también la ha expresado mediante el concepto de *sacramentalidad* queriendo indicar que Dios en Jesús ha hecho intrínsecamente suya la historia¹⁵. Esto es lo que San Pablo expresa al hablar del Cristo total como destino de los creyentes (cf. Ef 4, 13-16). Esto tiene sus consecuencias, porque tras la encarnación, según nuestro autor, no se puede mantener la separación religiosa entre sagrado y profano. Y Faus considera que ese es el esquema propuesto por Calcedonia: no hay ya dos realidades, sino una sola, la realidad de Dios en la realidad del mundo. Por eso no se puede interpretar la autonomía de lo temporal como si ese no fuese el ámbito de lo cristiano. Eso sería volver a la ley, a una situación religiosa en la que se cumplen deberes sagrados mientras se da rienda suelta al egoísmo en el ámbito de lo profano. Nuestro autor protesta enérgicamente contra este otro esquema, porque, en su opinión, no hay un ámbito para la fe y otro para las obras, sino que hay una fe que obra sirviendo al mundo. Recuerda González Faus que San Ireneo unía creación y salvación, de tal modo que la fe en Cristo no es religión de la salvación simplemente, sino de «salvación a través de la creación; no escapando de ella»¹⁶. Por su parte, recuerda también nuestro autor, Clemente de Alejandría atribuyó a Cristo las palabras «¿has visto a tu hermano? Has visto a Dios»¹⁷, en respuesta a la cuestión de si los griegos conocieron o no al verdadero Dios. Con independencia de la veracidad de dicha atribución, estas palabras son un reflejo del significado de Jesús para los antiguos cristianos. Al fin y al cabo, recuerda nuestro autor, aunque hoy las consecuencias de creer en este valor absoluto de lo real puedan tener repercusiones más públicas, más estructurales, e incluso más políticas, se trata, en realidad, del mismo principio cristológico que «condujo a Vicente de Paúl a ponerse en el lugar del

¹³ J. I. González Faus, *La Humanidad*, 583.

¹⁴ J. I. González Faus, *La Humanidad*, 584.

¹⁵ Cf. J. I. González Faus, *Este es el Hombre*, 27 y 30s. En esta última página leemos que «la encarnación no es algo que afecte exclusivamente a un hombre aislado de nuestra historia que vivió hace dos mil años y que luego se marchó y nos dejó aquí. Tendemos demasiado a concebirlo así de simple: Dios se encarnó en Jesús y nada más. Pero no es así: ya en la primera Iglesia estaba dicho –y luego el Vaticano II lo retomó y lo puso de relieve– que «por la encarnación, Dios se unió de alguna manera con todos los hombres». No se trata, pues, de una acción de Dios que solo afecta a un afortunado particular de nuestra historia, sino de una acción de Dios que afecta a todo este mundo, a toda esta humanidad, a toda esta historia. Y le afecta porque, en definitiva, el proyecto divino sobre esta historia y, por así decir, el proyecto en el que Dios se ha puesto en juego es hacer de todo este mundo como una encarnación de Dios no solo en Jesús, sino en todo. Y esto es lo que quedará consumado un día cuando, como dice el Nuevo Testamento, Dios no sea solamente Dios, sino que sea Dios-todo-en-todas-las-cosas. Y la encarnación de Dios en Jesús sería, por así decir, como la fecundación de la historia para poner en marcha este proceso por el que Dios ha de ser, o quiere ser, todo en todas las cosas».

¹⁶ J. I. González Faus, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid 1998, 97.

¹⁷ J. I. González Faus, *La Humanidad*, 591s. La cita está tomada de PG 8, 812a y 1009a. Sobre esta cuestión, cf. también Id., *Calidad*, 15.

hombre azotado en las galeras, o la que llevó al mercedario a ponerse en el lugar del cautivo, o la que hizo a Francisco de Asís besar la llaga del leproso»¹⁸. En definitiva, hay una correlación, incluso identificación entre experiencia de Dios y compromiso con la realidad, especialmente con lo humano. En esto, según González Faus, el cristianismo se juega la auténtica novedad del Dios de Jesús¹⁹.

Pero el mundo y la historia tienen un evidente e ineludible carácter sufriente. De este aspecto de la realidad también tiene que dar cuenta la cristología a través del principio kenótico. Este principio expresa un abajamiento de Dios que tiene su máxima expresión en la pasión del Hijo. Por eso, para nuestro autor, la relación cristológica con la realidad a que nos acabamos de referir solo puede ser auténtica participando de la proexistencia o ser-para de Jesús en el servicio al dolor de Dios en el mundo. Efectivamente, el mundo es tan profundamente contrario a Dios que solo deja dos salidas: o negarle o hablar de Él desde el sufrimiento. Aquí es donde Faus ha encontrado en D. Bonhoeffer un pensamiento convincente: la ausencia de Dios es una forma de su presencia cuyo prototipo es Jesús en la cruz²⁰. Esto supone una inversión de la visión religiosa y racional de Dios:

[...] si esto es así, se tienen que invertir las expectativas, las esperanzas y las ideas más elementales del hombre sobre Dios. Porque si Dios no intervino en el Calvario, entonces esa clásica pregunta que constantemente nos azota y nos muerde por dentro de por qué Dios no interviene en los mil infiernos de este planeta, esa pregunta no queda respondida, por supuesto; lo que queda es desautorizada: si no intervino entonces, ¿cómo vas a preguntar tú por qué no interviene ahora? Y desde aquí me he atrevido a decir que, en adelante, si tomamos en serio esta concepción del Hijo de Dios, ya no podemos mirar a Dios como aquel que está llamado a evitar el sufrimiento del hombre en el mundo, sino al revés: tenemos que mirarnos a nosotros los hombres como los que estamos llamados a evitar el sufrimiento de Dios en la historia²¹.

¹⁸ J. I. González Faus, *La Humanidad*, 592s.

¹⁹ Cf. J. I. González Faus, *Otro mundo es posible...* desde Jesús, Santander 2010, 422ss. En la página 424 leemos que «los grandes testigos del cristianismo fueron todos ellos personas con una particular experiencia creyente de ese amor de Dios. Y es de lamentar que la identificación excesiva y sesgada del Dios de Jesús con el Dios de lo que Bonhoeffer llamaba «una idea general de Dios» haya desfigurado ininidad de veces la inaudita novedad de la revelación de Dios en Jesús. Como ya insinué, una de las cosas que más deberían preocupar a la Iglesia no es el posible anuncio de un Jesús no concebido virginalmente, o cosas así, sino el peligro de anunciar un dios falso. Ahí se juega el cristianismo su futuro y ahí tiene su tarea lo que el Vaticano II llamó «jherarquía de las verdades de la fe»».

²⁰ Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad*, 594. Faus considera que la Ética de Bonhoeffer es una ontología cristológica. En *Id.*, *La teología de cada día*, Salamanca 1976, 227s., nuestro autor caracteriza a Bonhoeffer desde la complementariedad y apertura mutua entre posiciones católicas y protestantes. En concreto, habla de la «posibilidad de detectar simultáneamente en él una profunda teología de la encarnación y una profunda «theologia crucis». Esta responde a la tradición luterana; aquella a su esfuerzo por escapar al peligro nominalista propio de la tradición protestante. La segunda, especifica y da verdadero sentido a la primera, evitando que degeneren en una fácil «theologia gloriae». Pero la primera centra y enmarca a la segunda, situándola en su misión adjetiva y evitando que se erija en sustantiva [...]. La primera le llevará a pensar a Cristo como estructura de la realidad [...]. La segunda le hará precisar al sujeto de esa estructura como el crucificado, cuya tragedia es la tragedia misma de la realidad».

²¹ J. I. González Faus, *Este es el Hombre*, 32s.

El encuentro con Dios en la realidad, por tanto, se realiza en el servicio al mundo, y no mediante el triunfo, sino en oscuridad y cruz, participando de la pasión de Cristo. En opinión de Faus, el cristianismo recupera la apocalíptica que remite al hombre a la historia como esperanza y responsabilidad, pero, a diferencia de aquella, sin ilusiones de dominio de la realidad, sino cargando con las consecuencias del pecado en esa realidad²².

Ante la ambigüedad de la realidad caben dos falsificaciones. Por un lado la falsificación humanista que se queda en lo inmanente sin reconocer la esperanza trascendente que late en su aspiración liberadora; por otro lado, la falsificación de la religión cuando pretende buscar la trascendencia en el más allá, convirtiendo su búsqueda en fuga. La kénosis en la que se basa el cristianismo es superación de ambas falsificaciones y por eso es «superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascendencia»²³. Inmanencia y trascendencia aparecen juntas al ver el dolor del mundo como dolor de Dios en el mundo y servir a Dios sirviendo al dolor del mundo.

No habría que temer hablar de Dios en estos términos. Que lo que se hace al hermano necesitado alcanza a Cristo (cf. Mt 25, 35) y la consustancialidad del Hijo con el Padre afirmada en Nicea son el fundamento para hablar del sufrimiento de Dios. La resistencia de la teología a hablar de ello, defendiendo celosamente la perfección y la inmutabilidad divinas, es similar, en opinión de Faus, a la tentación de Pedro cuando se resistía en Cesarea de Filipo a que el Mesías sufriera. El sufrimiento de Dios está en la Escritura y en la patrística. En la teología contemporánea, Kitamori²⁴ y Moltmann²⁵ han coincidido en el carácter trinitario de esta cuestión. En diferentes sentidos, ambos han hablado de un desgarrón en el ser de Dios, que a Faus le parece una tímida aproximación, pero testimonio de haber tomado en serio el dato de las Escrituras. Lo importante para él, más que la cuestión especulativa sobre Dios es la consecuencia sobre lo que es nuestro lugar para el encuentro con Él. Por eso señala tres vías de acceso a Dios, la de la fascinación ante la grandeza de lo creado, que es solo evocación más que acceso; la vía de la acogida de su amor, como directamente desde arriba; y la de la unión con Él en el pobre. Esta tercera es la que él considera más evangélica. Se trata de una relación con el otro que comienza siendo ética pero que luego pasa a ser mística²⁶.

Pero el principio kenótico no es todo. Si así fuera, estaríamos dando a la cruz un carácter sustantivo y no adjetivo sobre la realidad. Nos falta, por tanto, hablar del

²² Cf. J. I. González Faus, *Calidad*, 44s.

²³ J. I. González Faus, *La Humanidad*, 597.

²⁴ Al respecto, cf. K. Kitamori, *Theology of the pain of God*, Richmond 1965.

²⁵ Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 20103, 281, donde se puede leer que «Dios no solamente ama [...] Él es amor, o sea, existe en amor. Constituye su existencia en el acontecimiento de este amor. Existe como amor en el acontecimiento de la cruz [...] En la cruz Padre e Hijo están sumamente separados en el abandono y, al mismo tiempo, sumamente identificados en la entrega. Lo que sale de este acontecimiento entre Padre e Hijo es el Espíritu, que justifica a los impíos, llena de amor a los abandonados y hasta vivificará a los muertos».

²⁶ Cf. J. I. González Faus, *El rostro humano de Dios*, Santander 2007, 182. Cf. Id., *Calidad*, 26, donde leemos que «la verdadera mística cristiana es, por tanto, una mística de la misericordia, no una simple mística del éxtasis».

tercer principio, el de la resurrección. Para nuestro autor, así como la resurrección es ratificación de la pretensión utópica de Jesús, es ratificación de nuestra pretensión utópica y, por tanto, afirmación del sentido de nuestro compromiso con lo real a pesar de su carácter sufriente. De ahí que la actitud cristiana, en clara afirmación bonhoefferiana, es de resistencia y sumisión. Resistencia o compromiso con la historia; sumisión o aceptación de las dolorosas consecuencias de ese compromiso y del carácter fracasante de nuestra acción en esta vida²⁷. La resurrección convierte la realidad en historia, en realidad con sentido, con futuro, con esperanza. De alguna manera la cristogénesis recapitula la historia. De ahí que Faus asume la distinción de G. Gutiérrez entre utopía y fe para traducir la relación entre el hombre y Dios como lo expresa Calcedonia en el sentido de que lo definitivo se construye en lo provisional²⁸. Una vez más el cristianismo escaparía a dos tentaciones en las que sí caen la religión y la ideología. La tentación religiosa es creer que ya ha llegado el Reino y esto lleva a instalarse perezosamente negándose al esfuerzo histórico, renunciando a la utopía. La tentación de la ideología ha sido también creer en paraísos en este mundo. La oferta del cristianismo es, sin embargo, un conocimiento de la provisionalidad del mundo sin que ello signifique negar lo que tiene de promesa y de vocación histórica. De este modo, la resurrección redefine la historia como el paso de la situación de Dios ausente a la manifestación de Dios todo en todo (cf. 1 Co 15, 28). Por eso la realidad tiene una estructura trinitaria: el movimiento por el que el Hijo, por la fuerza del Espíritu, pasa del abandono de Dios a los brazos del Padre es como la maqueta de toda la historia, lo que Ireneo llamaba la *salus in compendio*. La historia no es una representación ante Dios como espectador. Es historia de Dios, historia de Dios todo en todas las cosas, o si se quiere, el acercamiento progresivo de la filiación, realización de la participación del mundo en el ser de Dios. Por eso, dice Faus, de igual modo que el Espíritu Santo procede del amor entre el Padre y el Hijo, de la unión del Padre con la historia hecha Hijo en Jesús procede el Espíritu en la historia, es decir, todo lo que en esa historia es aspiración, esfuerzo, futuro, progreso es acción del Espíritu de Dios. Dios entabla así con el mundo la misma relación que le constituye en sí mismo: el Hijo deja de ser solo la segunda Persona para pasar a ser un trozo de mundo; el Espíritu deja de ser solo la tercera Persona para pasar a ser la vuelta del mundo al Padre por la fuerza recapituladora de ese trozo de mundo que es el Hijo hecho hombre²⁹. Desde aquí se entiende la importancia de la praxis en el conocimiento de Dios: el cristianismo es la religión de la comunión con Dios en la acción y el compromiso liberador, o al revés,

²⁷ Las palabras «resistencia» y «sumisión» dan título a la recopilación en español de las cartas desde la cárcel de D. Bonhoeffer. Para ello, cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1971, 10, donde, a modo de presentación, E. Betghe escribe sobre estas dos actitudes como dos responsabilidades que se implican mutuamente: «En medio de la terrible conmoción del fracaso, su preocupación por la causa común se convierte en una nueva e inquebrantable responsabilidad: la de soportar todas las consecuencias y su redoblado dolor. En tiempos futuros se comprenderá mejor que esta segunda responsabilidad justificó la primera y la proveyó con el sello de una herencia indestructible».

²⁸ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, 315-319. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 604, donde González Faus observa una coincidencia con la distinción entre utopía categorial y utopía trascendental que hace K. Rahner. Para este punto, cf. K. RAHNER, «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 76-86.

²⁹ Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad*, 605s. Sobre esta dimensión teológica de la historia, cf. *Id.*, *Fe en Dios*, 65.

la religión del amor al hermano en que este deja de ser un mandamiento moral para convertirse en experiencia teológica³⁰.

L. F. Mateo-Seco: el Dios de la justicia y la misericordia revelado en la muerte redentora de Cristo

La imagen de Dios que hemos descubierto en la teología de la cruz de L. F. Mateo-Seco apunta especialmente a dos atributos divinos que se coordinan entre sí: la justicia y la misericordia. Aunque nuestro trabajo de investigación pretende hacer el camino de la cristología a la teología, en este teólogo, es la segunda la que tiene una mayor fuerza determinante sobre el modo de entender la primera. Más aún, es la teodicea o la teología natural que hay a la base de la teología escolástica la que determina todo el sistema en última instancia, y lo determina fijando los límites que este puede alcanzar basándose en la idea de que sin una pre-comprensión del ser divino, creador y conservador del universo, no se puede llegar a la verdad sobre Jesucristo³¹.

La perspectiva prepascual sobre la pasión de Cristo en este autor está determinada por un presupuesto fundamental: Jesús era un hombre, pero no un hombre cualquiera³². En un lenguaje que deliberadamente quiere evitar toda ambigüedad, se nos viene a decir que no podemos comprender adecuadamente a Jesús, ni siquiera en una consideración humana e histórica, sin tener en cuenta que es Dios. El factor conflictivo de la vida de Jesús es precisamente su pretensión divina, entendida ya por los judíos del Sanedrín en un sentido ontológico³³. La cuestión trinitaria no es, por tanto, postpascual.

Desde ese presupuesto, Dios no fue oscuro para Jesús porque él poseyó la visión beatífica en su vida terrena. De no ser así, en opinión de Mateo-Seco, la unión hipostática

³⁰ Cf. J. I. González Faus, Fe en Dios, 67. Cf. Id., *Crear solo se puede en Dios. En Dios solo se puede creer. Ensayo sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Santander 1985, 38 y también Id., Migajas, 6, donde leemos que «no hay «primer mandamiento» (de amor a Dios) sin el segundo (de amor al otro), que adquiere así unas dimensiones teológicas y no solo éticas. En cambio, al cristianismo histórico le ha resultado más fácil rebajar el segundo mandamiento al nivel de las deducciones éticas derivadas, y acusando así de «reduccionismo ético» y olvido de lo religioso a todo aquel que trataba de recuperar la dimensión teológica del amor al hermano».

³¹ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocáriz, F., *El misterio de Jesucristo*, Navarra 20043, 30.

³² Cf. L. F. Mateo-Seco, «Muerte de Cristo y teología de la cruz», en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre, III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1982, 705s. El autor señala que este principio es de origen patrístico: «Cristo, perfecto hombre, no era, sin embargo, un hombre común, mero hombre. Los Santos Padres subrayaron esta faceta de la Humanidad del Señor afirmando reiteradamente que Jesucristo *ánthropos teleios*, no era *ánthropos khoinos*, hombre vulgar».

³³ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocáriz, F., *El misterio*, 108. En el mismo sentido, en la página 111, se puede leer que «Algunas veces encontramos en el cuarto Evangelio la expresión «hijo de Dios» tomada en sentido amplio (son hijos de Dios los ángeles y los justos), pero en muchas otras ocasiones significa, sin duda, la divinidad de Cristo. Especialmente explícitas son estas palabras: «El Padre y yo somos una sola cosa [...]»; el Padre está en Mí y Yo en el Padre» (Jn 10, 30.38). Aquí Cristo no solo llama Padre a Dios, sino que afirma «ser una sola cosa con Dios Padre»; es decir, afirma que su ser Hijo de Dios consiste en ser Dios», y 112, donde los autores observan que también hay textos en que Jesús revela explícitamente su divinidad en los sinópticos. Jesús declara, por ejemplo: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27)». Los autores del manual consideran que esta igualdad en el conocimiento está apuntando, sin lugar a dudas, a una igualdad de naturaleza.

sería una realidad psicológicamente inerte³⁴. Por tanto, en su experiencia de la pasión se dieron a la vez la suma felicidad y el sumo dolor y él supo en aquella circunstancia que Dios no lo abandonaba, sino que había preordenado una misión que él debía cumplir. Esa misión consistía en la realización de un sacrificio expiatorio perfecto por el que Dios reconciliaba a la humanidad consigo recibiendo por la obediencia la gloria debida que el pecado le había negado³⁵.

La exégesis carente de matices histórico-críticos que Mateo-Seco hace de los evangelios, hace que la perspectiva postpascual parezca carente de novedad de contenido. El tiempo postpascual, más que permitir el descubrimiento o desvelamiento de lo que antes estuvo oculto, es recordatorio de lo que Jesús ya había dicho o previsto. De las dos consideraciones que se pueden hacer de la resurrección, la apologética y la soteriológica, prevalece esta segunda. La resurrección es ante todo victoria sobre la muerte y revela la verdadera vida, antes que acreditar la forma de vida del Jesús terreno³⁶.

Desde esta óptica, que la muerte de Jesús sea un verdadero mandato del Padre, no es una afirmación totalmente postpascual en tanto que sería a la luz de la pascua como se comprende su función dentro del plan de Dios, sino una afirmación carente de novedad, pues Jesús la vivió ya como precepto y así lo explicitó (cf. Jn 10, 18). No han de extrañar, por tanto, las expresiones de nuestro autor, que, pese a su dureza, tienen la finalidad de manifestar claramente la primacía de la dirección descendente de la redención. La redención es iniciativa del Padre, por eso la muerte de Jesús es preordenada por él: «la muerte de Cristo no fue uno de los posibles términos de su vida terrena, sino la meta terrena prevista que consumaba su acción redentora, preordenada por Dios y querida también por la voluntad humana de Jesús»³⁷.

Esta muerte preordenada por Dios es una satisfacción condigna, un sacrificio expiatorio que compensa la ofensa que el pecado es para Dios³⁸. No obstante, la eficacia

³⁴ Este argumento es desarrollado especialmente por A. Amato, *Jesús el Señor*, Madrid 20092, 557s. Cabe señalar que el teólogo italiano es una de las más frecuentes referencias de Mateo-Seco.

³⁵ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocariz, F., *El misterio*, 407. Sobre esta cuestión, cf. también J. Stöhr, «Reflexiones teológicas en torno a la libertad de Cristo en su Pasión y Muerte», en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1982, 846s, donde se puede leer: «La Pasión que le fue ordenada por Dios no presentaba tampoco para Cristo el carácter absoluto de bien. Para toda criatura, el padecimiento y la muerte tienen en su naturaleza más íntima el carácter de mal, pues van dirigidos contra el *esse* de la naturaleza. Que la voluntad de Dios ordene este *malum*, no impide que sea un *malum in se* [...] este *malum* se presentaba a Cristo como algo querido por Dios, y además en la visión inmediata divina [...] esta voluntad de Dios contenía un bien parcial, que, en cuanto tal, no arrastra necesariamente hacia sí la voluntad humana; sí, la voluntad de Dios implicaba un *malum* antinatural –justamente la muerte–, y ni siquiera la voluntad divina modificaba la naturaleza más íntima de este *malum*; no podía hacer que la muerte fuera no muerte. Frente a este *malum*, la voluntad de Cristo, su *voluntas ut natura*, reaccionó resistiéndose; pero su *voluntas ut ratio* reaccionó con la aceptación libre». Al respecto, cf. también L. F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino*, Navarra 20083, 685, donde Mateo-Seco, descartando el pecado, dice que «Dios quiere y es causa de los demás males –los males físicos–, no porque los quiera directamente en sí mismos, sino en atención al bien que se sigue de la permisión de ese mal».

³⁶ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocariz, F., *El misterio*, 459s.

³⁷ Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocariz, F., *El misterio*, 407.

³⁸ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocariz, F., *El misterio*, 475.

de dicha satisfacción no proviene de una sustitución penal, sino de la vicariedad que Cristo puede tener por su condición de nuevo Adán y Cabeza la Iglesia y del don de un amor al Padre y a los hombres hasta el extremo³⁹. En coherencia con ello, a la hora de estudiar la encarnación, el autor se inclina por ver en la muerte de Cristo la finalidad principal: «es en el seno de la Trinidad donde tiene lugar la elección de la «economía» de la encarnación: el Verbo se hace hombre para poder morir por los hombres»⁴⁰. Solo la carne hace posible la pasibilidad y la cruz que requiere un sacrificio expiatorio.

A la hora de analizar cómo afecta a Dios la muerte del Hijo, el autor reconoce que el misterio se hace aquí más profundo: el que sufre es un sujeto que es Dios y, sin embargo, Dios es impasible. Pero el objetivo de Mateo-Seco no será tanto afirmar y profundizar en el dolor de Dios como evitar que la encarnación y la cruz se tomen como pretexto para desdibujar los atributos que concretan su perfección. Algunas interpretaciones contemporáneas no aplican bien el principio de la comunicación de idiomas, entienden la *kénosis* como cambio y niegan la inmutabilidad de Dios⁴¹. Dios ha asumido una naturaleza humana para comunicarse al hombre, pero esto no conlleva ningún cambio en Dios, sino solo en su relación con el mundo⁴². En esta perspectiva, solo dos acepciones de dolor de Dios son admisibles: en cristología aquella por la que se trata de sufrimiento en la humanidad asumida, aunque coexistiendo con la suprema felicidad de la visión beatífica; en teología trinitaria como compasión, aunque siempre que no comporte necesidad o cambio, es decir, no le afecte constitutivamente a la divinidad.

El fundamento de esta perspectiva está en una pretensión de fidelidad a la inspiración de los textos escriturísticos, pero también en una perspectiva filosófica escolástica y el valor que en ella se concede a la razón para la teología. La propia revelación reconoce las posibilidades de la razón para un cierto acceso a Dios. De hecho, el conocimiento natural es un momento del reconocimiento de la fe. Dado que ese conocimiento natural es declarado válido, la revelación sobrenatural no anula lo alcanzado por ese

³⁹ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocáriz, F., *El misterio*, 435, donde, según indica, se hace eco de lo expuesto por F. Prat, *La teología de san Pablo II*, México 1947, 289-290.

⁴⁰ L. F. Mateo-Seco, «Presentación», en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre, III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1982, 27. Cf. también Id., «Muerte de Cristo y teología de la cruz», en *Cristo*, 704, donde se puede leer que «para poder amar con corazón de hombre, para poder perder la vida en su entrega, se hizo carne el Verbo». En esta misma página el autor cita, en la misma línea de argumentación, el siguiente texto de San Gregorio de Nisa: «quien considere con detenimiento el misterio dirá con mayor propiedad que no le sucedió la muerte por haber nacido, sino que, por el contrario, aceptó la condición de nacer para poder morir. Porque Aquel que es eterno no toma sobre sí el nacimiento corporal porque necesite la vida, sino para llamarnos de nuevo de la muerte a la vida». Para ello, cf. San Gregorio de Nisa, *Oratio Catechetica Magna*, 32, PG 45, 80, y L. F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, 161-166.

⁴¹ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocáriz, F., *El misterio*, 31 y 131. .

⁴² Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocáriz, F., *El misterio*, 135. Cf. también, C. Basevi, «Los textos de la Sagrada Escritura sobre la pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana», en *Cristo*, 359-385, donde, al contrastar las exégesis arriana y agustiniana, el autor concluye que la utilización del principio exegético de totalidad por San Agustín es lo que le lleva, al no desechar ningún texto, a tomar totalmente en serio creación y redención, sin que por ello sea predicable ningún cambio en la sustancia divina. El único cambio está solo en la relación de Dios con el mundo.

conocimiento, sino que lo confirma y completa. De ahí que la metafísica sea una herramienta normativa que hace que creer no sea un acto arbitrario y gratuito⁴³. Desde este planteamiento, lejos de una *theologia crucis* en sentido luterano, en la que se toma la cruz como paradoja y motivo para un rechazo de las posibilidades de la razón de alcanzar a Dios, Mateo-Seco piensa que la pasión de Cristo tiene una explicación que es proporcionada por la revelación y que se muestra acorde con la razón⁴⁴. Opina nuestro autor que si se parte de la negación del valor de la razón, al final del camino se encuentra el eco de esa opción de partida y no hay que extrañarse de que el resultado sea una imagen paradójica, débil o indigente de Dios. Es el caso de las teologías kenóticas, del sistema de Hegel y de la propuesta de Moltmann, que conectan en ese punto de partida con Lutero⁴⁵. Pero, tal como insiste nuestro autor, la pasión de Cristo no queda sin explicación en la revelación y la razón también puede alcanzarla: Dios es el Creador que ama al mundo, que lo hizo bueno y bello, y cuando el pecado introduce el desorden, Él lo restaura mediante la redención. La explicación católica es, por tanto, coherente y lógica. El desajuste viene cuando, partiendo de unas ideas previas, se quiere tomar como pretexto algunos episodios aislados de la revelación, como por ejemplo la pasión, para apoyar una idea filosófica preconcebida.

Por tanto, la imagen cristiana de Dios debe integrar la encarnación y la pasión, pero, sin una pre-comprensión del ser de Dios, estas pueden conducir a deformaciones. La cristología aporta, ciertamente, algo sobre Dios, pero no es el primer criterio de nuestro discurso sobre Él. Un aspecto, el más básico de esa preconcepción del ser de Dios es el de su absoluta y primordial trascendencia. Sin embargo, una característica de nuestro tiempo es la crisis del concepto de trascendencia⁴⁶. Ahora bien, el cristianismo no puede sin más defender la trascendencia de Dios de una manera simple, pues afirma también la inmanencia de Dios. Tampoco es suficiente afirmar simultáneamente trascendencia e inmanencia, sino que es necesario mostrar cómo se coordinan. En este sentido, hay que afirmar la primacía de la trascendencia. Es decir, primero hay que afirmar que Dios es trascendente, que está más allá, y puesta esta base primordial, afirmar su inmanentización. Hay una jerarquización ontológica que hace que sea la trascendencia la que determine el cómo de su inmanencia y no al revés. Desde un esquema de

⁴³ Cf. L. F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino*, Navarra 20083, 409.

⁴⁴ Cf. L. F. Mateo-Seco, «Teología de la cruz»: *Scripta Theologica* 14 (1982), 168-171. En la página 169 el autor resume así el sentido de la *theologia crucis* de Lutero: «incluye por tanto como parte esencial de su *theologia crucis* cuanto se contiene bajo el aforismo *sub contraria specie* [...] llama *theologia crucis* a un quehacer enmarcado por estas dos líneas: incompatibilidad entre conocimiento natural y sobrenatural, por una parte, y total alteridad de Dios con respecto al mundo por otra. Esta alteridad conlleva, como consecuencia, que se presente la fe tanto más pura cuanto más absurda parezca al sentido común, y se diga que la justicia de Dios es tanto más justa cuanto más injusta aparezca». Asimismo, en la página 170, Mateo-Seco contrapone al planteamiento luterano la propuesta de una teología «que se deje fecundar por las «palabras divinas» que explican el por qué y el sentido de los acontecimientos salvíficos».

⁴⁵ Cf. L. F. Mateo-Seco, «Paul S. Fiddes, The creative suffering of God»: *Scripta Theologica* 21 (1989) 724, donde el autor dice que el problema que subyace en los planteamientos de las teologías kenóticas es el filosófico y responde a la ruptura luterana entre la fe y el conocimiento natural.

⁴⁶ Cf. L. Scheffczyk, «La trascendencia de Dios como presupuesto de la Cristología», en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1982, 131.

trascendencia inmanente, como si la inmanencia caracterizara la trascendencia, se estarían poniendo las bases de la imagen de un Dios que se realiza mediante la historia, introduciendo en él la necesidad y la carencia⁴⁷. Pero la mundanidad no imprime ninguna propiedad a la trascendencia de Dios: «es siempre entrañablemente personal y trascendente al mundo. Su presencia no implica mezcla o confusión con la creación. Puede llegar hasta nacer en Belén o morir en la cruz, pero jamás se confunde con los elementos del mundo. Esta confusión resulta metafísicamente imposible»⁴⁸. El axioma rahneriano que dice que la Trinidad económica es la inmanente y al revés, solo puede ser admitido en sentido de expresión, pero es inadmisibile en sentido de identidad. Hay que hablar no de trascendencia inmanente, sino de inmanencia trascendente: es la trascendencia la que determina el tipo de inmanencia que se puede afirmar sobre Dios. Es decir debemos hablar de algún tipo de presencia de Dios en la historia pero sin hacer de esta su historia⁴⁹.

Desde esta base de la trascendencia divina, Mateo-Seco recuerda que el *Ipsum esse subsistens* es el constitutivo formal de Dios. Desde aquí hay que afirmar la inmutabilidad divina: el que no está en potencia no puede adquirir nada; el que es Acto puro no se realiza en un proceso, sino en la plena posesión de sí mismo⁵⁰. Esta es la base para que este autor insista en la impassibilidad e inmutabilidad divinas. Es verdad que la definición de Dios como Ser subsistente debe coordinarse con la definición bíblica de Dios como amor. Pero no se puede tomar esto como pretexto para anular las exigencias de la metafísica: Dios al encarnarse no adquirió ninguna perfección o novedad. Solo hay novedad en la naturaleza humana asumida. Igual que la creación no supuso ningún cambio en Dios, tampoco la encarnación y la cruz. Lo único que cambia en Dios es el modo de comunicarse, de hablar al hombre. La filosofía griega, los Santos Padres y el Magisterio rechazan una teología de la cruz que sacrifique la metafísica del ser en aras del devenir⁵¹. En opinión de Mateo-Seco, ese volver del revés el concepto de Dios que algunos consideran su cristianización pretende presentar un Dios más cercano y explicar el problema del mal implicando a Dios en cuanto víctima suya. Pero el resultado es que un Dios débil y víctima del mal no puede existir y esa idea no provoca más que indignación y desesperanza⁵². Dios es el Inmutable y el Impasible. Solo este Dios proporciona esperanza ya que el Dios que pretende el panteísmo no se puede entender ya como Señor de la historia⁵³.

Pero el Dios del cristianismo, insiste Mateo-Seco, es el Señor de la historia y, por eso, es quien mantiene el orden en la creación. De ahí la centralidad de la satisfacción en dependencia de la teodicea. Es cierto que hay una última misericordia de Dios fundada en la dirección descendente de la salvación, pero, a juicio de Mateo-Seco,

⁴⁷ Cf. L. F. Mateo-Seco, *Dios*, 676s.

⁴⁸ L. F. Mateo-Seco, *Dios*, 463.

⁴⁹ Cf. L. F. Mateo-Seco, *Dios*, 455s.

⁵⁰ L. F. Mateo-Seco, *Dios*, 456s.

⁵¹ Cf. L. F. Mateo-Seco, «Muerte», 745.

⁵² Cf. L. F. Mateo-Seco, «Muerte», 745.

⁵³ Cf. L. F. Mateo-Seco, *Dios*, 463.

lo que hoy está en entredicho es la seriedad de la justicia divina⁵⁴. Por supuesto que este concepto se utiliza en sentido analógico, pero la analogía no es equívoco: se trata de justicia que premia y castiga, que exige compensación adecuada y sobreabundante. Por más que se quiera evitar el juridicismo, la redención requiere el concepto de pecado como ofensa y el de satisfacción como reparación⁵⁵. La vicariedad de Cristo al realizar esa satisfacción muestra la misericordia de Dios, pero la necesidad de la satisfacción en la concepción de la redención muestra su justicia y soberanía última y este es, en opinión de Mateo-Seco, el concepto hoy en crisis que la teología hoy no debería olvidar.

O. González de Cardedal: Dios como compañero íntimo y misterio inaprehensible

González de Cardedal es consciente de que estamos en una tercera fase de la historia de la cristología en la que prevalece el interés por la historia. En su opinión, la imprescindible recuperación de la historicidad de Jesús ha de hacerse no solo a nivel de los hechos fácticos, sino sobre todo a nivel de su autoconciencia. Las afirmaciones cristológicas de la Iglesia solo tienen sentido si de algún modo tienen su origen y fundamento en la conciencia de Jesús⁵⁶. Si Jesús es signo de nuestro encuentro con Dios, este encuentro ha de haber pertenecido a su conciencia. Es verdad que en el acceso histórico no podemos encontrar toda la cristología explícita de la Iglesia, pero hay una cristología implícita que Jesús transparentaba en sus palabras y acciones, y, en su opinión, se puede postular que hubo también una cristología explícita prepascual, porque es impensable que él no transmitiese su autoconciencia a aquellos que había asociado a su destino⁵⁷. Su conciencia de radicación última es el núcleo más profundo de Jesús. Se trata de su «coraneidad»⁵⁸, ese estar ante el rostro del Padre que le constituye en persona y es el fundamento último de su ser y de su misión. Por ello, esa experiencia de Jesús que hace de Dios el *Abbá* y de él el Hijo, es el objeto principal de la investigación histórica que puede interesar a la cristología.

De este modo, desde la perspectiva prepascual, se observa que la experiencia de filiación de Jesús es comunicativa. El Reino al que él llama consiste en participar de su experiencia de filiación y se traduce en una proexistencia, en un ser función de

⁵⁴ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocáriz, F., *El misterio*, 442.

⁵⁵ Cf. Mateo-Seco, L. F. – Riestra, J. A. – Ocáriz, F., *El misterio*, 440, donde leemos que «este concepto teológico de la justicia divina –incluso en su aspecto de justicia que premia y castiga–, exige que se aplique correctamente a la Redención la categoría de satisfacción».

⁵⁶ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1993, 14 (n. 29), donde se puede leer lo siguiente: «La cuestión de poder llegar a la misma conciencia de Jesús y poder conectar al cristianismo con Cristo es una cuestión de vida o muerte. Si lo que los creyentes piensan sobre Jesús no se adecua, ni aun en forma deficiente, con lo que Jesús pensó sobre sí mismo, sobre el hombre, sobre el mundo y sobre Dios, entonces todo el cristianismo es falacia o ideología. Si en verdad se llegase a demostrar que existe un hiato entre la «cristología de Jesús» y la cristología eclesial, entonces todo el cristianismo instituido carecería de base». Cf. también Id. *Jesús*, 373.

⁵⁷ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2005, 70-76.

⁵⁸ O. González de Cardedal, *Jesús*, 116.

todos los que necesitaban la presencia y el perdón de Dios. Así su vida proexistente mostraba la filantropía de Dios, el valor de la vida humana para Dios y la posibilidad de encuentro con Dios en el amor al hermano⁵⁹. El acercamiento de Jesús a los pobres no se esclarece solo entendiéndolo como exponente de generosidad, sino solo viendo en ello «la traducción en humanidad del corazón de Dios»⁶⁰. Esto era todo un cambio de esquemas: una invitación a preguntarse cómo es Dios. Y esto es lo que los guías religiosos de Israel no podían aceptar de Jesús: no tanto sus gestos de solidaridad, sino su significado teológico que comprometía la trascendencia y santidad de Dios⁶¹. Pero hay aquí una hermosa paradoja: siendo este asunto el que está en el centro de su condena, es, sin embargo, la expresión de una imagen de Dios que infunde esperanza a los pobres ya que revela que estos tiene acceso a Dios porque Él no abandona al pecador⁶².

González de Cardedal señala que el gran problema cristológico contemporáneo ha sido explicar la compatibilidad entre Reino de Dios y muerte del Mesías. Mientras de la llegada del Reino se espera la victoria de Dios sobre el mal, la muerte del Mesías es un aparente triunfo histórico del mal. La importancia de este problema contemporáneo radica en que, tras una época de absolutización reductora de la acción y la palabra prepascual de Jesús, en la que lo decisivo era el *magisterium et exemplum*, la consideración de la muerte de Cristo recupera el *sacrificium et sacramentum*⁶³. La muerte de Jesús, interpretada por él en la última cena, no como un percance ni como un ejemplo moral, sino como fruto del Padre que entrega al Hijo para vida del mundo, a la vez que fruto de su libertad que va a responder con amor a la violencia, es expresión del carácter teocéntrico del Reino: este no es fruto del esfuerzo humano ni una realización histórica, sino la obra de Dios, que llega a la manera de Dios, a través de la acción, pero también a través de la pasión⁶⁴.

Otra consideración muy importante desde esta primera perspectiva, es que la teología presente en los relatos de la pasión tiene el objeto de ser fiel al Jesús prepascual, que dio significado salvífico a su muerte. Es muy importante mostrar que no es un mito postpascual, sino que conecta con la conciencia de Jesús. La postura escolástica que defiende que Jesús sabía todo desde el principio, y la postura modernista que cree que no pudo dar significado a su muerte, se equivocan. Los primeros no respetan la humanidad de Cristo. Los segundos olvidan que en los evangelios no

⁵⁹ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús*, 574s.

⁶⁰ O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, 473. El autor señala que la única explicación coherente es la expuesta si se quiere ser fiel a la pretensión de Jesús, ya que, como dice en esta misma página, «Jesús nunca ha reclamado para sí nada, ni cuando ha hecho milagros ni cuando ha predicado, ni cuando ha aceptado invitaciones, ni cuando ha instaurado amistades. Él se ha remitido siempre a la voluntad del Padre, y sobre todo a la forma misma de ser del Padre. Si él actúa así es porque Dios es así; él no reclama poseer una genialidad propia sino ejercer una fiel obediencia y transparencia de Dios».

⁶¹ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 104-107.

⁶² Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 475. Aquí el autor usa también la siguiente expresión: «Dios es responsable con el hombre hasta el límite».

⁶³ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús*, XXXV.

⁶⁴ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús*, 87. Cf. también Id., *Cristología*, 47s.

hay rastro de desesperación porque las palabras de Jesús, incluso las más difíciles, son una oración⁶⁵. Frente a Moltmann, que no ve necesaria la autocomprensión de Cristo para las afirmaciones cristológicas⁶⁶, y frente a Rahner en la medida que sugiere que la muerte de Jesús es solo notificación de una reconciliación previa y eterna, pero no un hecho que asumido por Jesús influye sobre Dios⁶⁷, González de Cardedal defiende que la libertad del hombre repercute sobre Dios en tanto ser personal ya que Dios integra siempre a la criatura en su obrar. No tiene sentido que Jesús sea agente de algo que Dios hace al margen de él. Jesús realizó su misión entregándose a la muerte. La percibió como posible, la aceptó en un momento determinado como exigencia de su misión de mensajero del Reino. Entonces le pudo aparecer como voluntad del Padre, y en ese sentido la Iglesia puede confesar, sin riesgo a estar mitificando su muerte, que se entregó por nosotros⁶⁸.

Ahora bien, González de Cardedal defiende con contundencia que la afirmación de que era necesaria la muerte de Jesús no alude a una exigencia divina, ni a un destino fatal, sino a esa previsión en el plan de Dios de darnos a su Hijo con todas las consecuencias⁶⁹. En opinión de este autor, la conciencia de Jesús se fue ensanchando mediante la novedad de los hechos, el encuentro con el Padre y la meditación de la Escritura. Jesús desenmascara los poderes que están detrás de todos los protagonistas, pero su respuesta es entregarse por aquellos que, antes que verdugos y cómplices, en realidad son víctimas de esos poderes y de la fragilidad humana. Entonces transmuta el escándalo de la pasión en la muerte solidaria, de modo que la comunidad postpascual coherentemente no recupera ya la muerte de Jesús pidiendo responsabilidades, sino refiriéndola a Dios. Hoy la exégesis católica, interpretando la muerte en conexión con su vida ha encontrado una lógica profunda mostrando que el sentido expiatorio que le dan los cristianos tiene conexión con la conciencia de Jesús. La muerte es el último de sus gestos liberadores ya que a partir de un determinado momento «el silencio y la pasión suceden a la palabra y la acción»⁷⁰. Dios salva también a través de la pasión,

⁶⁵ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús*, XXXVI.

⁶⁶ Cf. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensión mesiánica*, Salamanca 1993, 225.

⁶⁷ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 113 (n. 65), donde se puede ver que este comentario del autor está basado en la crítica que H. U. von Balthasar hace a la soteriología de K. Rahner. Para esta cuestión, cf. H. U. von Balthasar, *Teodramática IV*, Madrid 1995, 249-259. H. U. von Balthasar presenta aquí una reflexión bajo el título de «Excursus sobre la soteriología de Karl Rahner», en el que cuestiona el planteamiento rahneriano y su argumento respecto a que es impensable que Dios, el Inmutable, cambie de opinión o de estado (ofendido-desagraviado) bajo el efecto de un acontecimiento mundano, como es la cruz de Cristo. Dios, en opinión de Rahner, es el reconciliado desde siempre. Piensa Balthasar que, bajo este prisma, la conciencia o no de Cristo respecto al significado salvífico de su muerte es una cuestión que perdería su importancia teológica.

⁶⁸ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 114s.

⁶⁹ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 81.

⁷⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 85. Cf. también Id., *La entraña*, 548, donde el autor afirma, refiriéndose a Jesús, que «sabe que ha llegado la hora de la verdad padecida tras haber pasado la hora de la verdad predicada». En esta misma página comenta también que es en este sentido en el que hay que interpretar el sufrimiento en silencio de Jesús. Este silencio no puede entenderse sin los episodios de la última cena y la agonía en el huerto. Estas escenas sitúan a Jesús ante Dios y ante los hombres. En este sentido, añade nuestro autor en la misma página que «en eucaristía y en agonía se da y se dice a los hombres delante de Dios, en

no en un sentido triunfalista en el que se podría pensar que en última instancia está por encima de todo, sino como expresión de la humildad de la acción de Dios en el mundo, que manifiesta su poder no como sometimiento sino como solidaridad, no como juicio sino como perdón⁷¹.

La resurrección implica una reidentificación de Jesús que lleva a la Comunidad a explicitar lo que solo había visto en germen hasta ahora. Por eso, la reflexión cristológica se hace en la Iglesia. Solo los que han creído en la resurrección pueden interpretar la muerte de Cristo como el modo en que Dios ha llevado a cabo la redención. La resurrección no solo acredita el mensaje, sino que confiere significado salvífico a su muerte: hizo que su muerte fuese leída en el horizonte de Dios, que se empezara a ver en el marco del plan de Dios, como un modo de expresar que los hombres fueron ejecutores de algo que les sobrepasaba: «el pecado de los hombres le dio a Dios la posibilidad suprema para ser Enmanuel, Dios con nosotros, siéndolo hasta la muerte (Hch 2, 23)»⁷². Más allá de la muerte de Jesús, comprendidas como muerte del Justo, del Profeta y del Siervo, es, sobre todo, la muerte del Mesías e Hijo de Dios, la que abre una perspectiva teológica nueva: la muerte de Jesús como «encargo del Padre y forma de insertarse en cuanto Dios en el corazón del mundo, conociéndolo desde dentro y padeciéndolo»⁷³.

Pero González de Cardedal piensa que la resurrección tiene también una función epifánica. La pregunta sobre si puede morir el justo o la de qué Dios es el que permite la muerte del justo abre a esta función. La resurrección muestra la fuerza transformadora de la muerte de Jesús. Él llevó en ella al límite la posibilidad humana de solidaridad transformando el odio en amor, y ahí vencía Dios al pecado que tiene clausurado al hombre en su egoísmo, en su miedo o en su culpa. Dios abría así un horizonte al hombre «otorgándose a cada hombre como amor absoluto»⁷⁴.

Pero, nuestro autor ha sido duramente crítico con el lenguaje satisfaccionista de la redención. En su opinión, este lenguaje ha traicionado frecuentemente la imagen cristiana de Dios, convirtiendo su gesto de amor, del que da testimonio el Nuevo Testamento, en una cuestión de deudas y exigencias. Esto sucedió por interpretar las categorías bíblicas tradicionales desde las del derecho positivo, la historia de las religiones, la conveniencia de un orden o las necesidades psicológicas del hombre pecador⁷⁵.

anticipación y en incorporación, otorgando su vida antes de que nadie se la arranque».

⁷¹ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 374s.

⁷² O. González de Cardedal, *Cristología*, 112.

⁷³ O. González de Cardedal, *Cristología*, 121.

⁷⁴ O. González de Cardedal, *La entraña*, 589.

⁷⁵ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 324. Consideramos interesante dar cuenta de la cantidad y diversidad de severas expresiones utilizadas por el autor al respecto. En ese sentido, en esta misma obra, en la página 300, califica el concepto de Dios derivado de una lectura en clave psicológico-juridicista de la soteriología anselmiana como «pre cristiano» y «casi masoquista». Cf. también, 505, donde, criticando el lenguaje en el que la soteriología se ha expresado a partir de una determinada época, habla de «degradación de la idea» y «trágico malentendido». Al respecto, cf. también, 517, donde califica esa forma de entender la soteriología como «perversión del lenguaje». En la página 518 habla textualmente de «degradación del

Corregir este lenguaje implica tener en cuenta que no hay más clave interpretativa que el amor de Dios al hombre⁷⁶. En definitiva, es necesario recuperar la primacía del aspecto descendente de la redención: el sacrificio de Cristo no es el sacrificio que ofrecen los hombres a Dios, sino el sacrificio de la vida que Él nos ofrece para que participemos de su vida⁷⁷.

Por tanto, la muerte de Jesús debe ser entendida, no primariamente desde la redención, sino desde la encarnación. El pecado y la muerte de Cristo son momentos que nuestro autor considera secundarios o derivados, añadiendo que por ello no pueden ser los elementos determinantes que expliquen el cristianismo. Para González de Cardedal, «toda comprensión de la salvación que no ponga en el centro ese amor de Dios por un lado y por otro la vida del hombre, como supremo objetivo del proyecto salvífico realizado en Cristo, no es cristiana»⁷⁸.

La muerte de Jesús es inherente al plan de Dios y esencial en la salvación, pero lo es en tanto que confirma la voluntad de Dios de compartir el destino humano y de ser Dios amor. Convergen aquí la idea ranheriana de que la encarnación es la máxima realización de la esencia del hombre como entrega⁷⁹, y el empeño balthasariano de pensar a Dios como amor y por ello como entrega kenótica⁸⁰. Por todo ello, la cruz es fundamental para conocer el verdadero rostro de Dios: «Hay una equivalencia de realidad y de acción entre el ser de Dios y la muerte de Cristo. Dios dice quién es muriendo con nosotros y por nosotros en Cristo»⁸¹. Ahí, en la proexistencia extrema de Jesús, se revela Dios como el originariamente proexistente: «la proexistencia de Jesús refleja la proexistencia misma de Dios, que de esta forma se manifiesta como el solidario por antonomasia, solidario hasta en el dolor y el pecado, que sus criaturas sufren y que arrojan sobre él y contra él. Del Jesús proexistente pasamos al Dios proexistente, propaciente, promuriente»⁸².

lenguaje bíblico hasta materializaciones horribles». Cf. también Id., *La entraña*, 592s., donde el autor manifiesta que cierta espiritualidad y teología que ha entendido la expiación en sentido penal y jurídico ha degradado este concepto contradiciendo la experiencia primordial judeocristiana, en la que el sentido de la muerte de Cristo no es penal, como si se tratase de un sacrificio para aplacar a Dios, sino personal, en el que Dios nos entrega al Hijo y este su cuerpo y sangre para que participemos de su vida divina y reconstituamos nuestra vida humana.

⁷⁶ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 547 (n. 46). Las cursivas son del autor y las palabras entrecuilladas recogen su propuesta de traducción correcta de los versículos Rm 8, 31s. Respecto a la crítica del mencionado error de traducción, cf. también Id. *Cristología*, 535.

⁷⁷ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 411.

⁷⁸ CR, 514s.

⁷⁹ Cf. K. Rahner, «Para la teología de la encarnación», en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1962, 145. O. González de Cardedal ha recogido textualmente las palabras de K. Rahner, que nosotros hemos preferido resumir, en CR, 393.

⁸⁰ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 395. En la n. 89 de esta misma página, el autor invita a confrontar su interpretación con H. U. von Balthasar, «Approches christologiques»: *Didaskalia* 1 (1982) 3-11.

⁸¹ O. González de Cardedal, *La entraña*, 654.

⁸² O. González de Cardedal, *La entraña*, 469. En esta misma obra, cf. también 489s., donde podemos leer que «la pasión de Jesús fue entonces percibida como una de las fases de la manifestación del amor de Dios [...] el destino de Jesús es así el eco sonoro, la presencia visible de la 'proexistencia' eterna de Dios, que

Por eso, la pasión de Cristo cambia el concepto de Dios⁸³. González de Cardedal rechaza las teologías que con el fin de preservar la trascendencia e inmutabilidad de Dios ponen límites a la capacidad de expansión de su amor y solidaridad. La trascendencia de Dios no es lejanía, sino lo que hace posible su capacidad ilimitada de acercarse a la criatura. En realidad toda la historia de Dios con los hombres, que incluye creación, encarnación y redención, es una historia de la progresiva participación de la criatura en la vida divina. El teólogo debe atreverse a pensar a Dios desde la pascua. Esto implica hablar de la pasión de Dios, ya que hay redención porque Dios ha padecido el pecado humano vencéndolo desde dentro. Implica pensar que, aunque la muerte no tiene poder aniquilador sobre Dios, Dios sí tiene poder para compartir la muerte humana. Implica pensar «la dimensión personal de Dios, como amor que es capaz de ir más allá de sí mismo sin desnaturalizarse y que en cuanto Amor absoluto puede mudarse sin degradarse ontológicamente»⁸⁴. La posición de González de Cardedal no se alinea con el panteísmo hegeliano ni las concesiones de Moltmann a este, pero sí es sensible a su intento de comprender cómo Dios ha entrado en la historia. Rechaza sin embargo el extrinsecismo escolástico que niega que a Dios le afecte la historia, y por ello no puede explicar cómo puede transformarla. Dios, que es Absoluto personal y Amor, debe tener capacidad de entrar en nuestra historia sin ser vendido ni absorbido por esta⁸⁵.

Desde todo ello, González de Cardedal ha reflexionado sobre la relación de «circularidad»⁸⁶ existente entre filosofía y cristología. Y, en este sentido, ha advertido que la metafísica griega es la «segunda raíz de nuestra comprensión de Dios»⁸⁷. La

es el originaria y definitivamente proexistente [...] La encarnación es la primera expresión del don que el Padre nos hace de su vida, de su proexistencia activa, que en la pasión llegará a ser proexistencia paciente». Se debe observar que nuestro autor lleva aquí la expresión «proexistencia» a un uso fuera del habitual en teología, aplicándola no ya a la persona de Cristo, sino a Dios mismo.

⁸³ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 570.

⁸⁴ O. González de Cardedal, *La entraña*, 750.

⁸⁵ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, 168. Cf. Id., *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid 1996, 358s., donde dice nuestro autor, «evidentemente, «muerte de Dios» no significa destrucción, aniquilación, cesamiento, agotamiento de Dios o simplemente ateísmo sino aquel «pasar-dejarse traspasar-sufrir» la muerte como acontecimiento propio de los seres finitos, para compartir con ellos este trance mortal, sin que la muerte como poder le venza ni se apodere de él. Podríamos decir que Dios padece el morir pero no es víctima de la muerte».

⁸⁶ O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I*, Madrid 2005, 589.

⁸⁷ O. González de Cardedal, *La entraña*, 149. Hay que aclarar que la importancia de la filosofía griega es destacada por González de Cardedal en cuanto solo ese Logos griego podía captar y expresar el valor universal del acontecimiento Cristo, pero no en cuanto explicación de Dios. Si bien la tesis de la helenización del cristianismo primitivo es rechazada por nuestro autor como un mito protestante, él mismo reconocerá como mérito protestante haber sabido tomar distancia de la pretensión de domesticar al cristianismo desde aquella filosofía: «Frente a la domesticación de lo insólito e inaudito propio del cristianismo, que ha tenido lugar desde que Aristóteles y Platón se convirtieron en el instrumento racional explicativo del cristianismo, la experiencia nacida de la Reforma (Lutero-Calvino) pondrá con intensidad ante los ojos dos hechos, asombroso el uno y majestuoso el otro. Uno es el pecado del hombre que no deja a Dios ser Dios, negándole su divinidad y reclamándola para sí; y el otro la pasión de Dios en la que él deja del todo al hombre ser hombre, entregándose a su violencia capaz de crucificarlo, mostrando así que Dios no es envidia como el pecador, sino que por el contrario él se afirma absolutamente cuando absolutamente se entrega; que Dios es cualitativamente distinto del hombre pecador y que entre uno y otro media una diferencia infinita de comportamiento para

crisología, pues, es un desafío para las imágenes de Dios elaboradas desde la razón, porque pretender a Dios en la cruz es una paradoja metafísica: Dios es capaz de inmanencia y capaz de padecer con los hombres. El encuentro de la racionalidad griega, que entiende la verdad como realidad inmutable, con el cristianismo, que la entiende como historia, es, pues, un choque de concepciones⁸⁸. En el cristianismo, y en su conocimiento de Dios, la primera raíz no es la razón, sino la experiencia histórica de Israel y del acontecimiento Cristo. Aquí se plantea la cuestión de la inmutabilidad divina. El teólogo debe plantearse en qué sentido se puede hablar del sufrimiento de Dios como la Biblia invita a hacer, lo que en términos filosóficos implica que «estamos ante el reto de aceptar, o rechazar, el legado de Hegel a la teología integrando la negatividad en Dios y relacionando la cruz de Jesús con el ser de Dios»⁸⁹. Aquí González de Cardedal aboga por ir más allá de la metafísica del ser en sí y abrirse a una metafísica del ser en relación⁹⁰. Desde la metafísica del ser no hay solución: dolor equivale a transformación. Pero desde una metafísica de lo personal el ser no es anterior a la relación sino que es esta la que funda al ser concreto. Hay que distinguir entre el Dios-ser y el Dios-amor y Dios-persona. Desde este enfoque, «en la medida en que su permanencia ontológica es absoluta (orden del ser), más profunda es su posibilidad de conmoción, pasión y compasión (orden de la persona y del amor). El Absoluto de los griegos es inmutable e impasible; el Dios cristiano es conmovible y compadeciente»⁹¹. No significa esto sustituir la idea de Dios-ser por la de Dios-amor, sino entender aquella desde esta. En ese sentido, para González de Cardedal, el ser se ha definido en la cruz de Jesús, en el Amor original que es Dios⁹². Quien piensa la realidad según el modelo trinitario, debe pensar el ser como don, más allá de la categoría de sustancia. Efectivamente, el origen de toda la realidad es un misterio de autodonación y amor⁹³. Por eso la cruz, que

bien del hombre. Ante el Dios encarnado y crucificado no es posible la actitud meramente estética y no es suficiente la solamente ética. Esa es la paradoja; ese es el escándalo y esa es la esencia del cristianismo. Desde el encuentro de Pablo con la sabiduría de los griegos predicando la «locura del crucificado» (1 Co 1, 18-31), y reconociendo en él «el poder y la sabiduría de Dios» (1 Co 1, 24) hasta nuestros días, ante encarnación y cruz ya no es posible sino el rechazo o el amor», en *Id. Cuatro poetas*, 546.

⁸⁸ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús*, 55.

⁸⁹ O. González de Cardedal, *La entraña*, 584, (n. 112).

⁹⁰ Cf. González de Cardedal, *La entraña*, 83.

⁹¹ O. González de Cardedal, *Crisología*, 113. Cf. *Id.*, *Cuatro poetas*, 98 y *El rostro*, 92s.

⁹² Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 396. Nuestro autor está aquí avanzando bajo el impulso de los grandes teólogos que han iniciado esta reflexión en el siglo XX. Por ello, para esta cuestión, cf. K. Rahner, *Curso*, 263, donde K. Rahner, refiriéndose a la posibilidad de mutabilidad en Dios en base al misterio de la encarnación, afirma que «aquí la ontología tiene que orientarse por el mensaje de la fe, sin escolarizar este mensaje». Para esta cuestión, cf. también H. U. von Balthasar, «El misterio», 174-181. En concreto, en la página 180, Balthasar dice que «la filosofía puede hablar mucho de la cruz. Pero si no es «logos de la cruz» (1 Co 1,18) desde la fe en Jesucristo, entonces sabe demasiado o demasiado poco» y, en el mismo artículo, en la página 181, podemos leer que «si la filosofía no quiere resignarse a hablar del ser en abstracto o a considerar en concreto lo terreno (y nada más), lo primero que tiene que hacer es despojarse de sí para «no querer saber de otra cosa que de Jesucristo, y este crucificado» (1 Co 2,2). Entonces podrá subsidiariamente «hablar de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra» (1 Co 2,7). Pero esta proclamación da entonces paso a un silencio más hondo y a un abismo más oscuro de lo que puede conocer la pura filosofía».

⁹³ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 511. Para la cuestión de los conceptos «ser» y «amor» como

en principio parece un sin-sentido, la puede proponer el cristianismo como sentido absoluto de toda la realidad.

Para despejar este camino, es necesario comprender que la idea de creación no tiene porqué ser entendida como separación criatura-Creador, sino ya en sí como donación del Creador a la criatura. De ese modo, la encarnación puede ser vista, no como una subversión de esa relación, sino como su culminación. Por otra parte es necesaria otra concepción de la omnipotencia divina. De hecho, dice González de Cardedal, lo contradictorio no es que Dios se haya hecho hombre, sino que lo hubiera hecho como solemos ser los hombres⁹⁴. No debe, por tanto, resultar extraño que, mientras los hombres ejercemos nuestro poder mediante la fuerza y la sumisión, Dios lo haga desde la entrega solidaria. Por supuesto que es un Dios vencedor, pero no como solemos vencer los hombres. Es la victoria de un Amor absoluto manifestado históricamente como una luz que, pese al rechazo y la muerte, las tinieblas no pudieron apagarlo.

Para nuestro autor, la modernidad ha significado en la reflexión sobre Dios un verdadero paso atrás: un proceso de desnaturalización por funcionalización de la idea de Dios que pretendió sustituir un acceso religioso, que tenía en cuenta la diferencia cualitativa entre Dios y el mundo, por un acceso mediante la razón que convertía a Dios en objeto, viéndole así como relojero del mundo o causa de los seres⁹⁵. El deísmo moderno, pese a sus intenciones apologéticas, difiere notablemente de la imagen cristiana de Dios. Pero sobre todo, lo que González de Cardedal pone de manifiesto es que el intento de demostrar a Dios, de afianzar su ser relacionándolo con su función y necesidad, tuvo el efecto contrario al deseado: se había sustituido el Tú infinito pero personal de la experiencia religiosa por una simple idea filosófica⁹⁶. La negación de la realidad de Dios por Feuerbach fue así preparada por la filosofía anterior que había definido a Dios desde las necesidades del hombre. Cuando estas funciones tuvieron su explicación autónoma, los atributos de Dios fueron transferidos al hombre, que se considerará creador y redentor de sí mismo.

La teología también tuvo responsabilidad en este proceso porque prevaleció en ella una comprensión deísta de Dios que tuvo su expresión cristológica en una visión exclusivamente profética o mesiánica de Cristo, una «islamización del concepto cristiano de Dios»⁹⁷ en una teología en la que en vez de hablar de la Trinidad y la encarnación, se

realidades coextensivas, cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología II*, Madrid 2006, 718ss., donde el autor trata este aspecto como uno de los grandes principios de la teología de H. U. von Balthasar, aunque también asume posiciones de M. Heidegger. Sobre esta cuestión, cf. P. Gilbert, «L'Acte d'être: un don»: *Science et Esprit* 41 (1989) 265-286. También cf. K. Schmitz-Moormann, *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Estella 2005, 57-92, donde el autor reflexiona sobre la unión como un primer parámetro para comprender la constitución del universo y desde ello la creación de Dios, una visión basada en la intuición de P. Teilhard de Chardin de sustituir una metafísica del *esse* por una metafísica del *unire*.

⁹⁴ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 333.

⁹⁵ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 111. La desnaturalización o funcionalización del concepto de Dios es un tema central de *La entraña*. Cf. también Id., *Dios*, Salamanca 2004, 225-230, donde se encuentra un resumen de la problemática aquí tratada bajo el título «El paso del «Dios divino» al «Dios funcional» en Occidente». Cf. también S. Béjar, *Donde hombre y Dios se encuentran*, Valencia 2004, 193-224.

⁹⁶ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 115.

⁹⁷ O. González de Cardedal, *La entraña*, 124. Cf. Id., Jesús, XLIII, donde el autor alertaba ya sobre este riesgo

hablaba de Dios y su mensajero. La misión de la teología hoy es que Dios vuelva a aparecer como siempre apareció al hombre religioso, como amor más grande que él, como quien incrementa su vida en una dimensión que anhela, pero que él no puede darse. Si Dios es presentado como función de necesidades racionales, acaba siendo inútil en el terreno en el que genuinamente le anhela el hombre, el de la experiencia religiosa.

En este giro es necesario volver la mirada sobre la Biblia, donde se presenta como promesa inverificable que exige confianza gratuita, y sobre la pasión de Cristo donde aparece a la vez como Abbá cercano y Dios indisponible y trascendente. En la gratuidad de la relación con Dios es como paradójicamente aparece más necesario. Él no es naturaleza que se impone como necesidad, sino amor que se ofrece. En ese sentido es gratuito. Pero si el hombre se realiza por su relación interpersonal, entonces ese Dios que se le ofrece es lo más necesario, la perla y el tesoro que anhela todo hombre. De ahí que el camino de la teología propuesto por el teólogo de la Universidad Pontificia de Salamanca es el que acertadamente ha puesto de manifiesto S. Béjar, cuando ha afirmado que O. González de Cardedal «pretende una superación por integración de una teología teológica del Dios gratuito y de una teología antropológica del Dios necesario, de Balthasar y Rahner»⁹⁸.

Desde aquí, hay que subrayar el enfoque personalista de su teología. Frente a otras tres maneras de pensar a Dios: metafísica, procesual y hegeliana, «el cristianismo es una realidad de naturaleza personal»⁹⁹. No parece adecuado preguntar por su esencia, sino por su entraña. Las limitaciones de la filosofía griega para pensar a un Dios pasible y la del idealismo hegeliano para pensarlo sin derivar en panteísmo, son superadas en el personalismo teológico de González de Cardedal. La inmutabilidad en cuanto indestructibilidad y permanencia en su esencia de Dios pertenece a la fe cristiana, pero, puesto que Dios es persona y amor, incluye otras dimensiones en las que la metafísica y la Biblia se separan. Mientras aquella habla de imperturbabilidad y lejanía, esta habla de un Dios con corazón de Padre, que padece y se compadece. Si la modernidad abrazó el deísmo y la postmodernidad el panteísmo, el cristianismo significa para nuestro autor la superación de ambas reducciones cosificantes de Dios: una comprensión trinitaria e histórica de Dios. Dios es en sí mismo comunicación, don de sí, y eso que Él es en sí, es lo que él ofrece a la historia como prolongación de su vida. La desnaturalización deísta pone su trascendencia en la distancia; la desnaturalización panteísta reduce su inmanencia a mera identificación con el mundo. El cristianismo une trascendencia e inmanencia: una trascendencia que al ser personal no imposibilita su inmanencia en la historia de Jesús y en la inhabitación del Espíritu; una inmanencia que al ser personal no es mera identificación con el mundo, sino que este es preparación de su decirse en la historia de Jesús por la encarnación llevada a consumación en la cruz¹⁰⁰.

de «islamización del cristianismo» al hablar de «una comprensión que inconscientemente comparten hoy algunos cristianos a la que podríamos llamar concepción coránica de Dios. Se expresa en estos términos: Dios realmente solo hay uno y de él sabemos definitivamente por Jesucristo su profeta. La unicidad de Dios es entendida no trinitaria, sino monísticamente. El profetismo de Jesús, por más cargado que aparezca con tintes ilustrados, moralistas o utópicos, no supera cualitativamente lo que serían Jeremías o Mahoma».

⁹⁸ S. Béjar, *Donde hombre*, 252.

⁹⁹ O. González de Cardedal, *La entraña*, X.

¹⁰⁰ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña*, 430 y K. Rahner, «Para la teología de la Encarnación», en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 151, donde leemos que «Dios proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir-de-sí-mismo».

DE LA EXPIACIÓN A LA RECONCILIACIÓN: UNA APORTACIÓN PAULINA A LA INTERPRETACIÓN DE LA MUERTE DE JESÚS

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto

En este artículo propongo estudiar un aspecto de la evolución de las creencias y las prácticas en los orígenes del cristianismo, en concreto el cambio en el uso de algunas imágenes para interpretar la muerte de Jesús y, como consecuencia, la transformación de la imagen de Dios y de las metáforas para explicar su identidad y su modo de actuar en la historia. Este cambio se puede descubrir en el uso que Pablo hace de la tradición que recibe y en el modo como prioriza la imagen de la reconciliación (*καταλλαγή*) sobre la del sacrificio de expiación a la hora de explicar el significado teológico de la muerte de Jesús en la cruz.

Pablo hereda la interpretación de la muerte de Jesús con una imagen de Dios en la que predomina, al menos aparentemente, la imaginería sacrificial y expiatoria¹. Esta imagen sacrificial ofrecía algunas respuestas inmediatas a una serie de preguntas incómodas y difíciles que tenían que ver con el porqué y para qué de la muerte violenta y vergonzosa del Mesías. Sin embargo, también tuvo unas consecuencias no deseadas, daños colaterales, cuando la imagen sacrificial con la que se interpretaban los textos adquirió un sentido diferente al que tenía en las tradiciones bíblicas más importantes². Así parece necesario preguntarse, primero, cuáles son los rasgos de esa tradición recibida, qué modelos culturales están detrás de ella y cómo se interpretaban de acuerdo a su sentido cultural y religioso. En segundo lugar, nos preguntaremos por las posibles interpretaciones del sacrificio en el judaísmo del segundo templo para determinar si el sentido expiatorio es el único posible. Y, en tercer lugar, buscaremos en los textos de Pablo indicios de interpretaciones diferentes a la expiatoria.

¹ Tanto Lv 16, como Is 53 sostienen una imagen expiatoria de Dios, de su oferta de perdón y reconciliación; sobre las primeras interpretaciones de la muerte de Jesús ver: J. D. G. Dunn, *El Cristianismo En Sus Comienzos. li/1, Comenzando Desde Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2012, 279-288.

² Cf. A. de Mingo Kaminouchi, *Símbolos De Salvación : Redención, Victoria, Sacrificio, Sígueme*, Salamanca 2007, 95-140. Le agradezco a Alberto de Mingo algunas valiosas sugerencias sobre el sentido de la imagen sacrificial en la tradición bíblica.

1. Los modelos heredados

Muy probablemente, Pablo escuchó de los helenistas en Damasco una versión del relato de la pasión, quizá la versión pre-marcana³. Paul Connerton ha explicado muy bien la importancia de los relatos (la veraz descripción de los hechos con garantía frente al silencio que quieren imponer en las víctimas los vencedores) para afrontar el duelo y superar un episodio traumático de la historia de un grupo⁴. La influencia que ese relato pudo tener, tanto en la vocación de Pablo como en el desarrollo de su teología a partir de ahí no puede ser infravalorada, puesto que el relato de los abusos e injusticias que otros cometen contra los miembros del grupo supone un fuerte elemento de cohesión y de creación de identidad.

Pablo recoge en sus cartas, en varias ocasiones, tradiciones sobre el sentido de la muerte y resurrección de Jesús, que él recibió de los seguidores de Jesús previos a él, probablemente en Damasco y Antioquía. En estos textos, fundamentalmente 1Cor 15,3-8 y 1Cor 11,23-26, repite la misma idea: «*porque os transmití lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados...*». En estos textos y en otros que probablemente también proceden de la tradición helenista (cf. Gal 1,4; Rom 3,24-25⁵; etc.) parece dominar una interpretación sacrificial, expiatoria, de la muerte de Jesús y, en algunos casos, parece la lectura más plausible⁶ (aunque ha habido intentos loables por relativizar esta perspectiva⁷). En realidad, la interpretación expiatoria no es más que una interpretación del acontecimiento de la muerte de Jesús desde el modelo (antropológico-cultural) del sacrificio de expiación y, como tal, limita la comprensión de esa realidad a las posibilidades y al marco de ese modelo, no permite más⁸. Esto

³ Cf. M. L. Soards, "La Cuestión De Un Relato De La Pasión Premarcana", en R.E. Brown (ed.), *La Muerte Del Mesías. Desde Getsemaní Hasta El Sepulcro. Tomo II.*, Verbo Divino, Estella, Navarra 2006, 1743-1781.

⁴ P. Connerton, *The Spirit of Mourning : History, Memory and the Body*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 25.

⁵ Gal y Rom están dirigidas a comunidades con fuerte influencia judeocristiana ante quienes Pablo subraya esta tradición pero, probablemente, para modificarla y completarla según su propia perspectiva. Ver la reconstrucción de Rom 3,24-25 propuesto por B. F. Meyer, "The Pre-Pauline Formula in Rom 3:25-26a": *New Testament Studies* 29 (1983) 198-208.

⁶ Cf. J. D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice", en S.W. Sykes (ed.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge Univ Pr, Cambridge 1991, 35-56. Dunn piensa que es la metáfora más adecuada para comprender la soteriología paulina y afirma que la metáfora de la reconciliación, aunque más «agradable», resulta insuficiente (pág. 48); sin embargo, a mi entender, esto no se debe a Pablo sino al peso que esta metáfora tiene para comprender su pensamiento y el poco empeño en mostrar la validez de otras metáforas porque aquella resulta obvia y poco exigente. Otros autores van más allá de Dunn defendiendo el sentido forense y penal de la muerte de Jesús (sustitución, satisfacción): cf. I. H. Marshall, *Aspects of the Atonement: Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*, Paternoster, Milton Keynes; Carlisle; London 2007; S. R. Holmes, *The Wondrous Cross: Atonement and Penal Substitution in the Bible and History*, Paternoster, London 2007.

⁷ E. Kasemann, *Perspectives on Paul*, Fortress Pr.; SCM Pr., Philadelphia; London 1971, 42-45: «The idea of the sacrificial death is, if anything, pushed into the background»; cf. M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, SCM Pr., London 1981, 45-46. También: G. Friedrich, *Die Verkündigung Des Todes Jesu Im Neuen Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 47.66.70-77.

⁸ Esta interpretación expiatoria fue útil y fácil porque se hizo utilizando modelos (Lv 16; Is 53) existentes para comprender el significado teológico de la muerte y resurrección de Jesús, pero limitaba la novedad al

es lo que tienen todos los modelos: ofrecen un marco de comprensión de los datos de la realidad, pero no permiten integrar otros que salen fuera de ese marco. Así, este modelo expiatorio impide descubrir otras interpretaciones de los datos y, lógicamente, otras imágenes de Dios que otro modelo con otras características y con otros límites sí podría percibir.

Esta interpretación de la muerte de Jesús Pablo la hereda con una imagen de Dios en la que predomina, como decimos, la imaginería sacrificial. Esta imagen ofrecía algunas respuestas inmediatas a una serie de preguntas incómodas y difíciles que tenían que ver con el porqué y para qué de la muerte violenta y vergonzosa del Mesías; es decir permitió comprender de acuerdo a los modelos propios del judaísmo que compartían todos los seguidores de Jesús (Lv 16; Is 53) la identidad del crucificado y las consecuencias presentes de aquel acontecimiento en clave soteriológica⁹. Sin embargo, esta lectura ha generado, especialmente entre algunos intérpretes, problemas teológicos sobre la identidad y la imagen de Dios.

La interpretación sacrificial introdujo, sobre todo a partir de Anselmo de Canterbury (1033-1109), la mecánica de la satisfacción que explicaba que la acumulación de pecados durante toda la historia, desde Adán hasta Cristo, engordó la deuda de los hombres para con Dios hasta el punto de que nada que hicieran podía compensar la infinita ofensa, la infinita ira que tal cúmulo había producido en Dios. El hombre estaba perdido, como un insecto a punto de ser pisado y destruido por Dios. Tan inmensa ofensa sólo podía pagarla Dios mismo, pero debía hacerla un hombre en nombre de todos los hombres. Así que el único modo de satisfacer es que un hombre-dios (Jesús) reciba toda la cólera acumulada por Dios, que Dios descargue contra Jesús toda su ira y su castigo; así Jesús salva a toda la humanidad cargando sobre sí ese castigo infinito. La imagen de Dios que se desprende de esta extrema lectura sacrificial legitima la ira de Dios, la necesidad de compensar a Dios por el error humano, la necesidad de víctimas que le satisfagan; en fin, la imagen de un Dios que no parece sino la proyección de un antropomorfismo limitado¹⁰.

papel y función de Jesús en el plan de Dios. Sin embargo, para algunos seguidores de Jesús el «vino nuevo» que se había descubierto requería necesariamente «odres nuevos» para impedir que se perdiera todo, tanto los odres como, sobre todo, el vino (cf. Mc 2,22). Son necesarios nuevos modelos para comprender la novedad del acontecimiento de Jesús, que no limiten su originalidad; cf. C. Gil Arbiol, "Las Interpretaciones De La Muerte De Jesús", en AA.VV. (ed.), *Misterio Del Mal Y Fe Cristiana*, Tirant Humanidades, Valencia 2012, 181-211

⁹ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism : A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1977, 463-472 mostró que, aunque Pablo conserve aquella lectura expiatoria, los pasajes en los que muestra una lectura más personal apuntan a una interpretación diferente; cf. D. G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul*, Continuum, London 2000, 58-59; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998, 390-441; R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Eerdmans, Grand Rapids ; Cambridge 2001, xxix-xxxiii; J. M. Bassler, *Navigating Paul : An Introduction to Key Theological Concepts*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 2007, 35-48; más referencias en M. J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God : Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. ; Cambridge 2009, 3.

¹⁰ Ver los problemas planteados por estos autores ante las imágenes de Dios que se desprenden de esa lectura: B. Jersak y M. Hardin, *Stricken by God? Nonviolent Identification and the Victory of Christ*, Freshwind Pr.; Eerdmans, Abbotford; Grand Rapids, Mich 2007; J. B. Green, "The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering": *Interpretation* 52 (1998) 24-37; R. J. Daly,

Aunque esa «mecánica de la satisfacción» sea tan antigua, sigue presente en el imaginario cristiano (y se hace visible en algunos textos litúrgicos, incluso después de la reforma del Vaticano Segundo)¹¹. Joseph Ratzinger escribió en 1968:

«Para muchos cristianos (...) la cruz es una pieza del mecanismo de un derecho violado que tiene que restablecerse. Es el modo de restablecer, con una expiación infinita, la justicia de Dios, infinitamente ofendida. La cruz es, pues, la expresión de una actitud que mantiene un perfecto equilibrio entre el deber y el tener (...). Una doble y misteriosa luz ilumina la «expiación infinita» que Dios parece exigir. Los devocionarios nos presenta un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio hijo. (...) A la vez, nos apartamos con temor de una justicia cuya ira tenebrosa nos hace increíble el mensaje del amor»¹².

Es decir, esta interpretación, aparte de sus ventajas, tuvo unas consecuencias no deseadas, daños colaterales, cuando la imagen sacrificial con la que se interpretaban los textos adquirió un sentido diferente al que tenía en las tradiciones bíblicas más importantes¹³. En cierto modo, parece que Pablo tiene esta preocupación cuando propone algunas revisiones de los modelos tradicionales para entender a Dios, su identidad y su actuar en la historia (en la muerte y resurrección de Jesús) y las consecuencias de todo ello para la vida del creyente en el Dios de Jesús.

Pablo tuvo que elaborar una nueva narración de la historia para recolocar la Torah en el nuevo marco de la cruz (cf. Gal 3,6-4,7). Algo similar podemos suponer que le ocurrió con la imagen que tenía de Dios: tampoco le servían ya totalmente los modelos que Pablo tenía para comprender a Dios; el Dios que se revelaba en la cruz desbordó sus modelos, sus metáforas y necesitó de nuevas imágenes del Dios de Jesús que dieran cuenta de (al menos que no limitaran) la novedad de Dios. Ello le obligó a revisar las imágenes de Dios, las instituciones culturales judías, los modelos religiosos de relación con Dios (de reconciliación, como Lv 16 o Is 53), etc.

Así parece necesario descubrir, primero, cuáles son los rasgos de esa tradición recibida, qué modelos culturales están detrás de ella y cómo se interpretaban de acuerdo a su sentido cultural y religioso. De acuerdo a ello, volveremos sobre algunos textos paulinos para leerlos desde esa perspectiva.

"Images of God and the Imitation of God: Problems with Atonement": *Theological Studies* 68 (2007) 36-51; S. M. Heim, *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich ; Cambridge, UK 2006; J. Dewey, "Sacrifice No More": *Biblical theology bulletin* 41 (2011) 68-75.

¹¹ La liturgia eucarística se presta a equívocos cuando se insiste en la imagen de Jesús como «víctima de Dios». La Plegaria Eucarística III del Misal Romano mantiene frases que, erróneamente, podrían colaborar a mantener esa concepción anselmiana del sacrificio: «Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad...»; «Te pedimos, Padre, que esta Víctima de reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo entero». En la Plegaria Eucarística IV también permanecen afirmaciones ambiguas: «...te ofrecemos su Cuerpo y Sangre, sacrificio agradable a ti...»; «Dirige tu mirada sobre esta Víctima que tú mismo has preparado a tu Iglesia...»; cf. X. PIKAZA, *Éste Es El Hombre : Manual De Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 102-105.

¹² J. Ratzinger, *Introducción Al Cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1970, 235.

¹³ Cf. Mingo Kaminouchi, *Símbolos De Salvación : Redención, Victoria, Sacrificio*, 95-140. Le agradezco a Alber de Mingo algunas valiosas sugerencias sobre el sentido de la imagen sacrificial en la tradición bíblica.

2. La lectura expiatoria de los sacrificios y su alternativa

El problema de la interpretación sacrificial es doble: en primer lugar, se ha encaramado al puesto de lectura hegemónica, casi exclusiva, para interpretar la muerte de Jesús, siendo únicamente una de las múltiples lecturas que existían en los orígenes del cristianismo¹⁴; y, en segundo lugar, se ha leído en clave expiatoria (redentora, sustitutiva, apaciguadora o satisfactoria), como si la única lectura y función del sacrificio en la tradición judía fuese la de expiar los pecados o transgresiones de los creyentes. Sin embargo, el significado y función de los sacrificios es más complejo y no únicamente expiatorio¹⁵.

Los estudios sobre el sacrificio en el judaísmo antiguo se han multiplicado desde todas las áreas y resulta una tarea imposible hacer una síntesis¹⁶. Una de las conclusiones a las que puede llegar un lector es que hoy no tenemos suficientes datos ni disponemos del contexto cultural y religioso adecuado para entender el sacrificio en la Antigüedad ni en la Biblia. De hecho, esta conclusión se apoya en la dificultad de armonizar los textos legales que regulan las prácticas rituales sacrificiales con los relatos en los que se hacen interpretaciones y valoraciones de ciertos sacrificios; los primeros se suelen interpretar a la luz de los segundos¹⁷. Sin embargo, aunque se utilice el mismo término («sacrificio»), el objeto de unos y otros es diferente.

Así, por una parte, los relatos que hablan de sacrificios de personas (paradigmáticamente: Gen 22; Jue 11; Am 8,10; Jer 6,26; 2Sam 12,13-14)¹⁸ aluden generalmente a la idea de regular normativamente la vida y la convivencia, es decir, comprenden la muerte del hijo/a como castigo o como compensación por los errores o transgresiones de los padres. Por otra parte, los textos que tratan de los rituales de sacrificios de animales generalmente se refieren a la función social del ritual sacrificial, es decir, los entienden como ámbitos de relación con Dios, de comunión e imitación. Y la tendencia, tanto en el ámbito académico como cultural y religioso, ha sido interpretar los rituales de acuerdo al sentido de los relatos, resultando que se han confundido los

¹⁴ Cf. Gil Arbiol, "Las Interpretaciones De La Muerte De Jesús".

¹⁵ Es importante situar el sentido del *kipper* («cubrir» o «pagar/compensar» o «purificar») en el Levítico y en su relación con la teoría del sacrificio; para ello ver: J. W. WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus : From Sacrifice to Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 130-133.

¹⁶ Una presentación sintética puede verse en: WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus : From Sacrifice to Scripture*, 175-180. Para una bibliografía ver la sintética pero valiosa nota bibliográfica de J. KLAWANS, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel": *Harvard theological review* 94 (2001) 133-155 (n. 2). También la reciente monografía de C. EBERHART, *Ritual and Metaphor : Sacrifice in the Bible*, Brill, Leiden ; Boston 2011.

¹⁷ El «sacrificio» en los textos bíblicos «expresa juicios de valor sobre los comportamientos más que una descripción del modo peculiar de ese comportamiento. Sin embargo, una característica inusual del término 'sacrificio' es que transmite no sólo una sino muchas valoraciones de esas acciones»: Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus : From Sacrifice to Scripture*, 175.

¹⁸ En estos relatos, que han sido tan influyentes en el imaginario sacrificial, se repite la idea del sacrificio del hijo y en todos se utiliza el mismo término para referirse a la víctima infantil (יָחִיד «el único», «el querido»); cf. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, Yale Univ Pr, New Haven 1993, 27-28.

rituales de comida con las controversias sobre los sacrificios humanos¹⁹. Sin embargo, esta necesaria distinción está ausente de la reflexión histórica y teológica del sacrificio en la Biblia y, todavía hoy, ciertas lecturas de la práctica sacrificial en el judaísmo siguen teniendo un peso enorme, no sólo en la teología, sino también en la reflexión política, filosófica o ética²⁰.

Si bien ha sido probablemente Anselmo de Canterbury quien más ha influido en el sentido judicial-satisfactorio de la muerte de Jesús²¹, en el último siglo ha sido la lectura que ha hecho René Girard²². La interpretación de Girard estaba muy influida por las tesis de Freud sobre el parricidio primigenio; de acuerdo a Freud, todo varón desea la muerte del progenitor porque es castrante, impide el desarrollo de la libertad y el despliegue de la identidad del hijo. Esta teoría freudiana estaba en la base de la teoría general de la violencia que desarrolló Girard. Para él, cuando una situación de violencia y rivalidad amenaza la estabilidad de un grupo humano, éste desvía la agresión del rival hacia una víctima que no puede tomar represalias para que ahí se acabe el círculo vicioso de la violencia²³. Como muy bien ha señalado Jonathan Klawans, cuando se subraya la inocencia de la víctima, en el fondo se está señalando la maldad o culpabilidad de los que intervienen en el sacrificio (sacerdotes)²⁴. Una de las consecuencias más acusadas (y más sutiles) ha sido la contraposición entre judaísmo y cristianismo, la idea de la maldad intrínseca al judaísmo, por ser una religión de sacrificios y, consecuentemente, la necesidad del cristianismo y de la muerte redentora de Jesús como el único camino de salvación de la violencia del sacrificio ritual²⁵. A partir de ahí, y con el desarrollo de la teología dialéctica en Tubinga, se plantea el cristianismo como necesaria superación del judaísmo, imagen que ha dominado la lectura de los textos paulinos hasta hace muy poco²⁶. La llamada *New Perspective* ha

¹⁹ Cf. Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, 173-192.

²⁰ Un ejemplo de ello es el libro de T. W. Jennings, *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice*, Stanford University Press, Stanford 2006, en el que muestra cómo ese trasfondo sacrificial ha afectado al concepto de justicia paulino y su búsqueda de espacio respecto de la ley, o al de gracia y compromiso, o al de universalidad y ciudadanía.

²¹ Cf. A. d. Canterbury, J. Alameda y F. S. Schmitt, *Obras Completas De San Anselmo. I, Monologio. Prologo. Acerca Del Gramático. De La Verdad. Del Libre Albedrío. De La Caída Del Demonio. Carta Sobre La Encarnación Del Verbo. Por Qué Dios Se Hizo Hombre*, BAC, Madrid 2008; Mingo Kaminouchi, *Símbolos De Salvación: Redención, Victoria, Sacrificio*, 13-16.

²² Cf. R. Girard, *La Violencia Y Lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona 2005.

²³ Sin embargo, aunque R. Girard utiliza esta teoría para explicar la muerte violenta de Jesús, él mismo la separa del sentido original del chivo expiatorio de Lv 16, ya que éste no muere en el acto ritual; R. Girard, "Generative Scapegoating", en R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins*, Stanford Univ Pr, Stanford, Calif 1987, 73-105 (esp. 73-78).

²⁴ Cf. «La lectura girdardiana del sacrificio opera bajo dos asunciones: antisacrificial y antisacerdotal», Klawans, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel" (138).

²⁵ Cf. R. G. Hamerton Kelly, *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1992.

²⁶ Cf. F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teachings*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2003; original de 1845: F. C. Baur, *Paulus, Der Apostel Jesu Christi: Sein Leben Und Wirken, Seine Briefe Und Seine Lehre*, Becher & Müller, Stuttgart 1845.

dado lugar a una revisión que todavía no ha terminado de dar sus frutos²⁷.

Sin embargo, los sacrificios en la tradición judía tienen otra lectura más ajustada a los textos y los rituales que reflejan. Diferentes autores han mostrado que el sacrificio ritual es una forma de imitación de Dios²⁸. La idea de fondo es el presupuesto de la santidad y eternidad (sabiduría y poder) de Yahvé frente a la impureza y caducidad de las personas; éstas, para sortear su caduca situación se reproducen sexualmente para prolongar la vida de los padres en los hijos (cf. Si 30,4). De este modo, lo que distingue y distancia a las personas de Yahvé son las relaciones sexuales y la muerte, que son las experiencias humanas consideradas más contaminantes en el Levítico²⁹. En esas experiencias, además, lo que resulta más incontrolable e impredecible es, así mismo, más contaminante³⁰. En este marco, el sacrificio animal es un ejercicio de control sobre la vida de la víctima, que reflejaría, metafóricamente, el control de Dios sobre la vida de su pueblo: lo que más asemeja y acerca el pueblo a Dios (inversamente a lo que le aleja) es ese poder sobre la vida (cf. 1Sam 2,6 y Dt 32,39).

Así pues, comiendo y quemando ofrendas sacrificiales los oferentes imitan las actividades que su universo simbólico reflejado en los relatos bíblicos relaciona primariamente con Yahvé. El proceso de purificación ritual exige una separación de aquellos aspectos identificados como los más humanos y menos divinos (abstenerse de relaciones sexuales y de contacto con la muerte) para acercarse al ámbito divino. El proceso sacrificial (selección de la víctima entre los mejores candidatos, su muerte y desmembramiento) es el modo como Dios, según el imaginario de estas narraciones bíblicas, se hace presente, se comunica y hace alianza con su pueblo. El oferente (sacerdote) ejerce el rol de Dios (Yahvé) en el sacrificio; los animales (víctimas) ejercen el papel del pueblo (Israel)³¹.

²⁷ Para una visión de conjunto ver: M. Zetterholm, *Approaches to Paul : A Student's Guide to Recent Scholarship*, Fortress, Minneapolis 2009. Vertambién: J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul : Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; D. Boyarin, *A Radical Jew : Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, Calif. ; London 1994, 214-219. Pamela Eisenbaum, en línea con otros autores (como Lloyd Gaston, Peter J. Tomson, Stanley Stowers, Mark D. Nanos, Caroline Johnson Hodge) hace una lectura judía de Pablo recuperando su interpretación de lo que considera malinterpretaciones; ver: P. M. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian : The Original Message of a Misunderstood Apostle*, HarperOne, New York 2009, 32-53.

²⁸ Los autores que sostienen esta lectura como preferida sobre aquella son numerosos; ver los citados por Klawans, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel", 154: G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel : Studies in Their Social and Political Importance*, Scholars Press, Atlanta 1987, 91-126; G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament : Its Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford 1925, 1-54; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord : A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Brill, Leiden 1974, 22-27.

²⁹ Cf. N. B. Jay, *Throughout Your Generations Forever Sacrifice, Religion, and Paternity*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 30-40. Existen también otras experiencias humanas que se identifican con Yahvé, como el descanso sabático o la construcción del templo. No se trata de una asimilación o identificación total, sino de un alejamiento de las experiencias más lejanas a la imagen de Dios y un acercamiento a aquellas experiencias consideradas más cercanas a Dios.

³⁰ Cf. H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism : An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Indiana University Press, Bloomington ; Indianapolis 1990, 186-194.

³¹ Cf. D. P. Wright, «Unclean and Clean (OT)», en D. N. e. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (6 Vols.), Doubleday, New York 1992, 6:729-741; T. S. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture,*

Esta función de los sacrificios, como ha explicado Nancy Jay, tiene que ver con el mantenimiento de todo el sistema social y religioso del grupo humano que los realiza; toda la vida del grupo se mantiene mediante el control de la natalidad, la paternidad social, la descendencia/herencia patrilineal y las estructuras patriarcales³². Marcel Detienne dijo que «toda la ciudad se identifica a sí misma mediante la comida de carne» y, al contrario, «abstenerse de comer carne en la ciudad-estado griega es un acto de alta subversión»³³. Sin embargo, no debemos leer esta relación con categorías expiatorias que entienden los sacrificios como reparaciones o recompensas por agravios, daños u ofensas cometidas contra Dios. En línea con la lectura de la imitación de Dios, una lectura más ajustada a los textos se impone³⁴.

En estos casos, la dinámica es bien diversa a la que ha dominado en la lectura girardiana que hemos mencionado. Las víctimas sacrificiales no buscaban apaciguar, compensar, pagar o recuperar a un dios airado por las trasgresiones de los hombres, sino imitar las acciones de Dios. El que ofrece la víctima, el sacerdote, no la ofrece a Dios, sino que imita a Dios; la víctima que es ofrecida, no sirve para aplacar a Dios, sino para mostrarle al creyente un modelo de obediencia a Dios.

Por tanto, la muerte de Jesús, entendida como un sacrificio, no necesariamente es una expiación (una compensación a Dios por el daño producido por el pecado). Puede contemplarse también (y quizá preferiblemente) como un gesto en el que Jesús estaba imitando a Dios. Los primeros cristianos, pues, cuando utilizaron esta imagen para explicarse la muerte de Jesús, pudieron hacerlo porque el sacrificio les recordaba que quien ofrecía el sacrificio (el sacerdote) imitaba a Dios y que la víctima representaba al creyente, no porque explicaran la muerte de Jesús como una expiación por los pecados.

En conclusión, la visión tradicional comprende los sacrificios como corrección, restauración, purificación o restitución de algo que está mal, que es erróneo, defectuoso o malvado; se trata de una respuesta a la transgresión. La segunda visión comprende los sacrificios como una práctica cotidiana de imitación de Dios y contempla la transgresión como una amenaza de esta situación. Por tanto, esta segunda interpretación ofrece un

and the Biblical Transformation of Pagan Myth, Free Pr, New York 1992, 189; Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus : From Sacrifice to Scripture*, 190. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, 25-35 utiliza la misma idea de la «imitación de Dios» pero lo refiere al sacrificio del hijo como imitación del dios El a quien el rey Elus ofrece la vida de su hijo para evitar su muerte y el desastre del imperio fenicio (cf. Eusebio, *Praeparatio Evangelica* I 10,40). Tertuliano utiliza la misma idea para criticar la tradición del norte de África sobre Saturno (que sacrificó a su hijo y en su imitación lo hacían también algunos ciudadanos de Cartago); cf. Tertuliano, *Apología* IX 2-4.

³² Cf. Jay, *Throughout Your Generations Forever Sacrifice, Religion, and Paternity*, 30-40. La estrecha relación entre sacrificios y descendencia patrilineal (y estructura patriarcal) ha sido muy bien descrita por Dewey, "Sacrifice No More".

³³ M. Detienne, *Dionysos Slain*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore [etc] 1979, ix y 72.

³⁴ Los autores que sostienen esta lectura como preferida sobre aquella son numerosos; ver los citados por Klawans, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel", 154; Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel : Studies in Their Social and Political Importance*, 91-126; Gray, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, 1-54; Levine, *In the Presence of the Lord : A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, 22-27.

nuevo marco de lectura para entender los sacrificios, su función y su significado³⁵, así como una nueva vía para acercarnos a la muerte de Jesús.

3. La muerte y resurrección de Cristo como imitación de Dios

Esta mirada al significado de los sacrificios en el judaísmo nos da una idea de la limitación que suponen las interpretaciones expiatorias de la muerte de Jesús. De acuerdo a ello, cuando se interpreta su muerte en clave sacrificial (cf. Rom 3,25-26), no tiene por qué entenderse como una expiación, como una sustitución o compensación a Dios, sino como una imitación de Dios que, no obstante, refleja un rostro de Dios diferente. Cuando se utiliza, pues, el lenguaje sacrificial para interpretar la muerte de Jesús, se puede entender que Jesús, con su muerte, está imitando el modo de ser y de actuar de Dios. ¿Cómo puede interpretarse desde aquí la muerte de Jesús?

La muerte en cruz de Jesús tiene para Pablo también una dimensión apocalíptica³⁶, reveladora en la que descubre, no sólo la identidad de Jesús (χριστός, «mesías»)³⁷, sino la de aquel de la que es representante. Pablo, en variadas ocasiones, no se limita a mostrar la identidad del Crucificado sino que subraya quién está detrás de él y qué revela esa muerte de Dios. Así, la muerte de Jesús revela también el modo de ser y de actuar de Dios. Vamos a ver dónde refleja eso Pablo y qué significado tiene.

a) Jesús revela al Padre en su muerte

Pablo apunta el contenido de esta revelación en diversas imágenes o metáforas del crucificado que le sirven para explicar no sólo la identidad de ese crucificado, sino el rostro de Dios que las sostiene. Vamos a ver, brevemente, cuatro de ellas, con el fin de fundamentar la posibilidad de una lectura no expiatoria de la muerte de Jesús en los textos de Pablo.

³⁵ Cf. Klawans, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel", 149 y 154.

³⁶ Cf. D. A. Campbell, *The Deliverance of God : An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, William B. Eerdmans, Grand Rapids [etc.] 2009 y el debate originado; su intento de leer no «fundacionalmente» ni «proyectivamente» la «teoría de la justificación» sino desde una perspectiva apocalíptica ha sido muy discutido, entre otras razones por la novedad que aporta. Cf. G. Macaskill, "Review Article: The Deliverance of God": *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 150-161; R. B. Matlock, "Zeal for Paul but Not According to Knowledge: Douglas Campbell's War on 'Justification Theory'": *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 115-149 y la respuesta de D. A. Campbell, "An Attempt to Be Understood: A Response to the Concerns of Matlock and Macaskill with the Deliverance of God": *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 162-208.

³⁷ Marinus de Jonge, «Messiah», en: Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (6 Vols.), 4:779: «In all these texts YHWH's anointing of the king denotes the exclusive, intimate relationship between the God of Israel and the king whom he has appointed and given the power to reign in his name. The king is God's representative on earth and is thought to participate in God's sovereign rule. As ideas about this divine rule develop, the expectations also expand (see in particular the Royal Psalms). Quite exceptional is Deutero-Isaiah's application of the term «messiah» to the Persian king Cyrus»; cf. 1Sam 12,3-5; 16,6; 24,7.11; 26,9-23; 2Sam 1,14.16; 19,22; 23,1; etc... Resulta llamativo que Richard Bauckham no mencione al mesías en su estudio sobre la relación de Jesús con Dios en el marco del monoteísmo; R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel : God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2008.

1) Hijo de Dios

En Gal Pablo habla de la revelación de Jesús como hijo y de Dios como padre (Gal 1,15-16): «Cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles...». Pablo subraya el protagonismo de Dios que decide revelarle a Pablo, no sólo la identidad del Mesías («hijo») sino, lo que resulta más significativo, la identidad de Dios (Padre). Que Dios es Padre es lo que le obligará en Gal 3-4 a reescribir la historia de salvación para que se adecue a la novedad.

En la tradición mediterránea el hijo es el que da identidad al padre, también en la actualidad³⁸. La tradición sapiencial judía afirma en uno de sus aforismos: «Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él» (Si 30,4). Así mismo, Dion Casio, historiador romano del siglo II, escribió: «Habéis hecho bien imitando a los dioses y emulando a vuestros padres al traer hijos al mundo del mismo modo que vuestros padres hicieron con vosotros. (...) [Un hijo] es imagen de vuestro cuerpo y alma hasta el punto de que al crecer se convierte en vuestro yo» (Dion Casio, *Historia Romana* LVI 3,1)³⁹.

La misma idea subyace en la tradición del Documento Q (cf. Mt 5,44-45; Lc 6,35-36): «amad a vuestros enemigos (...) para que seáis hijos de vuestro padre, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos (...) Sed misericordiosos como vuestro padre es misericordioso»⁴⁰. La imitación de Dios es lo que da la cualidad de hijo o, viceversa, quien imita al padre se convierte en hijo. En este caso, las particulares características de Dios (es misericordioso, ama a los enemigos, es bueno con los malos, ...) exigen del hijo lo mismo: quien así se comporta se convierte en hijo de ese padre.

La filiación es una característica humana por la que cada ser humano prolonga su existencia en otro ser semejante a él que permite mitigar la realidad de la caducidad y de la muerte⁴¹. Como hemos dicho antes, la procreación conllevaba en el judaísmo una impureza porque es una actividad propia de los hombres, no de Yahvé (y había

³⁸ Así por ejemplo, Mahmoud Abbas, el presidente de la Autoridad Nacional Palestina, es conocido como *Abu Mazen*, «padre de Mazen», su hijo mayor (muerto en 2002). Sobre el uso del kunya ver: A. Schimmel, *Islamic Names*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

³⁹ Cf. J.-P. Vernant, *Mito Y Sociedad En La Grecia Antigua*, Siglo Veintiuno de España, Madrid 2003, 127; S. Guijarro, *Fidelidades En Conflicto. La Ruptura Con La Familia Por Causa Del Discipulado Y De La Misión En La Tradición Sinóptica.*, Univ. Salamanca, Salamanca 1998, 143; L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La Devoción a Jesús En El Cristianismo Primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, 129-136; X. Alegre, *Carta a Los Romanos*, EVD, Estella, Navarra 2012, 41.

⁴⁰ Ver la reconstrucción en la edición crítica de J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*, Peeters, Leuven 2000, 72.

⁴¹ La continuación social y religiosa de la familia patrilineal da a los varones una forma atenuada de inmortalidad en la sucesión institucionalizada de padres a hijos. Las bestias, sin padres reconocidos, no tienen continuidad que mitigue la mortalidad individual. Si el hijo imita a su padre, si se asemeja perfectamente a él, será su versión idéntica en joven y, al clonar un duplicado joven, la edad de oro soñada (inmortalidad) comienza. Las mujeres sin embargo, sólo son una versión difusa de esta aspiración. Sólo en el mito, el fallo fatal de haber sido «nacido de mujer» puede ser corregido. Cf. Jay, *Throughout Your Generations Forever Sacrifice, Religion, and Paternity*, 30-40.

que abstenerse de relaciones sexuales en los sacrificios, ya que éstos imitaban a Dios y él no las necesitaba)⁴². Sin embargo, en la tradición cristiana, pronto se habló de Jesús, el Mesías, como Hijo de Dios, como en el texto de Gal 1,16. Llamativamente, esta identificación de Jesús no ignoró el hecho de que había «nacido de mujer» (Gal 4,4). Con ello los primeros seguidores de Jesús confesaban que la humanidad de Jesús era la que reflejaba la divinidad de Dios. Estos datos nos inducen a pensar que los comienzos de la reflexión cristológica (sobre la identidad del Hijo) fueron necesariamente una reflexión teológica (sobre la identidad del Padre). La reflexión y confesión de Jesús como Hijo de Dios afirma la identidad del Padre, más que la del Hijo: Dios es el que se descubre en Jesús, especialmente en su muerte.

Esta identidad de Jesús como Hijo de Dios aparece subrayada, paradójicamente, en la muerte en cruz. Así, por ejemplo, en Rom 5,10, Pablo afirma: «cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo»; en Gal 2,20: «ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí». De todos los acontecimientos de la vida de Jesús, el que refleja con más transparencia esta identidad del Padre de Jesús es su muerte.

2) Icono de Dios

En 2Cor, Pablo habla de la revelación de Jesús como «icono» de Dios (2Cor 4,4): «(... si nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden,) para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean el resplandor del glorioso Evangelio de Cristo, que es imagen de Dios (εικὼν τοῦ θεοῦ)».

En el contexto literario en el que se encuentra (2Cor 3,4-4,6) Pablo habla del «ministerio de la nueva alianza» (2Cor 3,6), que es el alcance de «su evangelio» (4,3)⁴³. Es un texto polémico en el que Pablo quiere contraponer su misión a la de aquellos creyentes judaizantes que pretenden incorporar su misión a la antigua alianza y al cumplimiento de la ley de los incircuncisos (2Cor 3,5-6; 4,1-3). La expresión «el evangelio de la gloria de Cristo» remite al evangelio de la cruz, al Crucificado (cf. 1Cor 1,18.24; 2,2; ...; 1Cor 2,7-8: «hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo - pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria» (οὐ κὰν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν)⁴⁴. Esta paradójica combinación entre el señorío de Jesús y su muerte en la cruz es subrayada de nuevo por Pablo en la sección autógrafa del final de la Carta a los gálatas («Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo...»: Gal 6,14). Y es precisamente éste crucificado el

⁴² Esta es una característica del monoteísmo (judío) frente a las tradiciones mitológicas helenísticas que mostraban a los dioses teniendo hijos entre ellos y con los seres humanos; cf. Vernant, *Mito Y Sociedad En La Grecia Antigua*, 87-102.

⁴³ Cf. C. Gil Arbiol, "El Carisma De Pablo Y Su Imagen De Jesús": *Reseña Bíblica* 42 (2004) 55-62.

⁴⁴ La expresión «el Señor de la gloria» apunta paradójicamente a la crucifixión; cf. H. Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia 1975, 63: «This is the very means of bringing out the point, the *theologiacrucis*, and hence the paradoxical conjunction of Kyrios and cross».

que se presenta como «imagen de Dios» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ); el «evangelio de la cruz» tiene un alcance teológico y resulta un escándalo para muchos: Dios revela quién es y cómo actúa en la cruz de Jesús.

Poco más adelante (2Cor 4,6), en la conclusión de esta perícopa, Pablo insiste en la misma idea: «el mismo Dios que dijo: Del seno de las tinieblas brille la luz, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con la luz del conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Cristo (φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ)». Pablo conoció y anunció al Crucificado (1Cor 2,2); este rostro es el que, de nuevo, él identifica con la «gloria de Dios».

Pablo tiene dificultad para hablar directamente de la muerte de Jesús como centro del acontecimiento teológico (y de la misión de Pablo) porque Pablo está polemizando contra quienes (posiblemente judaizantes) parecen acusarle de predicar un evangelio «de muerte», «velado»⁴⁵. Sin embargo, la relación entre el crucificado y la gloria de Dios resulta clara cuando se toma la debida distancia.

3) Forma de Dios

En Flp Pablo habla de la revelación de Jesús como «forma» de Dios (ἐν μορφῇ θεοῦ): Flp 2,6-8 «[Jesús Mesías], teniendo forma de Dios, no consideró un botín el ser igual a Dios, sino que se vació a sí mismo tomando la imagen de esclavo. Siendo como los hombres y viviendo como cualquier hombre, se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y una muerte de cruz.» (ver Jn 5,18-19; 8,19; 14,9).

Para algún autor esta expresión es sinónimo de la anterior (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)⁴⁶, pero resulta un texto «sobre estudiado» y difícil de entender⁴⁷. ἐν μορφῇ θεοῦ se ha interpretado como «la naturaleza y carácter esencial de Dios» (Lightfoot), como la «gloria de Dios» que incluye la preexistencia de Cristo (Meyer, Weiss), como «icono de Dios» (Martin), como «un modo de ser en unas determinadas circunstancias, el modo de ser de Dios» (Käsemann), o como «condición o estatus» divino (Schweizer). Todas estas lecturas pueden coincidir en un punto: Jesús que muere en la cruz expresa, aunque de un modo ambiguo, la forma de ser o de actuar de Dios en la historia.

⁴⁵ Cf. C. K. Barrett, "Paul's Opponents in Ii Corinthians": *New Testament Studies* 17 (1971) 233-254; D. Georgi, *The Opponents of Paul in 2 Corinthians*, Fortress Pr., Philadelphia 1986; J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*, Sheffield Academic Pr., Sheffield 1990; T. R. Blanton, "Spirit and Covenant Renewal: A Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians": *Journal of biblical literature* 129 (2010) 129-151.

⁴⁶ Ralph Martin sostiene que εἶκων y μορφή son sinónimos en este sentido: R. P. Martin, *Carmen Christi : Philippians Ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 102-119.

⁴⁷ Esta expresión (ἐνμορφῇθεοῦ) es de los más estudiados y sería imposible presentar una visión de sus interpretaciones; cf. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians : A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1991, 207-211. Agradezco a Álvaro Pereira sus valiosos comentarios sobre algunos aspectos de esta expresión.

Tanto si está detrás la «cristología de Adán»⁴⁸ o la tradición del Siervo sufriente⁴⁹, resulta significativo que el lugar del himno en el que se menciona que Jesús es «forma de Dios» o «igual a Dios (τὸ εἶναι ἴσα θεῶ)» es en la primera parte (2,6-8), donde se describe el «vaciamiento», la «servidumbre» y la «muerte en cruz» de Jesús, y no en la segunda, donde se habla de la exaltación, del «nombre sobre todo nombre», del culto y reconocimiento universal... (2,9-11). No se trata de un simple movimiento de abajamiento y ensalzamiento de la misma distancia: el «nombre sobre todo nombre» (2,9) final supera con mucho el abajamiento inicial (cf. Rom 1,4) por lo que probablemente el texto no alude a la preexistencia de Jesús⁵⁰, sino más bien a la identidad del Dios que se revela en esa actuación de Jesús.

Lo más significativo para el discurso que seguimos, es que la «forma» e «igualdad» de Jesús con Dios, su forma de manifestar a Dios se refleja cuando Jesús muere como un esclavo en la cruz. Esta revelación, independientemente de que sea propia de Pablo o él la haya asumido como propia, tuvo que obligarle a revisar los modelos con los que comprendía a Dios y, sobre todo, su acción salvadora en la historia. Para Pablo, Dios se revela más (mejor) en la muerte de Jesús en la cruz que en el acto de otorgarle su propio nombre («sobre todo nombre»). El subrayado paulino «para gloria de Dios» al final del himno⁵¹ (2,11) refleja muy bien que para Pablo, la historia de Jesús tiene una dimensión teológica, revela quién es Dios⁵².

4) Fuerza de Dios

En 1Cor Pablo habla de la revelación de Jesús como fuerza de Dios en la debilidad, en el silencio, en la oscuridad y en la ausencia. En 1Cor 1,18 dice: «Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan - para nosotros - es fuerza de Dios (δύναμις θεοῦ)». En 1Cor 1,23-24 añade: «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: tropiezo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν)».

⁴⁸ J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London 1989, 116. De acuerdo a este modelo, Jesús aceptó totalmente el destino humano que le llevó a la muerte (de cruz) por lo que Dios le elevó a la categoría de Señor (cf. Sal 110,1; 8,6). El paralelismo entre los vv. 6a y 7b (μορφῆ) se corresponde con el de los vv. 7c y 8b (γενόμενος); igualmente, la repetición al inicio de la primera estrofa (6ab: ἐνμορφῆθεοῦ / τὸεἶναι ἴσα θεῶ) aparece de nuevo al inicio de la segunda (7cd: ἐνόμοιώματι ἀνθρώπων / σχήματι ὡςἀνθρώπος). Este contraste remite a Gen 1-3, donde Adán (icono de Dios: Gen 1,27 e igual a Dios: Gen 3,5) personificó el movimiento inverso (explotar el botín de ser igual a Dios; Gen 3,22: γέγονενὡςἐξέξήμων), tal como subraya Pablo en Rom 1,23 y 7,7-11.

⁴⁹ Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 41-45; Bauckham, además, cree que se trata de un texto original de Pablo, no heredado de la tradición prepaolina (p. 41).

⁵⁰ Cf. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 116.

⁵¹ Cf. G. F. Hawthorne, *Philippians*, Word Books, Waco, Tex 1983, 101-102.

⁵² La idea de que Pablo «vio a Jesús» (bien como «Señor», 1Cor 9,1; bien como «hijo» de Dios, Gal 1,16; bien como «Mesías», Flp 3,8) tuvo que resultarle familiar a las experiencias de contemplación de Dios de la tradición mística judía; cf. M. N. A. Bockmuehl, "The Form of God" (Phil 2:6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism": *Journal of Theological Studies* 48 (1997) 1-23.

Pablo contrasta muy bien dos tipos de «fuerza»: la lógica que domina el pensamiento de las personas y la lógica de Dios. El sentido que tiene la δύναμις θεοῦ resulta ser, a juzgar por el uso del término en el vocabulario paulino, la actuación de Dios en la historia, su peculiar modo de hacerse presente, la dinámica por medio de la cual muestra su «fuerza» y su obrar; es su modo de ser⁵³. Ésta, subraya Pablo, se presenta como una contraposición de la de los hombres; la cruz como fuerza resulta una absoluta reversión de los valores y conceptos con los que vemos y juzgamos el mundo⁵⁴. Pablo presenta la fuerza en términos totalmente inusuales: esta fuerza aparece como debilidad y viceversa, de modo que cruz se convierte en signo de la fuerza de Dios⁵⁵, que Pablo utiliza como instrumento por el que busca una subversión de los modos de organizarse y una estrategia para revalorizar su impotencia e incapacidad⁵⁶. En tal sentido, no hay duda de que Pablo «descubre» la cruz; ésta le «revela» la (buena) noticia de quién es Dios y cómo actúa en la historia⁵⁷. La cruz tiene un carácter «apocalíptico» que desvela el evangelio, la buena noticia de la forma de hacerse presente Dios en esta historia, un modo verdaderamente paradójico por el que Pablo puede decir: «Por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte» (2Cor 12,10)⁵⁸.

El poder de Dios se encuentra y se manifiesta, pues, no en medio del poder convencional o del estatus (prestigio, honor...), sino en esos lugares y situaciones que son aparentemente ausencia de Dios. Es una paradójica presencia en la ausencia. La vulnerabilidad e impotencia que por su propia naturaleza manifiesta la ausencia de Dios es el lugar donde Dios está más presente, el lugar donde el verdadero poder de Dios se puede ver (1Cor 1,18.24; 2,4-5; cf. Mc 8,22-26; 10,46-52: los dos ciegos). Este es el poder que finalmente destruye el viejo orden.

Dios, entonces, no actúa como Adán sino como el Mesías crucificado; la imagen de Dios que Adán presenta (uso/abuso del poder, conocimiento, dominio sobre todo) no es la del Padre de Jesús. La imagen de Dios que Jesús representa es la de la desapropiación, autoentrega, vaciamiento, impotencia. Sólo de esta forma, subrayó Jürgen Moltmann, la persona se puede liberar del «monstruo» que mata que todos llevamos dentro, que

⁵³ Cf. Rom 1,4; 1,16; 1Cor 2,5; 4,20; 6,14; 2Cor 4,7; 6,7; 13,4.

⁵⁴ Cf. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Text*, W.B. Eerdmans; Paternoster Press, Grand Rapids, Mich.; Carlisle 2000, 155.

⁵⁵ Cf. J. H. Schutz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Cambridge Univ Pr, London & New York 1975, 187-203.

⁵⁶ E. A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse on Power*, Westminster/John Knox Pr, Louisville, Ky 1991, 1-58, 89-118.

⁵⁷ Anthony Thiselton lo dijo de estemodo: «God's manifestation of power and wisdom operates on a different basis, namely, the way of love which accepts the constraints imposed by the human condition or plight and the prior divine act of promise, and becomes effective and operative (has power) in God's own way, for it corresponds with God's own nature as revealed in Christ and in the cross»; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Text*, 176.

⁵⁸ Pablo admite haber tenido, tiempo después de su vocación camino de Damasco (14 años después), poderosas visiones y revelaciones del Señor; cf. Bockmuehl, "The Form of God" (Phil 2:6) : Variations on a Theme of Jewish Mysticism", 20.

no es otro que el deseo de ser dioses, la autodivinización, el afán de control y poder. La única fuerza capaz de liberar de esa tendencia a dominar y oprimir es la imagen (el conocimiento) del Dios crucificado, que es vulnerable e impotente; la fuerza de Dios que renuncia al poder y se hace impotente. El Dios crucificado destruye al dios en que quisiéramos convertirnos, mata al dios falso⁵⁹. Por eso la cruz es el lugar de la revelación de Dios: el poder de Dios es el poder de renunciar al poder y convertirse en vulnerable por otros; la mejor demostración del poder de Dios es precisamente la mayor muestra de renuncia a ese poder. Sólo Dios es capaz de tal alteración de los valores humanos. Abrazar la impotencia y la vulnerabilidad es el modo de encontrar el poder de Dios⁶⁰.

b) Revelación de un nuevo rostro de Dios: la reconciliación

Los textos anteriores apuntan a un cambio de paradigma en la imagen de Dios: son afirmaciones de Pablo que sugieren que el paradójico acontecimiento de la cruz de Jesús estaba lleno de un nuevo sentido teológico que necesitó de un modelo adecuado para comprender la acción de Dios en la cruz de Jesús.

Los primeros seguidores de Jesús, tras el fracaso de sus expectativas mesiánicas (cf. Lc 24,21) y las experiencias que revirtieron ese fracaso (cf. 1Cor 15,3-8; Lc 24,28-35; etc.) volvieron la mirada al acontecimiento de la cruz para comprender, desde la certeza del nuevo lugar que ocupaba Jesús ahora como Señor (cf. 1Tes 1,9-10; Rom 1,3-4; Flp 2,9-11), lo que ahí había ocurrido, lo que Dios quería revelar con su muerte. Las metáforas sacrificiales muestran, precisamente, que la muerte de Jesús significó para aquellos seguidores el perdón de los pecados («murió por nuestros pecados»: 1Cor 15,3; Gal 1,4; Mt 26,28; etc.). Pero, si la expiación no es el único modo de entender ese perdón, ¿de qué otro modo se puede entender? Si la muerte de Jesús no fue exclusivamente un sacrificio expiatorio para el perdón de los pecados, ¿qué fue? Por tanto, si prescindimos del modelo expiatorio para hablar de la reconciliación que acontece en la cruz de Cristo, ¿qué otros modelos o metáforas utiliza Pablo? Pablo, de un modo muy novedoso, incorpora una nueva metáfora para hablar de lo que ocurre en la cruz: es la dinámica de la «reconciliación» (καταλλάσσω /καταλλαγή) como modo de mostrar Dios su misericordia y su «perdón» (ἐλεέω / ἀφήμι); esta dinámica de la reconciliación es la que le lleva a "no tomar en cuenta los pecados" sin haber mediado antes ningún tipo de contraprestación, gratuitamente (2Cor 5,16-21; Rom 5,1.10-11; cf. Rom 3,24-26; 8,23)⁶¹.

Dice en 2Cor 5,16-21:

Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así. ¹⁷ Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. ¹⁸ Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió (καταλλάξαντος) consigo por Cristo y nos confió el ministerio

⁵⁹ Cf. J. Moltmann, *El Dios Crucificado La Cruz De Cristo Como Base Y Crítica De La Teología Cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010, 99-100.

⁶⁰ Gil Arbiol, "Las Interpretaciones De La Muerte De Jesús", 209.

⁶¹ Cf. M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation : An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Mohr, Tübingen 1991.

de la reconciliación (καταλλαγῆς).¹⁹ Porque en Cristo estaba Dios reconciliando (καταλλάσσω) al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación (καταλλαγῆς).²⁰ Somos, pues, embajadores (πρεσβεύομεν) de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: idejaos reconciliar (καταλλάγητε) con Dios!²¹ A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él.

Igualmente, en Rom 5,10-11 recoge la misma idea:

Si cuando éramos enemigos (ἐχθροὶ), fuimos reconciliados (κατηλλάγημεν) con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados (καταλλάγέντες), seremos salvos por su vida! Y no solamente eso, sino que también nos gloriamos en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación (καταλλαγῆν) (cf. Rom 5,1).

El término καταλλάσσω⁶² se utilizaba fundamentalmente en el ámbito diplomático, político o jurídico. Pablo demuestra ser conocedor de este significado porque lo aplica, por ejemplo, a la reconciliación de varón y mujer tras la separación de ésta, para pedir que la parte separada (la que ha dejado y ofendido a la otra) tome la iniciativa de volver a juntarse (cf. 1Cor 7,11)⁶³.

Sin embargo, en línea con la tradición post-exílica del libro de los Macabeos⁶⁴, cuando Pablo habla de la reconciliación de la persona con Dios ofrece un cambio de paradigma, como ha subrayado John Fitzgerald⁶⁵. Lo esperado era, de acuerdo al modo diplomático de proceder, que la parte ofensora tomara la iniciativa de acercarse al ofendido y ofreciera algún tipo de reparación de la ofensa. De este modo, se esperaba del ofensor el abajamiento y humillación que supone desandar el camino andado del orgullo o de la autosuficiencia para acercarse al que ha sido ofendido. Pablo, sin embargo, subraya con este verbo la iniciativa del supuesto ofendido (Dios) para restaurar la relación rota por parte del ofensor (persona). Así destaca el abajamiento o la humillación de Dios para acercarse al ofensor (la persona), aunque no se haya movido de su lugar, aunque no haya hecho nada para merecer esa reconciliación, aunque

⁶² Cf. Friedrich Büchsel, καταλλάσσω, en: Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley y Gerhard Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-c1976), 1:255. Sin embargo, Büchsel no termina de desprenderse de sus prejuicios expiatorios para interpretar los textos paulinos.

⁶³ En Mt 5,23-24 se describe la acción de volverse hacia el ofendido («si recuerdas que tu hermano tiene algo contra tí») mediante διαλλάσσω; por tanto, mientras éste verbo puede describir el movimiento del ofensor hacia el ofendido, καταλλάσσω subraya el movimiento del ofendido hacia el ofensor para restaurar la relación rota.

⁶⁴ En 2Mac 1,5; 7,33; 8,29 (las únicas ocurrencias en LXX, además de Jer 31,39) el sujeto de la acción es Dios; él es el que recorre la distancia que le separa de la persona (el ofensor) para recuperar la amistad perdida. En ningún caso καταλλάσσω tiene lugar o función en los ritos expiatorios (ni en Israel ni en las religiones grecorromanas). Lo mismo ocurre en Flavio Josefo, *Antigüedades* 6, 143.

⁶⁵ Cf. John T. Fitzgerald, «Paul and Paradigm Shifts: Reconciliation and Its Linkage Group», en: T. Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Westminster John Knox Pr., Louisville; London; Leiden 2001, 241-262.

siga siendo «malo» o «enemigo» (Rom 5,8.10)⁶⁶. Dios reconcilia al transgresor antes de que éste haya hecho nada para acercarse a Dios, para arrepentirse o pedir perdón; Dios ama, incluso, al que ha hecho daño y no ha pedido perdón: «la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores (ἁμαρτωλῶν), murió por nosotros» (Rom 5,8); «cuando éramos enemigos (ἐχθροὶ), fuimos reconciliados (κατηλλάγημεν) con Dios por la muerte de su Hijo» (Rom 5,10).

Esta dinámica, frente a otros modos de reconciliación (sacrificial-expiatorio) no exige una petición de perdón, ni un arrepentimiento, ni un gesto de desagravio; no reclama a la parte ofensora un acto de reparación, compensación o de acercamiento; el supuesto ofendido (Dios) no requiere ningún sacrificio por parte del ofensor (el hombre), ni víctima alguna (cf. Os 6,6; Mt 9,13). Es una dinámica que funciona, única y exclusivamente, por la tolerancia, olvido, gracia, comprensión o magnanimidad de la parte ofendida respecto de la ofensora, de Dios respecto del transgresor. El supuesto ofendido renuncia a la ofensa, la ignora para acercarse al ofensor y recuperar la relación, con todas sus consecuencias⁶⁷.

La muerte de Jesús puede dejar de ser comprendida fundamentalmente como un sacrificio de expiación para ser concebida como imitación de la «forma de Dios», de su modo de ser y actuar que no toma en cuenta las ofensas, ni busca reparación, ni exige satisfacción. Desde el punto de vista teológico, la muerte de Jesús adquiere una dimensión diferente: se convierte en la imitación de la dinámica de la reconciliación. Igual que Dios, Jesús no ha buscado una salida a la condena injusta, no ha buscado el enfrentamiento ni ha exigido reparación. Jesús, en silencio («como oveja que es llevada al esquilador», cf. Mt 26,63; Is 53,7)⁶⁸, aceptó el rechazo, la humillación de la muerte en cruz y la condena injusta mostrando, precisamente así, que Dios acepta el rechazo del hombre, pero no exige reparaciones, sino que él mismo se abaja hasta humillarse para reconciliar y recuperar al perdido (cf. Mt 18,12-14; Lc 15,3-7). Lo que hace Jesús en la cruz es lo que hace el Padre con cada persona, incluso con los que lo rechazan.

La conexión con la experiencia vocacional camino de Damasco parece clara⁶⁹; Pablo desarrolla esta metáfora de la reconciliación para dar cuenta de la novedad que él ha descubierto en su «visión del crucificado» (1Cor 2,2): la (verdadera) identidad de Dios. Ésta se explica mejor mediante la metáfora de la reconciliación de los enemigos, mediante el vaciamiento y la humillación del poderoso ofendido que recorre así la

⁶⁶ Cf. C. Constantineanu, *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans*, T & T Clark, London 2010, 90-91.

⁶⁷ Esta «reconciliación» (Καταλλάγη) es lo contrario a la ira o cólera (ὄργη) de Dios; cf. 2Mac 5,20.

⁶⁸ Cf. P. F. Esler, "La Muerte De Jesús Y El Siervo Sufriente De Isaías: Aproximación Psico-Sociológica a Una Cuestión Histórica Y Teológica", en C. Bernabé y C.J. Gil Arbiol (ed.), *Reimaginando Los Orígenes Del Cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 171-192.

⁶⁹ Cf. S. Kim, "2 Cor. 5:11-21 and the Origin of Paul's Concept of "Reconciliation": *Novum Testamentum* 39 (1997) 360-384; sin embargo, a pesar del acierto en la conexión de la metáfora con la experiencia de Damasco, Sim sigue sosteniendo la vigencia de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús para lo que debe defender que el uso de καταλλάσσω en Pablo es nuevo y diferente respecto del de su contexto. Cf. C. Breytenbach, *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*, Brill, Leiden 2010.

distancia que el otro no puede recorrer. Este abajamiento no se produce como consecuencia de un sacrificio expiatorio ni de ningún otro modo de querer compensar o ganarse a Dios, sino como consecuencia de la identidad de Dios, un Dios Padre que «no toma en cuenta los pecados» (2Cor 5,19; cf. Rom 6,7.11; Rom 3,25c)⁷⁰ porque ama al que le odia (Rom 5,8). El concepto de pecado se desplaza desde la idea de la transgresión u ofensa a la de falta de confianza en este Dios: esas transgresiones no ofenden a Dios porque «no toma en cuenta» la ofensa. El pecado, para Pablo, es no confiar en que Dios actúa así, gratuitamente (Gal 2,19-21; 5,4).

La muerte de Jesús fue consecuencia, exclusivamente, del rechazo de las autoridades religiosas y políticas (romanas y judías) de su tiempo, que no podían aceptar la deslegitimación de su poder y de su injusticia (1Cor 2,8). La muerte de Jesús, pues, (y la terminología sacrificial: su sangre, su sacrificio) revela, precisamente, que Dios no quiere sacrificios, sino transformar aquella imagen de Dios (Rom 12,1-2; cf. Os 6,6; Mt 9,13) en otra que genere confianza («fe») como la confianza que mostró Jesús en su muerte, confianza de que sería acogido y reivindicado por Dios.

Se puede reinterpretar desde aquí un texto sacrificial que siempre se lee expiatoriamente, Rom 3,24-26: «[Todos] son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser justo y justificador del que cree en Jesús». Parece que Pablo está aquí aludiendo a Lv 16 y al ritual del *Yom Kippur*; sin embargo, lo que dice Pablo es que el rechazo de Jesús por parte de las autoridades (y todos los responsables de su muerte) no hizo sino mostrar el modo como Dios actúa: respetando la historia sin intervencionismos, permaneciendo en silencio y dejando que los hombres hagamos nuestra historia, aunque suponga la muerte de víctimas inocentes. Dios no quiere esas víctimas, pero no interviene cuando los hombres las crean: se convierten en testigos de la única fuerza capaz de cambiar la historia de raíz, amando incluso a los verdugos (de Jesús y de todas las víctimas).

La frase «murió por nosotros» (Rom 5,8; 8,31.32) o «le hizo pecado por nosotros» (2Cor 5,21) no necesariamente hace siempre referencia a la muerte expiatoria (sacrificial), sino al conocimiento que Jesús tiene de Dios, de su modo de reconciliar, dar paz y anular el pecado (Rom 5,1.10-11; 6,1-11) y a la revelación que su muerte supuso para quienes creen en él, quienes confían en su fe (la fe de Jesús: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιούντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, Rom 3,26). Esto supone una radical transformación de nuestros parámetros, pero es la mejor garantía de que no estamos haciendo un Dios a nuestra imagen y semejanza⁷¹.

⁷⁰ Cf. C. Brown y L. Coenen, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, Grand Rapids, Mich 1976, 3:1193.

⁷¹ Dietrich Bonhoeffer escribió: «Si soy yo quien dice dónde estará Dios, siempre encontraré ahí un [falso] Dios que se asemeja a mí, que me agrada a mí... Pero si es Dios quien dice dónde estará, ese lugar es la cruz de Cristo»; D. Bonhoeffer, *Meditating on the Word*, Cowley Pubns, Cambridge, Mass 1986, 45.

4. Perspectivas conclusivas

Recojo, para concluir, algunas de las posibilidades teológicas que se abren al revisar y rebajar las categorías expiatorias para interpretar la muerte de Jesús e introducir otras que tienen un gran protagonismo en el Nuevo Testamento.

Como hemos visto, la lectura expiatoria no es la única posible a la hora de interpretar el sentido y función de los sacrificios en la tradición judía del segundo templo. Es posible, y quizá deseable, subrayar la idea del sacrificio como imitación de la acción de Dios a la hora de aplicar esta metáfora para interpretar la muerte de Jesús y su sentido teológico. Esto permite entender la muerte de Jesús como una imitación de Dios, como una revelación de la identidad y actuación de Dios en la historia.

Pablo refleja en diferentes textos que, más allá de la tradición recibida que ponía el énfasis en la interpretación sacrificial (y quizá expiatoria, aunque no necesariamente), él ve en el acontecimiento de la muerte en cruz de Jesús una revelación de Dios y de su actuar. Esto lo expresa en imágenes como «hijo de Dios» (Gal 1,16), «icono de Dios» (2Cor 4,4), «forma de Dios» (Flp 2,6) o «fuerza de Dios» (1Cor 1,18.24) para explicar el sentido de la cruz; Pablo amplía el conjunto de metáforas para explicar el alcance teológico de la muerte de Jesús: esta muerte revela quién y cómo actúa Dios.

Esta actuación de Dios la presenta Pablo al elegir la imagen de la «reconciliación» (*καταλλάσσω /καταλλαγή*) para describir la voluntad de Dios de «no tomar en cuenta los pecados» (2Cor 5,19) incluso cuando el ofensor no le ha pedido perdón y le ha rechazado (Rom 5,8.10). Esta lectura presenta un rostro de Dios diferente, que no exige ni pide sacrificio (ni satisfacción). Presenta una imagen de Dios a quien la transgresión de los valores morales (y de la Torah) no le ofende, pero le conmueve y le apasiona; un Dios a quien el mal no le enfurece, pero le estremece y le angustia, y ante el que guarda silencio y no interviene; no en una actitud pasiva, sino en la más difícil de todas, esa que sólo Dios sabe hacer: amando también al transgresor, al verdugo, además de la víctima.

Esta lectura descubre que la raíz del mal no está ni en Dios (que he hecho un mundo imperfecto) ni en la condición humana (que es mala por naturaleza), ni en la eterna lucha del bien y del mal⁷². El mal, más bien, es fruto de la codicia, es decir, del deseo de remplazar a Dios, de querer acaparar el poder, de someter a los otros, de dominar. A la vez, esta lectura descubre que la codicia forma parte de la condición humana, que es endémica y perenne (Rom 7,7-25). Por tanto, la única salida, como apuntaba Moltmann⁷³, es que el objeto de codicia cambie, que la imagen de Dios a codiciar sea la del Dios vulnerable y humillado. Y de aquí se desprende un nuevo concepto de pecado que desarrolla esta perspectiva cristiana: el pecado no es la transgresión de una norma moral, sino el alejamiento o traición de la imagen del Dios crucificado, vaciado de toda prerrogativa y todo poder.

⁷² Cf. G. Boccaccini y P. Stefani, *Dallo Stesso Grembo: Le Origini Del Cristianesimo E Del Giudaismo Rabbinico*, EDB, Bologna 2012, 26-65.

⁷³ Cf. Moltmann, *El Dios Crucificado La Cruz De Cristo Como Base Y Crítica De La Teología Cristiana*, 99-100.

Jesús, de acuerdo a esta lectura, no muere víctima del «mal» ni de Dios; es víctima de los poderes y de la injusticia de las autoridades (1Cor 2,8; 15,24-25); Jesús asume su muerte como modo de revelar la manera que Dios tiene de actuar en la historia: silencio y vaciamiento que termina resultando una fuerza verdaderamente transformadora. Jesús es quien mejor ha comprendido al Padre y vive imitándolo: no se guarda para sí la vida, no evita las consecuencias de ese modo de vivir, sino que lleva el proyecto de Dios hasta el final, mostrando que Dios no se guarda nada para sí (Rom 8,32).

Referencias citadas:

1. X. Alegre, *Carta a los Romanos*, EVD, Estella, Navarra 2012.
2. G. A. Anderson, *Sacrifices and offerings in ancient Israel : studies in their social and political importance*, Scholars Press, Atlanta 1987.
3. C. K. Barrett, "Paul's opponents in II Corinthians": *New Testament Studies* 17 (1971) 233-254.
4. J. M. Bassler, *Navigating Paul : an introduction to key theological concepts*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 2007.
5. R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel : God Crucified and other studies on the New Testament's christology of divine identity*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2008.
6. F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi : sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*, Becher & Müller, Stuttgart 1845.
7. F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ : his life and works, his epistles and teachings*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2003.
8. T. R. Blanton, "Spirit and covenant renewal: a theologoumenon of Paul's opponents in 2 Corinthians": *Journal of biblical literature* 129 (2010) 129-151.
9. G. Boccaccini y P. Stefani, *Dallo stesso grembo: Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012.
10. M. N. A. Bockmuehl, ""The Form of God" (Phil 2:6) : Variations on a Theme of Jewish Mysticism": *Journal of Theological Studies* 48 (1997) 1-23.
11. D. Bonhoeffer, *Meditating on the Word*, Cowley Pubns, Cambridge, Mass 1986.
12. D. Boyarin, *A radical Jew : Paul and the politics of identity*, University of California Press, Berkeley, Calif. ; London 1994.
13. C. Breytenbach, *Grace, reconciliation, concord : the death of Christ in Graeco-Roman metaphors*, Brill, Leiden 2010.
14. C. Brown y L. Coenen, *The new international dictionary of New Testament theology*, Zondervan, Grand Rapids, Mich 1976.

15. D. A. Campbell, *The deliverance of God : an apocalyptic rereading of justification in Paul*, William B. Eerdmans, Grand Rapids [etc.] 2009.
16. D. A. Campbell, "An Attempt to be Understood: A Response to the Concerns of Matlock and Macaskill with The Deliverance of God": *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 162-208.
17. A. d. Canterbury, J. Alameda y F. S. Schmitt, *Obras completas de San Anselmo. I, Monologio. Prologo. Acerca del gramático. De la verdad. Del libre albedrío. De la caída del demonio. Carta sobre la encarnación del Verbo. Por qué Dios se hizo hombre*, BAC, Madrid 2008.
18. E. A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse on Power*, Westminster/John Knox Pr, Louisville, Ky 1991.
19. P. Connerton, *The spirit of mourning : history, memory and the body*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
20. C. Constantineanu, *The social significance of reconciliation in Paul's theology : narrative readings in Romans*, T & T Clark, London 2010.
21. H. Conzelmann, *1 Corinthians : a commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia 1975.
22. R. J. Daly, "Images of God and the imitation of God: problems with atonement": *Theological Studies* 68 (2007) 36-51.
23. M. Detienne, *Dionysos slain*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore [etc] 1979.
24. J. Dewey, "Sacrifice No More": *Biblical theology bulletin* 41 (2011) 68-75.
25. J. D. G. Dunn, *Christology in the making : a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*, SCM Press, London 1989.
26. J. D. G. Dunn, "Paul's understanding of the death of Jesus as sacrifice", en S. W. Sykes (ed.), *Sacrifice and redemption*, Cambridge Univ Pr, Cambridge 1991, 35-56.
27. J. D. G. Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
28. J. D. G. Dunn, *The new perspective on Paul : collected essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
29. J. D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos. II/1, Comenzando desde Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2012.
30. C. Eberhart, *Ritual and metaphor : sacrifice in the Bible*, Brill, Leiden ; Boston 2011.
31. H. Eilberg-Schwartz, *The savage in Judaism : an anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*, Indiana University Press, Bloomington ; Indianapolis 1990.

32. P. M. Eisenbaum, *Paul was not a Christian : the original message of a misunderstood Apostle*, HarperOne, New York 2009.
33. T. Engberg-Pedersen, *Paul beyond the Judaism/Hellenism divide*, Westminster John Knox Pr., Louisville; London; Leiden 2001.
34. P. F. Esler, "La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica", en C. Bernabé y C. J. Gil Arbiol (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 171-192.
35. D. N. e. Freedman, *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.), Doubleday, New York 1992.
36. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982.
37. T. S. Frymer-Kensky, *In the wake of the goddesses: women, culture, and the biblical transformation of pagan myth*, Free Pr, New York 1992.
38. D. Georgi, *The Opponents of Paul in 2 Corinthians*, Fortress Pr., Philadelphia 1986.
39. C. Gil Arbiol, "El carisma de Pablo y su imagen de Jesús": *Reseña Bíblica* 42 (2004) 55-62.
40. C. Gil Arbiol, "Las interpretaciones de la muerte de Jesús", en AA.VV. (ed.), *Misterio del mal y fe cristiana*, Tirant Humanidades, Valencia 2012, 181-211.
41. R. Girard, "Generative scapegoating", en R. G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent origins*, Stanford Univ Pr, Stanford, Calif 1987, 73-105.
42. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 2005.
43. M. J. Gorman, *Inhabiting the cruciform God : kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. ; Cambridge 2009.
44. G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament : its theory and practice*, Clarendon Press, Oxford 1925.
45. J. B. Green, "The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering": *Interpretation* 52 (1998) 24-37.
46. S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica.*, Univ. Salamanca, Salamanca 1998.
47. R. G. Hamerton Kelly, *Sacred violence : Paul's hermeneutic of the cross*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1992.
48. G. F. Hawthorne, *Philippians*, Word Books, Waco, Tex 1983.
49. R. B. Hays, *The faith of Jesus Christ: the narrative substructure of Galatians 3:1-4:11*, Eerdmans, Grand Rapids ; Cambridge 2001.

50. S. M. Heim, *Saved from sacrifice: a theology of the cross*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich ; Cambridge, UK 2006.
51. M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, SCM Pr., London 1981.
52. S. R. Holmes, *The wondrous cross: atonement and penal substitution in the Bible and history*, Paternoster, London 2007.
53. D. G. Horrell, *An introduction to the study of Paul*, Continuum, London 2000.
54. L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.
55. N. B. Jay, *Throughout your generations forever sacrifice, religion, and paternity*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
56. T. W. Jennings, *Reading Derrida/thinking Paul : on justice*, Stanford University Press, Stanford 2006.
57. B. Jersak y M. Hardin, *Stricken by God? nonviolent identification and the victory of Christ*, Freshwind Pr.; Eerdmans, Abbotford; Grand Rapids, Mich 2007.
58. E. Kasemann, *Perspectives on Paul*, Fortress Pr.; SCM Pr., Philadelphia; London 1971.
59. S. Kim, "2 Cor. 5:11-21 and the Origin of Paul's Concept of "Reconciliation"": *Novum testamentum* 39 (1997) 360-384.
60. J. Klawans, "Pure violence: sacrifice and defilement in Ancient Israel": *Harvard theological review* 94 (2001) 133-155.
61. J. D. Levenson, *The death and resurrection of the beloved son: the transformation of child sacrifice in Judaism and Christianity*, Yale Univ Pr, New Haven 1993.
62. B. A. Levine, *In the presence of the Lord : a study of cult and some cultic terms in ancient Israel*, Brill, Leiden 1974.
63. G. Macaskill, "Review Article: The Deliverance of God": *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 150-161.
64. I. H. Marshall, *Aspects of the atonement: cross and resurrection in the reconciling of God and humanity*, Paternoster, Milton Keynes; Carlisle; London 2007.
65. R. P. Martin, *Carmen Christi : Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
66. R. B. Matlock, "Zeal for Paul but Not According to Knowledge: Douglas Campbell's War on 'Justification Theory'": *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 115-149.
67. B. F. Meyer, "The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a": *New Testament Studies* 29 (1983) 198-208.

68. A. d. Mingo Kaminouchi, *Símbolos de salvación : redención, victoria, sacrificio*, Sígueme, Salamanca 2007.
69. M. M. Mitchell, *Paul and the rhetoric of reconciliation : an exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*, Mohr, Tübingen 1991.
70. J. Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010.
71. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians : a commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1991.
72. X. Pikaza, *Éste es el Hombre : manual de cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
73. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1970.
74. J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*, Peeters, Leuven 2000.
75. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism : a comparison of patterns of religion*, Fortress Press, Minneapolis 1977.
76. A. Schimmel, *Islamic names*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.
77. J. H. Schutz, *Paul and the anatomy of apostolic authority*, Cambridge Univ Pr, London & New York 1975.
78. M. L. Soards, "La cuestión de un relato de la pasión premarcano", en R. E. Brown (ed.), *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Tomo II.*, Verbo Divino, Estella, Navarra 2006, 1743-1781.
79. J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*, Sheffield Academic Pr., Sheffield 1990.
80. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians : a commentary on the Greek text*, W.B. Eerdmans; Paternoster Press, Grand Rapids, Mich.; Carlisle 2000.
81. J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo Veintiuno de España, Madrid 2003.
82. J. W. Watts, *Ritual and rhetoric in Leviticus : from sacrifice to scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
83. M. Zetterholm, *Approaches to Paul : a student's guide to recent scholarship*, Fortress, Minneapolis 2009.

LA «SOLIDARIDAD UNITIVA» DE CRISTO Y LA SALVACIÓN

Miguel Ángel García Borts
Universidad de Deusto

El presente artículo intenta *repensar hoy la salvación*. Más concretamente, trata de responder a la siguiente cuestión: «cómo nos salva y redime Jesucristo». Entra, pues, dentro del campo de la soteriología cristiana. Se han empleado muchas categorías para intentar explicar «cómo nos salva Jesús»: satisfacción, sustitución, expiación, compra, rescate, deuda a pagar, castigo, etc. Hoy en día, casi todas ellas, resultan lejanas e incomprensibles para la mayoría de los creyentes del siglo XXI. Sin embargo, se puede intentar explicar la obra salvadora de Cristo sin tener que referirse necesariamente a estas categorías antiguas. Para ello se propone una nueva categoría que intenta iluminar la acción salvífica de Cristo de una forma comprensible para nuestra época postmoderna. Se trata de la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo, que toma como base, por una parte, el concepto de «solidaridad», tan utilizado en nuestras sociedades democráticas en todos los campos del saber y de la convivencia y, por otra, la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y «su unión» con todo hombre en la encarnación (cf. GS 22,2). La obra salvadora de Cristo será más comprensible para los creyentes de nuestro tiempo si se la presenta con un lenguaje que puedan entender¹.

1. Aproximación de la soteriología contemporánea al misterio de la salvación a través del concepto de la «solidaridad»

Debemos decir, en primer lugar, que la categoría de «solidaridad» no puede ser utilizada en cristología y en soteriología de una forma indiscriminada. Pensamos que uno de los principales inconvenientes que presenta el término «solidaridad» es su falta de precisión, pues, se traduce en diversidad de significados y ello puede dar lugar a cierta confusión. Por ello proponemos su utilización con un calificativo que lo determine².

¹ Para un estudio detallado de este tema, cf. M. A. García Borts, *¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación*, DDB-IDTP, Bilbao 2013. Sobre la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo, puede verse un desarrollo completo en, *Ibid.*, 445-501.

² Cf. E. Aznar, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962. Estudio Histórico-Dogmático*, Tesis Doctoral, U. P. S. A., Salamanca 1997, 580-581; J. L. Martínez, «El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana», en A. Villar-M. García Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004, 52-53; E. Hocedez, «Notre solidarité en Jésus Christ et en

En esta tarea de concreción del término, algunos autores han propuesto diferentes calificativos que pretenden realizar esta labor, tales como: «solidaridad de base», «solidaridad encarnacional», «solidaridad corporativa», «solidaridad regenerada», «solidaridad vicaria», «solidaridad moral», «solidaridad sobrenatural», etc.³. Con ello quieren subrayar los diferentes aspectos de esta solidaridad aplicada a Cristo. Nosotros también queremos proponer un calificativo que ilumine y concrete el término «solidaridad» en su aplicación a Cristo dentro de la soteriología. El término que sugerimos es el de la «*solidaridad unitiva*» de Cristo y lo estudiaremos con más detenimiento en las páginas siguientes. Pero antes, debemos preparar el camino para introducirlo con propiedad. Para ello, veremos en primer lugar, el fundamento antropológico de la «solidaridad universal humana», en segundo lugar, constataremos la insuficiencia de esta categoría para explicar el misterio de la redención y de la salvación y, en tercer lugar, veremos que es sólo a través de Cristo como puede aplicarse esta categoría a la soteriología por medio de su doble solidaridad humano-divina y de su unión con todos y cada uno de los hombres.

1.1. La solidaridad universal humana

La categoría «solidaridad» se utiliza asiduamente en nuestras sociedades democráticas y en nuestro mundo cultural. No tiene ninguna connotación jurídica o de obligación y podemos decir que «nuestras solidaridades» nos definen en cierto modo, positiva o negativamente, dentro del entorno social donde realizamos nuestra existencia. Pues, la solidaridad indica con frecuencia una opción voluntaria por la que nos identificamos y asumimos la condición existencial de otras personas que generalmente se encuentran fuera del círculo de vida en el que nos movemos habitualmente, en especial la de los desfavorecidos de este mundo, los pobres, los excluidos, los débiles, en definitiva los que no tienen voz. Para darlo a entender fácilmente, la solidaridad sería la traducción moderna de la actitud del buen samaritano que hizo suya la situación del hombre asaltado, herido y abandonado por los bandidos en el camino (cf. Lc 10, 29-37). Hacerse solidario hoy en día con una persona, con un grupo, con un determinado ambiente de vida, con un pueblo, es asumir la situación concreta en la que vive, es formar una comunidad de destino con él, es aceptar los riesgos que conlleva la misma, compartiendo sus sufrimientos, padeciendo con él las injusticias que soporta, pero también conlleva vivir con él, defenderlo y ayudarlo a salir de la miseria o de la opresión. En este tipo de solidaridad opcional o voluntaria se produce una asunción mutua de circunstancias y valores: el que se solidariza asume la situación de sufrimiento e injusticia en la que vive el desfavorecido junto con sus valores humanos, y éste asume la actividad de promoción y liberación que lleva a cabo el que se solidariza con él junto con sus riquezas humanas. Digamos con claridad que semejante solidaridad puede conducir a veces a la muerte. Muchos hombres han pagado con su vida al haber optado libremente por este tipo de solidaridad. Sin llegar a tanto, la solidaridad puede manifestarse también en la defensa de los intereses de un grupo, o sencillamente ser la expresión manifiesta de la

Adam», *Gregorianum* XIII (1932) 377.

³ Cf. E. Aznar, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962*, op. cit., cáp. 11. 3. «Formas de solidaridad», 591- 601.

camaradería, de la amistad o del amor⁴. Sea como fuere, hoy en día, la solidaridad se considera en nuestro mundo y en nuestras sociedades como uno de los «signos de los tiempos» que mayor valoración y acogida tiene entre nuestros contemporáneos:

«La valoración actual de la solidaridad, cada vez más cualificada y extendida, constituye un signo de los tiempos. La solidaridad recuerda sobre todo la idea de la unidad activa en compartir las situaciones de los demás, en sentirse responsables de cuanto de penoso ocurre a los hermanos, en proyectar y realizar un socorro eficaz»⁵.

La solidaridad es así un principio central en nuestro tiempo. Poco a poco la humanidad va saliendo de su individualismo egoísta y va tomando conciencia de que todos somos responsables de la suerte de los demás y de que lo que le sucede a una persona le afecta al resto y viceversa:

«En sociología, la solidaridad es un principio central en nuestros días... Se enfrenta al individualismo, cuyo interés se encierra en la conveniencia personal, familiar o de clase. El principio de solidaridad hace que cada uno sienta como personal la suerte de todos, entendiendo por todos: a) el conjunto de los individuos y b) la situación personal de cada uno, lo cual implica la búsqueda del bienestar de modo particular para los más desposeídos de bienes; esta solidaridad se traduce en compartir y en buscar un orden satisfactorio para todos»⁶.

Y es que, en definitiva, los hombres somos solidarios los unos de los otros, no somos seres aislados y autosuficientes, sino que experimentamos una profunda solidaridad ontológica:

«Experimentamos la profunda solidaridad que existe entre todos los hombres. Nadie está sólo. La unidad de la humanidad sólo se explica adecuadamente en el horizonte de esta solidaridad universal de origen y de destino. Todos somos solidarios en la convivencia del mismo cosmos material; solidarios en el mismo proceso biológico. Todos compartimos la misma historia humana de éxitos y de fracasos, de amor y de odio, de divisiones violentas y de anhelo de fraternidad universal, la historia de las relaciones con una realidad trascendente llamada Dios. Gracias a esta radical y ontológica solidaridad todos somos responsables de la salvación y la perdición de los demás»⁷.

Somos solidarios en lo bueno y en lo malo, y somos solidarios con los buenos y con los malos. Nuestro destino está unido al de los demás por nuestra propia constitución

⁴ Cf. B. Sesboué, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación, t. I: Problemática y relectura doctrinal*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 393-394.

⁵ T. Goffi, «Solidaridad», en F. Compagnoni-G. Piana-S. Privitera (dirs.), *NueDicTeolMor*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1728.

⁶ A de Pedro Hernández, «Solidaridad», en *Diccionario de términos religiosos y afines*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990, 232-233. Cf. X. Léon-Dufour, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», en X. Léon-Dufour (et al.), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 32007, 23.

⁷ L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 402. Cf. L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption*, Desclée et Cie, Tournai (Belgique) 1959, 214.

social ontológica, participando de una forma misteriosa pero real del mismo:

«Por eso, cuando uno se eleva, eleva solidariamente a todos. Cuando uno se hunde en el abismo de la negación de su humanidad, arrastra consigo a todos. De esta forma, somos solidarios con los sabios, los santos y los místicos de todos los tiempos, a través de los cuales se ha mediatizado la salvación y el misterio autocomunicado de Dios. Pero también somos siempre solidarios con los criminales y los malhechores de todos los tiempos, que han corrompido y contaminado la atmósfera salvífica humana»⁸.

Ésta es pues, nuestra condición humana histórica. Cada hombre y cada mujer que viene a este mundo participan de ella totalmente, es decir, son solidarios con el resto de personas, tanto en el bien como en el mal, tanto en la gracia como en el pecado (des-gracia). En virtud de esta solidaridad, el aumento o descenso en el mundo del bien y del mal, de la gracia y del pecado, nos afectan a todos, pues, mis acciones repercuten en los demás y las suyas en mí⁹.

1.2. Insuficiencia de la «solidaridad humana» para explicar el misterio de la salvación

La «solidaridad humana», con todas las posibilidades que presenta y que acabamos de ver, no puede ser empleada por sí sola para intentar explicar o iluminar el misterio de la redención y de la salvación. La razón es obvia. El que un hombre se solidarice en todo con la situación de una persona, ambiente, grupo o pueblo desfavorecido quiere decir que comparte con él su misma situación y que puede llegar incluso hasta la muerte en su intento por cambiarla y transmutarla en beneficio de esa persona o pueblo, pero no quiere decir en absoluto que con su solidaridad cambie necesariamente la situación en la que viven esas personas. Así lo demuestran numerosos casos de nuestra historia. Centrándonos ahora en la persona de Cristo podemos decir que, si Cristo quería salvar a la humanidad, no podía basar su acción «sólo» en esta «solidaridad humana» con los hombres, asumiendo totalmente su naturaleza y condición histórica incluso hasta llegar a la muerte. Esto es fundamental pero resulta insuficiente, pues, es imposible vencer el pecado y la muerte tan sólo solidarizándose con los hombres. Esta misión excede las competencias de la mera «solidaridad humana» de Cristo¹⁰. Si Cristo no realiza otra acción a partir de esa «solidaridad humana» podemos decir con toda seguridad que no se puede realizar nuestra salvación. Hace falta que nos comunique la «solidaridad divina» que tiene desde siempre con la Trinidad. Ello es posible, como veremos, gracias, en primer lugar, a su identificación y unión con todos los hombres en la encarnación y, en segundo lugar, a la consecución de la salvación en su humanidad a través de su vida, muerte y resurrección; fundamentándose todo ello en la constitución íntima de Cristo, es decir, en el misterio mismo de su ser hombre-Dios. En último término, la posibilidad de que podamos ser salvados radica en que nos comunica su «solidaridad

⁸ L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, op.cit., 403. Cf. L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption*, op.cit., 214-215.

⁹ Cf. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, op. cit., 402; L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption*, op. cit., 215.

¹⁰ Cf. L. Bouyer, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Cerf, Paris 1974, 479.

divina» a través de su unión y de su «solidaridad humana» con nosotros. Así pues, la «solidaridad humana» de Cristo no es explicación suficiente del misterio de la salvación, pero sí que resulta necesaria, ya que la «solidaridad divina» se proyecta sobre una estructura de «solidaridad humana» que, de hecho, es la que rige la vida de los hombres. Es decir, la comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo no se explica al margen del misterioso hecho de la solidaridad interhumana¹¹. Es, pues, preciso que en Cristo se den las dos solidaridades, la divina y la humana, para que pueda llevarse a cabo la salvación de la humanidad.

1.3. La doble solidaridad de Cristo

Es en la historia humana donde el Logos increado, el Hijo de Dios, se encarna en Jesús de Nazaret, participando de una doble solidaridad. Por su origen divino, Cristo es solidario de la vida y comunión trinitaria con el Padre y el Espíritu Santo, con todo lo que ello conlleva de plenitud, gozo y felicidad eternas. Sería su «solidaridad divina». Por su origen humano, Cristo es solidario con la vida de los hombres de este mundo en las condiciones y circunstancias concretas de su historia, con todo lo que ello conlleva de limitación, sufrimiento, caducidad y muerte. Sería su «solidaridad humana». Así pues, Cristo, mediante su encarnación, participa a la vez de las dos solidaridades, la divina y la humana, al ser a la vez «consustancial a Dios (al Padre) y consustancial al hombre (a nosotros)», «verdadero Dios y verdadero hombre» -como dice el concilio de Calcedonia (451)¹²-, o dicho con palabras más modernas, Cristo es «Dios en su ser hombre»¹³ o «Dios en un hombre»¹⁴. Para intentar iluminar este misterio se utiliza el concepto de la «unión hipostática», que es el término técnico empleado en teología para designar la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la única persona de Jesucristo¹⁵. De esta forma, de la misma manera que en Cristo se da la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación¹⁶, se produce también la unidad de las dos solidaridades, la divina y la humana, en su única persona, a las que nos vamos a referir a continuación.

¹¹ Cf. E. Aznar, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962*, op. cit., 581-583; O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología*, Vol. II, BAC, Madrid 2006, 190-191.

¹² Cf. Denzinger, H.–Hünemann, P. (=DH) - 301, 302; N. P. Tanner, *Los concilios de la Iglesia*, BAC, Madrid 2003, 40; F. Canals Vidal, *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Editorial Scire, Barcelona 2003, 123-124; J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, 416-418; O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 266-268.

¹³ La expresión se debe a J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, op. cit., 465.

¹⁴ La expresión aparece en O. González de Cardedal, *Cristología*, op. cit., 274.

¹⁵ Cf. DH-424, 425, 428, 429, 430; L. Ullrich, «Unión hipostática», en W. Beinert (dir.), *DicTeoDog*, Herder, Barcelona 1990, 733; O. González de Cardedal, *Cristología*, op. cit., 450-456.

¹⁶ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, op. cit., 268.

a) La solidaridad humana

La solidaridad de Cristo con el hombre es plena, es decir, ha asumido una solidaridad auténtica, de naturaleza y de condición, con los hombres, y esto porque «se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado» (GS 22,2; cf. Heb 4,15)¹⁷. De esta forma, Cristo es solidario con nosotros en todo, menos en el pecado, pues, su solidaridad con nosotros no le hace pecador, ya que en él no hay pecado, aunque se ve afectado por él, asumiéndolo y padeciéndolo en su persona. Así, se sitúa dentro de la solidaridad universal y ontológica de los hombres, viviendo como un hombre entre los demás hombres. Por una parte, asumió la naturaleza humana tal como se encontraba, es decir, sometida al pecado y a la muerte. Y, aunque en él no hay pecado ni lo puede haber, se vio afectado por él, asumiendo y sufriendo en sí mismo las consecuencias de los pecados de los hombres¹⁸. Por otra parte, asumió la historia del hombre en su totalidad siendo participante de la misma. Nació en una familia concreta y pobre en un rincón de Palestina bajo la ocupación del imperio romano, viviendo sometido a la ley como los demás israelitas; fue cuidado y atendido de pequeño por sus padres en sus múltiples necesidades, fue educado y estuvo sujeto a la obediencia, tuvo amigos y amigas, trabajó con sus propias manos, experimentó las necesidades comunes de las personas: comer, beber, dormir, afecto, etc., anunció el reino de Dios con obras y palabras, entró en conflicto con las autoridades religiosas y civiles de su tiempo, fue traicionado por uno de sus discípulos, acusado, torturado y finalmente condenado a morir en una cruz, experimentando la muerte. Es decir, por una parte, asumió la naturaleza humana tal y como estaba, sometida al pecado y a la muerte y, por otra, asumió plenamente lo que significa una existencia histórica encarnada¹⁹. Se dejó afectar por las circunstancias históricas de su tiempo, entrando en el juego de las interrelaciones y de las libertades entre las distintas personas. Esta asunción solidaria de la naturaleza humana y de las circunstancias históricas permite entender por qué Jesús tuvo que morir. En primer lugar, la naturaleza humana es mortal, luego Jesús al asumirla y solidarizarse con nosotros debía pasar por la muerte, como cualquier hombre que viene a este mundo²⁰. Además, al entrar en una historia marcada por el pecado, cabe la posibilidad de que entre los hombres surjan la envidia, los intereses egoístas, el enfrentamiento, la traición, la violencia y el asesinato. Eso fue lo que sucedió en su caso²¹. Así, podemos decir que Jesús, al solidarizarse con nosotros, murió porque los

¹⁷ Cf. F. Pastor Ramos, *La Salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 113.

¹⁸ Cf. F. Pastor Ramos, «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», *Communio* 2 (1980) 49; L. Richard, *Le Mystère de la rédemption*, op. cit., 239; O. González de Cardedal, «La soteriología contemporánea», *Salmanticensis* 36 (1989) 283.

¹⁹ Cf. F. Martínez Díez, *Creer en Jesucristo, Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 22007, 477.

²⁰ Cf. F. Pastor Ramos, «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», art. cit., 49; O. González de Cardedal, «La soteriología contemporánea», art. cit., 283, 290.

²¹ Cf. I. Ellacuría, «¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?», en *Escritos Teológicos*, tomo II, UCA, San Salvador 2000, 86-87; E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 459, nota 171; R. Blázquez, *Jesús, el Evangelio de Dios*, Edibesa, Madrid 2007, 216-218; O. da Spinetoll, «El sentido de la cruz en la carta a los Hebreos. Alcance histórico e interpretación teológica», en Ch. Duquoc (et al.), *Teología de la Cruz*, Sígueme, Salamanca 1979, 151.

hombres morimos y también porque los hombres matamos²². Por otra parte, si Cristo quería salvar al hombre completamente tenía que asumir también la muerte, ya que como reza el antiguo axioma soteriológico de los Padres: «lo que no es asumido no es redimido»²³, pues, lo que no es integrado en la propia persona de Cristo, queda bajo el poder del pecado y sin redención. De esta forma, la solidaridad de Jesús con nosotros es total, va hasta la muerte²⁴.

b) La solidaridad divina

Sobre la «solidaridad divina» de Cristo no se puede decir demasiado ya que nos adentramos en la vida de Dios, en su unidad y trinidad, en sus relaciones eternas intratrinitarias, todo lo cual es un auténtico misterio, pues, «el modo concreto de la unidad trinitaria en la diversidad simultánea de las personas es para nosotros un misterio irreductible»²⁵. En esta comunión y solidaridad divinas, el *Padre* es el donante y el enviante puro. Es, por tanto, el origen no originado del amor, fuente pura, efusión pura. Es la fuente, raíz y principio de toda la divinidad, pero lo es sólo en cuanto relacionado con el Hijo y el Espíritu Santo, y sólo con ellos y en relación a ellos es el principio de todas las cosas²⁶. Así, en la dinámica del amor, el Padre es el don primordial, el que da fundamento y sostén a la entera *communio* divina como acontecimiento del amor, aunque nunca está sin el Hijo (y el Espíritu) a quien (quienes) se entrega²⁷. En definitiva, «el *Padre* está orientado, como puro don, totalmente hacia el Hijo y hacia el Espíritu y está constituido en este ser-relación»²⁸. El *Hijo* es justamente Hijo, porque recibe toda su naturaleza y todo su ser de manos del Padre. Recibe del Padre la condición divina, la gloria, el poder, pero no para quedárselos egoísticamente en sí mismo, sino para entregarlos de nuevo al Padre. El Hijo, en la dinámica del amor, es «existencia como recepción»²⁹, pero es de tal forma recepción del don del Padre que reconoce este don como tal y, al hacerlo, lo devuelve o, mejor aún, lo tras-pasa. El Hijo al recibirse del Padre, hace que el don de éste alcance su meta, reconociéndolo agradecido, por eso lo devuelve y así hace que el Padre sea Padre. Pero el Hijo no es solamente «ser en la recepción», «ser en la devolución», sino que es también «ser en el tras-paso» (al Espíritu) y, por ello, es principio de comunicación (Logos), siendo así más aún «imagen del

²² Puede verse la idea y la frase exacta en J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, op. cit., 135.

²³ Cf. Gregorio Nacianceno, Epist. 101, I, 32, en *Sources Chrétiennes* (= SCh) 208, 50-51.

²⁴ Cf. M. Deneken, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, thèses/Cerf, Paris 1988, 323; F. Pastor Ramos, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha salvado», *Sal Terrae* 64 (1976) 184; Id., «Cruz de Cristo y cruz del cristiano según San Pablo», art. cit., 49; Id., *La Salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, op. cit., 113; L. Richard, *Le Mystère de la Redemption*, op. cit., 238.

²⁵ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 31990, 349-350.

²⁶ Cf. B. Bobrinskoy, *El Misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2008, 293-294.

²⁷ Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 256; Id., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Sal Terrae, Santander 2002, 36; L. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 159.

²⁸ G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 262.

²⁹ H. U. von Balthasar, *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid, 21964, 39.

Padre». Con ello nos encontramos ya en las características del Espíritu³⁰. En definitiva, «el Hijo recibe la vida divina como don; así, él es totalmente relación desde el Padre y como quien está frente a él, es su «otro». Esto, empero, sólo es posible porque el Padre y el Hijo, en su alteridad, están unidos a través de la relación con el Espíritu»³¹. Por último, el *Espíritu Santo*, en la dinámica del amor, es por una parte pura recepción, en cuanto recibe el don del Padre y, de manera diferente, el del Hijo, volviéndose en el amor hacia ellos, en gratitud y glorificación. El amor recibido del Padre y del Hijo, es devuelto por el Espíritu a ambos. Por otra parte, el Espíritu es como el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, que obra su unidad y su ser-uno. Él es «el tercero», que reúne la «diferenciación» existente del Padre y del Hijo en un vínculo de unidad que une a ambos en el nosotros común, siendo al mismo tiempo, el factor que hace desbordar más allá del yo y el tú el amor que Dios es en sí. Es decir, el Espíritu, en primer lugar, no es nada por sí mismo; es puro regalo, don, recepción gratuita y, de esta forma, es pura plenitud, alegría y dicha eterna, en una perfección plena sin fin. Y, en segundo lugar, en él y por él Dios es desde la eternidad puro desbordamiento más allá de sí mismo³². En definitiva, podemos decir que «el *Espíritu Santo* se recibe como amor entre el Padre y el Hijo, como don común, pues, pero que no es solamente «resultado», sino que, al mismo tiempo, como «el tercero», posibilita y garantiza la relación entre ellos. De ese modo, él «despierta» también la unión de amor entre ambos; él los tiene en cierto modo «ante» sí y es amado por ambos como tercero; de ese modo, está constituido por la relación de ambos hacia él y de él hacia ambos»³³. De esta forma, las tres personas divinas son relacionalidad pura, pues, la relación es el constitutivo esencial de cada persona. En las relaciones que se establecen entre las mismas subsiste la única esencia de Dios de un modo intransferiblemente diverso para cada una³⁴.

Respecto de la base económico-salvífica de la Trinidad³⁵ hay que decir que, en la historia de la salvación, el *Padre* aparece siempre como el fundamento primordial del

³⁰ Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., 350; J. A. Sayés, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Ediciones Palabra, Madrid 2000, 226; G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 257-258; Id., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, op. cit., 36; L. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, op. cit., 160.

³¹ G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 262. Cf. J. M. Rovira Bellosillo, *Tratado de Dios uno y trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 637.

³² Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 258-259; Id., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, op. cit., 35; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., 350; J. A. Sayés, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, op. cit., 230-231; L. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, op. cit., 160.

³³ G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 262.

³⁴ Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, op. cit., 350-351; L. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, op. cit., 141-161; J. A. Sayés, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, op. cit., 232, 234; G. Piana, «Solidaridad», en F. Compagnoni-G. Piana-S. Privitera (dirs.), *NueDicTeolMor.*, op.cit. 1732; Id., «Solidaridad», en L. Pacomio-V. Mancuso (dirs.), *DicTeolEncpl, Verbo Divino*, Estella (Navarra) 1995, 929.

³⁵ Cf. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 43-113; Id., *La Trinidad misterio de comunión*, op. cit., 159-160; G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 256-261; J. A. Sayés, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, op. cit., 59-113; J. M. Martínez de Ilarduía, *Perijóresis: Dios, comunión de personas, modelo de toda comunidad*, Editorial Frontera, Vitoria 2000, 25-42; B. Bobrinskoy, *El Misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa*, op. cit., 78-116.

amor, tanto para Jesucristo (cf. Jn 17,24), para el Espíritu (cf. Jn 15,26), como para los hombres (cf. Sant 1,17). El Padre además es el origen de las misiones de las otras dos personas divinas: el Hijo y el Espíritu han sido enviados por él al mundo para llevar a cabo su cometido salvífico. Por otra parte, el Padre aparece como la meta y fin de la creación, hacia el cual todo camina, y en quien el Reino llega a su plenitud (cf. 1 Cor 15,28)³⁶. Jesucristo proviene del Padre y se debe a él, ha sido enviado por él al mundo y obra por mandato suyo. Es la palabra del Padre, su «imagen» (Col 1,15) y manifestación en la historia (Jn 14,9), que va hasta el extremo de las posibilidades divinas (Mc 15,34) y así «libera» al Espíritu (Jn 19,30) y da gloria al Padre (Jn 7, 18). Jesús, como Hijo, se autodiferencia del Padre a quien reconoce como mayor que él (Jn 14,28) y de quien procede su mensaje (Jn 14,24). El Padre es el único bueno (Mc 10,18), el que determina el Reino y la historia (Mc 13,32 pp.; Mt 20,23 pp.), aquel a quien se somete la voluntad de Jesús (Mc 14,36). Y es precisamente en la diferencia y en la obediencia como Jesús se manifiesta como Hijo, porque él es Hijo de Dios Padre haciendo que Dios Padre reine. No es sólo que el ser Hijo de Jesús esté en completa dependencia del ser Padre de Dios, sino que ese ser Padre de Dios sólo se realiza a través de la perfecta obediencia y entrega del Hijo. El reinado del Hijo consiste en anunciar el reinado del Padre al que, por medio de su obediencia, le da plenitud³⁷. El *Espíritu* ya en el Antiguo Testamento, es el «éxtasis» de Dios, quien a través del cual impulsa también a la creación más allá de sus posibilidades naturales, llegando incluso a resucitar muertos para la vida (cf. Ez 37). En el Nuevo Testamento se vuelve a retomar esta idea: el Espíritu es quien «impulsa» desde el principio a Jesús para que lleve a cabo su misión, recibiendo al mismo tiempo de él (cf. Jn 16,14). Así se abre para los creyentes la totalidad del acontecimiento de Cristo, siendo «impulsados» por el Espíritu al seguimiento, a la misión, al servicio mutuo, al amor y hasta la resurrección. De esta forma, el Espíritu está siempre orientado hacia algo «mayor» y guía siempre más allá, hacia una comunión cada vez más amplia, reflejo y sacramento de la comunión primordial que es Dios³⁸.

Visto lo anterior podemos decir que, por su origen divino, Cristo es solidario de esta vida y comunión divina desde toda la eternidad y goza de todas la prerrogativas de la misma. En su encarnación y en su despliegue histórico lleva consigo esta «solidaridad divina» (cf. Col 2,9)³⁹, por lo que introduce una «novedad» en el mundo: por primera vez en la historia humana un hombre –que al mismo tiempo es Dios- participa de la solidaridad plena con Dios, la cual quiere hacerla extensible a toda la humanidad al solidarizarse con ella, para posibilitar así su salvación⁴⁰. El *problema* consiste en explicar

³⁶ Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 256-257; L. Ladaria., *La Trinidad misterio de comunión*, op. cit., 159.

³⁷ Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 258; L. Ladaria., *La Trinidad misterio de comunión*, op. cit., 160.

³⁸ Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 261; L. Ladaria., *La Trinidad misterio de comunión*, op. cit., 160.

³⁹ Cf. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, op. cit., 403; G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, op. cit., 382-383.

⁴⁰ Cf. A. Torres Queiruga, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Sal Terrae, Santander 21995, 177, 178; F. Pastor Ramos, «Por qué y cómo la muerte de Cristo nos ha

cómo realiza Cristo precisamente esto, hacer extensible a toda la humanidad su «solidaridad divina» y llevar de esta forma a cabo nuestra salvación. Para intentar iluminar este misterio vamos a utilizar la categoría que denominaremos la «solidaridad unitiva» de Cristo.

2. La «solidaridad unitiva» de Cristo

Como dijimos anteriormente, Cristo asume voluntariamente una solidaridad completa con los hombres, siendo solidario con nosotros en todo, excepto en el pecado, ya que en él no lo hay ni lo puede haber. Una solidaridad que le hace identificarse con los hombres totalmente y que incluso le llega a producir sufrimiento y desdicha, debido a que dicho pecado le afecta a su persona al asumirlo. Pero Cristo no ha venido solamente para solidarizarse con nosotros, compartiendo nuestro destino como un hombre entre los hombres. Esto es cierto y fundamental, pero por muy atrayente y conmovedor que sea este pensamiento, esta solidaridad podría no cambiar en nada nuestra situación. Este tipo de solidaridad –como dijimos- no nos salva, y se la podría acusar de no conseguir otra cosa sino la de hacer un desgraciado más en nuestra historia⁴¹. Sin embargo, la solidaridad de Cristo no es meramente ejemplar, su «solidaridad humana» está unida a su «solidaridad divina», por lo que es capaz de cambiar el sentido de la solidaridad universal humana del mal en bien, dándole un nuevo fundamento y liberándola. Es decir, Cristo participa y asume la solidaridad humana universal para comunicarnos el beneficio de la «solidaridad divina» que es por origen la suya y, de esta forma, posibilitar nuestra salvación y felicidad⁴²:

«Por la encarnación, el Verbo de Dios se hizo solidario de toda la humanidad y la hizo solidaria de su divinidad. Los argumentos soteriológicos de nuestra divinización se basan en esta doble solidaridad, que es la del único mediador, con los dos compañeros que hay que unir entre sí»⁴³.

Estos dos compañeros son Dios y la humanidad. A través de la encarnación, se efectúa en la persona de Cristo la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, por medio de la unión hipostática, y también, *en cierto modo*, –como veremos en el próximo apartado- la unión de Cristo con todo hombre. A esta unión de Cristo con todo hombre, en la que le comunica su «solidaridad divina» asumiendo a su vez la naturaleza y condición histórica humana a través de la encarnación y de su «solidaridad humana» la vamos a denominar «solidaridad unitiva» de Cristo. Esta categoría manifiesta, pues, la comunicación de la «solidaridad divina» al hombre a través de la unión e identificación de Cristo con todo hombre mientras asume a su vez su naturaleza y

salvado», *art. cit.*, 184; *Id.*, *Para mí, vivir es Cristo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2010, 146; L. Richard, *Le Mystère de la rédemption*, *op. cit.*, 239; Y. M.-J. Congar-M. Peuchmaurd (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, t. II, Taurus, Madrid 1970, 400.

⁴¹ Cf. M. Deneken, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine*, *op. cit.*, 322.

⁴² Cf. B. Sesbouë, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 395; F. Martínez Díez, *Creer en Jesucristo*, *op. cit.*, 460.

⁴³ B. Sesbouë, *Jesucristo, el único Mediador*, t. I, *op. cit.*, 394.

condición por medio de su encarnación y de su «solidaridad humana» con nosotros⁴⁴. Esta comunicación de la «solidaridad divina» a todo hombre se efectúa de una forma plena en la resurrección de Cristo, el cual hace partícipe de la misma a todos y cada uno de los hombres con los que está unido a través de la «solidaridad humana» que mantiene con ellos. Así, el hombre va a recibir el acceso a la «solidaridad divina» de Cristo, lo cual va a hacer posible su salvación. Es decir, por medio de la «solidaridad unitiva» es como Cristo va a llevar a cabo la salvación de la humanidad. Es importante hacer notar que *Cristo no nos sustituye* en esta acción sino que *se une con todos y cada uno de nosotros* al llevarla a término. No es «en lugar de nosotros» (reemplazándonos) sino «unido a nosotros» como lleva a cabo nuestra salvación. Queremos señalar, además, que esta categoría («solidaridad unitiva» de Cristo) tiene dos términos, ambos referidos a Cristo. El primero: «solidaridad», quiere hacer referencia a la solidaridad de Cristo con los hombres y con Dios, es decir, quiere indicar su «solidaridad humana» y su «solidaridad divina». Y el segundo: «unitiva», quiere hacer referencia a la doble unión de Cristo en la encarnación: en primer lugar, a la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en su persona por medio de la unión hipostática y, en segundo lugar, se refiere también a la unión de Cristo, en cierto modo, con todo hombre. Todo ello teniendo en cuenta el despliegue y la actualización de la acción salvífica de Cristo en su humanidad a lo largo de su vida, pasando por la muerte y llegando a la resurrección. De esta forma, esta categoría da una visión de conjunto sobre el modo en que Cristo lleva a cabo nuestra salvación, haciendo especial hincapié en la «mediación descendente» de la misma, aunque sin olvidar la «mediación ascendente». Se expresa con ella que Dios, en Cristo, desciende y se identifica con la condición humana, y el hombre, en Cristo, es elevado a la condición divina. Además tiene también en cuenta de una forma conjunta todos los tiempos que configuran la salvación de Cristo: la encarnación, la vida terrena, la muerte y la resurrección.

Para comprender mejor esta categoría, vamos a ver a continuación, en primer lugar, cómo es esta unión de Cristo con los hombres que se encuentra a la base de la «solidaridad unitiva» de Cristo y, en segundo lugar, cómo se efectúa la comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres.

⁴⁴ Cf. *Ibid*, 398; M. Deneken, *Le salut par la croix, en la théologie catholique contemporaine*, *op. cit.*, 71.

2.1. La unión de Cristo con todo hombre a la luz de *Gaudium et spes* 22,2⁴⁵

El concilio Vaticano II en el número 22,2 de la constitución *Gaudium et spes* presenta una frase donde se realiza una afirmación importante y sorprendente: «Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»⁴⁶. Hay que hacer notar que la frase pasa un tanto desapercibida en el conjunto del nº 22 de la constitución titulado: «Cristo, el Hombre nuevo», que dentro de un desarrollo claramente cristológico entremezcla motivos clásicos con otros de corte más existencial y antropológico⁴⁷. El párrafo 2 de este número 22 dice lo siguiente:

«El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En Él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado»⁴⁸.

Vemos que la frase aparece en un contexto eminentemente cristológico y está colocada en el centro del párrafo, el cual comienza evocando la doctrina de los concilios de Constantinopla II, Constantinopla III y Calcedonia sobre la unión de las dos naturalezas (humana y divina) en la única persona de Cristo⁴⁹, y termina aludiendo a la semejanza y solidaridad de Cristo con nosotros. Es decir, el concilio no se ha quedado sólo en el plano ontológico en el que se movieron los Padres de la Iglesia, sino que ha pasado también al plano existencial, de la vida concreta humana. Y justo en medio del párrafo se afirma la unión de Cristo con todo hombre. Con esta afirmación, el concilio quiere dar a entender el alcance universal de la unión del Hijo de Dios: «con todo hombre», es decir, con todos y cada uno de los hombres que existen, han existido y existirán. Su especificidad no radica en una unión genérica (con la naturaleza humana globalmente

⁴⁵ Se pueden ver numerosos comentarios a la constitución: J. Arana (et al.), *Estudios sobre la Constitución Gaudium et spes*, Mensajero, Bilbao 1967; G. Baraúna (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución Gaudium et spes del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid 1967; J. Mejía, «La Constitución Pastoral Gaudium et spes. Génesis. Elaboración. Crisis y Resultado», *RevTeol* 10-11 (1967) 9-27; A. Herrera Oria (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, BAC, Madrid 1968; Y. M.-J. Congar-M. Peuchmaurd (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et spes*, 3 vols., Taurus, Madrid 1970; L. Ladaria, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después* (1968-1987), Sígueme, Salamanca 1989, 705-714; R. González Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía: la historia de la Gaudium et spes*, BAC, Madrid 2000.

⁴⁶ Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 22, BAC, Madrid 1993, 337.

⁴⁷ Cf. J. Ruiz Escribano, «Soportes cristológicos en «Gaudium et spes»», *RevTeol* 19 (1971) 100-105.

⁴⁸ Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 22, op.cit., 336-340.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 336, nota 22.

considerada) sino en una unión personalizada (con cada hombre)⁵⁰; por tanto, contempla la posibilidad de una relación de Cristo con todos y cada uno de los hombres. Y ello, a pesar de la concreción geográfica y temporal que se da en la encarnación del Hijo. Frente a la limitación relacional que esto supone, la frase no deja lugar a dudas en cuanto a su intención y alcance: la unión de Cristo es «con todo hombre»⁵¹. Así pues, la unión de Cristo con nosotros -que posibilita nuestra salvación- se afirma en el nº 2 de la *Gaudium et spes* 22 de dos maneras diferentes. En primer lugar, de una forma ontológica o esencialista:

«Ante todo, Cristo asume toda la naturaleza humana para transfigurarla: es la línea «esencialista» de los Padres y los antiguos teólogos. La naturaleza humana es, en este caso, una totalidad definida, una especie de idea en la que participan todos los hombres; y si Cristo, su tipo normativo, la sume en sí mismo, «por ese mismo hecho» la naturaleza queda transfigurada en nosotros»⁵².

Y en segundo lugar, la presenta desde un punto de vista más existencial y concreto, cercano a cada persona:

«Pero el Concilio añade una segunda fórmula, que recoge el beneficio de numerosos análisis contemporáneos: Cristo no se une solamente a una naturaleza, sino «de alguna manera... a todo hombre» –por tanto, a cada persona humana, al mismo tiempo que a la totalidad concreta de los hombres-. Y esto implica una relación original y constitutiva de todas las personas humanas con el «Hombre Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres»⁵³.

Nos parece importante que el concilio haya presentado este punto de vista, mucho más existencial de la unión de Cristo con los hombres, que la teología posterior tiene la difícil misión de desarrollar progresivamente⁵⁴:

«La participación en esta plenitud de Cristo tiene su fundamento en el hecho de que el Hijo de Dios, asumiendo la humanidad concreta de Jesús, se ha unido misteriosamente a cada uno de nosotros. La dignidad que la persona divina del Hijo otorga a la humanidad asumida se nos comunica también a nosotros, porque a todos se ha unido al hacerse hombre y compartir nuestra condición. Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo. La teología deberá investigar todavía para desentrañar este misterio, para iluminar el sentido de esta unión del Hijo con toda la humanidad y con cada uno de nosotros, que, ciertamente no significa que

⁵⁰ Cf. L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo, Madrid 2007, 62, nota 29.

⁵¹ Cf. E. Aznar, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes* 22,2. *Lección inaugural del curso académico 1999-2000*, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, Zaragoza 1999, 5-6; L. Ladaria, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», *art. cit.*, 708-709.

⁵² J. Mouroux, «Situación y Significación del capítulo I: sobre la dignidad de la persona humana. II. Cristo, hombre nuevo (núm. 22)», en Y. M.-J. Congar-M. Peuchmaurd (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes*, vol. II., op. cit., 308.

⁵³ *Ibid.*, 308.

⁵⁴ Cf. *Ibid.* 308.

la humanidad de cada uno de nosotros sea personalizada por el Verbo»⁵⁵.

El concilio para expresar esta unión de Cristo «con todo hombre» emplea la partícula *quodammodo* (en cierto modo). Con ello no quiere decir que sea ésta una unión de segunda clase respecto de la acontecida en la unión hipostática –por otra parte, única e irrepetible- sino tan sólo distinta de aquella:

« «En cierto modo» es una expresión pretendidamente vaga que tiende a asegurar la irrepetibilidad de la encarnación y de la unión hipostática, acaecidas sólo una vez y para siempre. Salvado el hecho único de la encarnación del Hijo, no hay razón ninguna para interpretar la expresión en un sentido minimalista»⁵⁶.

De hecho, el texto establece en la frase anterior, una distinción clara entre la naturaleza humana asumida por Cristo y el efecto que esta acción tiene en la nuestra: «En El la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime». Las partículas *eo ipse etiam in nobis* (por eso mismo, también en nosotros) quieren hacer una distinción entre la ascensión de la naturaleza humana singular, efecto inmediato de la unión hipostática, y la ascensión de la naturaleza humana en todos y cada uno de los hombres, ciertamente efecto de la unión hipostática, pero de ningún modo idéntica y equiparable a la misma⁵⁷. Así pues, existe una unión real entre Cristo y todos y cada uno de los hombres por el hecho mismo de la encarnación:

«La elevación de la naturaleza humana tiene lugar por tanto no solamente en Cristo, que la ha asumido en su misma persona (unión según la hipóstasis), sino también en todos nosotros. La razón es la unión misteriosa, pero no por ello menos real, de Cristo con todo hombre por el hecho mismo de la encarnación»⁵⁸.

Esta unión constituye como el presupuesto de nuestra participación en la «solidaridad divina» de Cristo, que nos introduce en la comunión trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y que va a posibilitar nuestra salvación. El concilio recoge esta doctrina frecuente en los Padres de la Iglesia⁵⁹ de una forma más existencial y personal:

«El Vaticano II recoge, en términos más personales, lo que ha sido una doctrina muy frecuente de los Padres de la Iglesia, que han enseñado repetidamente que Cristo, al encarnarse, se ha unido a toda la naturaleza humana. Esta unión constituye el presupuesto de nuestra participación en la vida de Cristo glorioso, elevados con él y en él a la vida divina»⁶⁰.

⁵⁵ L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, op. cit., 62.

⁵⁶ *Ibid.*, 103. Cf. *Ibid.*, 29-30.

⁵⁷ Cf. E. Aznar, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre*. *Gaudium et spes* 22,2, op. cit., 39-40.

⁵⁸ L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, op. cit., 125.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 103.

⁶⁰ L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, op. cit., 125; Cf. Id., «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», art. cit., 708-709.

Recapitulando lo visto hasta ahora, podemos decir lo siguiente. A la hora de interpretar «la unión de Cristo con todo hombre» en *Gaudium et spes* 22,2, hay que hacer notar que hay apuntadas en el texto como tres líneas que se complementan entre sí: la ontológica o esencialista, la existencial y la solidarista.

a) La unión en términos de esencia.

La frase objeto de nuestro estudio se sitúa en el contexto de las grandes afirmaciones cristológicas respecto de la asunción de la naturaleza humana por parte del Logos. Observamos que, en la frase anterior, se remite a las enseñanzas de los grandes concilios de Constantinopla (II y III) y de Calcedonia como ya indicamos. La partícula enim (pues), que introduce nuestra frase, indica la conexión existente entre las dos afirmaciones que no pueden existir la una sin la otra. En la primera, se pone en relación la encarnación del Logos con la elevación de la naturaleza humana en nosotros a una dignidad sin igual. Aquí se debe evitar entender la doctrina subyacente en un sentido físico para no caer en dos simplificaciones erróneas: en primer lugar, la cristológica, que llevaría a afirmar la absorción de la naturaleza humana por parte del Logos y, en segundo lugar, la soteriológica, que reduciría todo el misterio de la salvación a la sola encarnación. Frente a la primera, el texto nos recuerda: «En El la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida» (GS 22,2). Frente a la segunda, un poco más adelante, se afirma que la vida, la reconciliación y la liberación del pecado nos vienen por su sangre derramada: «Cordero inocente, por su sangre derramada, mereció para nosotros la vida, y en El Dios nos reconcilió consigo y entre nosotros y nos arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado» (GS 22,3). Una vez efectuadas estas precisiones, se puede interpretar la unión de Cristo con la humanidad en términos de esencia. Desde esta perspectiva, el Logos se encuentra indisolublemente unido al hombre al haber asumido la naturaleza humana. Por una parte, la encarnación le pone en relación permanente, esencial y ontológica con todo hombre que viene a este mundo. Por otra, todo hombre se encuentra en relación permanente, esencial y ontológica con Cristo por el simple hecho de ser hombre, incluso aunque no se dé en él una aceptación voluntaria ni tenga consciencia de ello. A través de esta unión se opera una transformación en la naturaleza humana que es elevada a un dignidad sublime⁶¹.

b) La unión en términos existenciales

El concilio va a actualizar esta doctrina tradicional mediante el recurso a una comprensión de Cristo más existencial. Y es que el hombre actual no se comprende a sí mismo sólo como una naturaleza; además, por lo general, los planteamientos metafísicos no le interesan demasiado⁶². Por ello, la importancia de Cristo para el hombre moderno habrá que fundamentarla también en sus aspectos más existenciales, como son la concreción de su vida humana y sus realidades más cotidianas. De ahí que nuestra frase –que como vimos iba precedida de una afirmación sobre la asunción de la naturaleza humana por parte de Cristo– tiene su continuación con otra que presenta un sentido marcadamente existencial: «Trabajó con manos de hombre, pensó con

⁶¹ Cf. E. Aznar, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes* 22,2, op. cit., 42-43; Id., *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962*, op. cit., 566-567.

⁶² Cf. G. Müller, «Soteriología», en W. Beinert (dir.), *DicTeolDog*, op.cit., 667.

inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22,2)⁶³. Desde esta perspectiva, la unión de Cristo con todo hombre, habrá de ser entendida como la identificación de Cristo, a través de su «solidaridad humana», con el hombre concreto que vive en medio del mundo y que experimenta las grandezas y miserias de su condición humana en la historia. De tal suerte que, la expresión que sigue a continuación en el texto: «se hizo verdaderamente uno de nosotros» (GS 22,2)⁶⁴, pretende expresar esta solidaridad e identificación de Cristo con el hombre y con toda su realidad existencial y concreta. Así, desde esta interpretación, la elevación de toda la realidad humana a una dignidad sublime, es consecuencia del valor que le da el mismo Cristo al solidarizarse con el hombre y compartir con él sus mismas experiencias básicas. De esta forma, la realidad humana, en su dimensión mundana, social e histórica, queda definitivamente elevada en su dignidad por la implicación personal del Logos en ella⁶⁵.

c) La unión en términos de «solidaridad unitiva»

La tercera línea de interpretación habla desde la solidaridad humana universal y desde la doble solidaridad «humano-divina» de Cristo y su unión personal con cada hombre. Y lo hace así para tratar de comprender la relación de Cristo con todo hombre en términos constitutivos, pero no esencialistas. Presenta ventajas frente a las dos interpretaciones anteriores (la unión en términos de esencia y en términos existenciales). Y ello por varias razones. Por una parte, hablar de una unión de naturaleza dice bastante poco al creyente actual, más histórico y existencial que metafísico, sin contar con los problemas filosóficos y teológicos que plantea. Entre ellos, cabe destacar el poco espacio que deja a la responsabilidad y libertad humanas, al hacer de la salvación una cuestión más de esencias que de relaciones interpersonales. Por otra parte, hablar de una simple unión existencial de Cristo resulta bastante incompleto. Por mucho que le atraiga al hombre esta identificación de Cristo con la realidad humana y el contemplar las dimensiones que más le identifican con el Cristo humano, resulta de todo punto insuficiente para explicar el trasfondo de las afirmaciones que aparecen en el mismo párrafo, tales como: «restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina» y «también en nosotros ha sido elevada (la naturaleza humana) a una dignidad sublime». Así, la interpretación solidarista, frente a los inconvenientes que plantea la comprensión esencialista, aporta una dimensión histórica basada en la libertad y la responsabilidad y, frente a los inconvenientes que suscita una interpretación puramente existencialista, presenta una estructura humana de solidaridad universal y real interdependencia, esencial para la configuración del ser y destino de cada hombre, en la cual Cristo, a través de su encarnación y de su «solidaridad humana» con nosotros, nos va a comunicar su «solidaridad divina» por medio de su unión con todo hombre. Es lo que hemos denominado anteriormente la «solidaridad unitiva» de Cristo. Esta interpretación no es gratuita, ya que el mismo concilio en el Decreto *Apostolicam actuositatem* nº 8, da

⁶³ Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* nº 32, *op. cit.*, 357, titulado «El Verbo encarnado y la solidaridad humana».

⁶⁴ La frase puntualiza a continuación: «en todo semejante a nosotros excepto en el pecado».

⁶⁵ Cf. E. Aznar, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et spes 22,2, op. cit.*, 43-44; Id., *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962, op. cit.*, 567-569.

pie para este tipo de lectura cuando afirma:

«El mismo, asumiendo la naturaleza humana, unió consigo a todo el género humano mediante cierta solidaridad sobrenatural, hasta constituir como una familia»⁶⁶.

Desde esta perspectiva, la unión de Cristo con todo hombre permite transformar y elevar la solidaridad humana universal por medio de la comunicación de un principio personal de solidaridad divina o sobrenatural, es decir, a través de la comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo. Se puede decir que el carácter de la unión es de tipo relacional, no físico ni metafísico; pero, teniendo en cuenta, por una parte, la gran importancia que tiene la dimensión relacional para la configuración y el desarrollo del ser humano y, por otra, el principio sobrenatural introducido a través de la comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo, se puede hablar de una *relación esencial* de Cristo con todo hombre⁶⁷.

Como dijimos, las tres interpretaciones de «la unión de Cristo» son complementarias, aunque pensamos que, la tercera, es la que mejor explica la frase objeto de nuestro estudio, haciéndola más comprensible en nuestros días.

Para finalizar este apartado, podemos decir -teniendo en cuenta lo anterior- que la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo puede apoyarse en el concepto de «la unión de Cristo con todo hombre», tal como lo apunta el concilio Vaticano II en *Gaudium et spes* 22,2 y como lo hemos expuesto aquí, para intentar iluminar el misterio de la salvación.

2.2. La comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres

Tenemos que aclarar que la plena comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres no se da en el momento de la encarnación. Es verdad que la «unión de Cristo con todo hombre» en la encarnación es el presupuesto esencial para que la misma se lleve a cabo, pero no es menos cierto que para que la «solidaridad divina» sea plenamente comunicable a todos los hombres es necesario que se actualice primero la salvación en la humanidad de Cristo:

« (...) la humanidad de Jesucristo... es singularmente *salvadora*. A nosotros nos alcanza la salvación gracias a la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, gracias, de un modo particular, a su preciosísima sangre, por emplear una expresión tradicional de la devoción. Luego la salvación no es independiente ni mucho menos de su humanidad... Así, tanto la soteriología que subraya la divinización y el intercambio admirable, como la que acentúa la redención por la sangre de Cristo incorporan la centralidad de la humanidad de Cristo. No hay salvación fuera de la mediación de la humanidad de Cristo»⁶⁸.

Es necesario, pues, que la humanidad de Cristo recorra el camino de la salvación,

⁶⁶ Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II, *Decreto sobre el apostolado de los laicos* nº 8, *op. cit.*, 747.

⁶⁷ Cf. E. Aznar, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre*. *Gaudium et spes* 22,2, *op. cit.*, 44-45; *Id.*, *Sustitución y Solidaridad en la Soteriología Francesa de 1870 a 1962*, *op. cit.*, 569-571.

⁶⁸ G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-U. P. Comillas, Madrid 2008, 396-397.

de la perfecta amistad y comunión con Dios en la historia para abrirnos a nosotros esa posibilidad. La salvación y la comunicación de la «solidaridad divina», que se encontraban como en germen en la encarnación de Cristo, tuvieron que actualizarse en su humanidad a través del caminar histórico de Cristo en obediencia al Padre y en solidaridad con los hombres a lo largo de su vida terrena, atravesando esta humanidad la muerte y llegando a la resurrección. De esta forma, Jesús es capacitado para comunicar a los hombres la perfección que posee:

«La salvación significa para Jesús adquirir en su humanidad, a lo largo de todo el curso de su vida mortal y especialmente en la resurrección, aquello que en un sentido verdadero, y no solamente figurado, dará a los hombres. Cristo, en su obediencia al Padre hasta la muerte, ha impreso en su humanidad las disposiciones filiales que le corresponden y le son propias como Hijo de Dios. Como consecuencia de ello, en su resurrección recibirá también en su humanidad, en concreto en su carne, las propiedades divinas de la incorruptibilidad y la inmortalidad. Así podrá hacer partícipes de ellas a sus hermanos. Todo ello será posible solamente en el respeto de los tiempos y ritmos de la humanidad, que no permiten que las cosas se hagan de una vez para siempre. Cristo puede ser el Salvador porque en su humanidad ha experimentado y ha recibido la salvación de Dios, en una palabra, ha sido salvado»⁶⁹.

Así, se puede decir que la humanidad de Cristo es «salvada», resucitada y glorificada por Dios y, por ello, Cristo desde su «solidaridad humana» con nosotros y por la actualización en su vida, muerte y resurrección de lo que ya se encontraba en germen en la encarnación, puede comunicarnos la «solidaridad divina» que tiene desde siempre con la Trinidad, llevándose así a cabo nuestra salvación y divinización:

«No se entiende la salvación que Cristo nos trae sino como participación en la perfección que Cristo mismo adquiere en su humanidad al ser resucitado y glorificado por Dios Padre. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se destina a todos los hombres. La salvación de Cristo y la nuestra es una y la misma. En la glorificación de su humanidad se cumple la salvación en él y en nosotros. La salvación que pide y que en él se realiza es la glorificación y divinización de la humanidad»⁷⁰.

Cuando la tradición habla de la «salvación» de Jesús, lo hace siempre con las debidas distinciones, recalando que afecta sólo a su humanidad que, al asumir nuestra condición débil, necesita ser «salvada», resucitada y glorificada para poder hacernos partícipes de la «solidaridad divina» que tiene con la Trinidad y comunicarnos así la salvación, gracias a la unión que mantiene con nosotros:

«El crecimiento y el desarrollo en Cristo, su unción, su exaltación y su glorificación, no afectan a su naturaleza divina, sino solamente a su humanidad, aunque esto no

⁶⁹ L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, op. cit., 97.

⁷⁰ *Ibid.*, 165-166, 98. Cf. F. Pastor Ramos, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, op. cit., 112, 77; A. Torres Queiruga, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, op. cit., 178.

significa que no le afecten «personalmente», en cuanto Hijo de Dios encarnado. Pero en ésta se contempla incluida toda la Iglesia, de la que Cristo es cabeza, que abarca en potencia la universalidad del género humano... Por ello la tradición ha hablado, aunque haciendo las debidas distinciones, de la salvación de Jesús. Una salvación que es la nuestra. La salvación que Jesús experimenta y recibe en su humanidad es la que le corresponde como cabeza del cuerpo y la que en última instancia está destinada a los hombres sus hermanos»⁷¹.

Es preciso decir que, en Jesús, la «salvación» excluye la liberación del pecado, porque en él no hay pecado ni puede haberlo, aunque al solidarizarse con nosotros asume en él todas las consecuencias de nuestra condición humana, incluso las del pecado. De esta forma, porque Cristo ha conseguido esta salvación en su humanidad, nos la puede comunicar a nosotros:

«No parece exagerado pensar que el conocido axioma «quod non est assumptum non est sanatum» recibe la plenitud de sentido si pensamos que en primer lugar ha sido «salvado» Jesús mismo en su humanidad, la que él ha asumido en su integridad (cuerpo y alma), y por ello ha podido ser salvado todo el género humano, su salvación ha pasado a todos los hombres. Es evidente que, en el caso de Jesús, la «salvación» excluye la liberación del pecado que no ha cometido ni ha podido cometer, pero que por otra parte ha cargado sobre sus espaldas... La humanidad vivificada del Señor, que ha recibido la salvación del Padre, es principio de vivificación de los hombres. No hay salvación del hombre más que en la participación en esta salvación de Cristo»⁷².

Y la salvación obtenida por Jesús se ofrece a todos los hombres, en virtud de la unión que tiene con todos y cada uno de ellos. Nadie se queda fuera de la posibilidad de esta salvación:

«Además, dicha salvación es la que se ofrece a todos, no hay salvación de primera o de segunda categoría, según sea la adscripción a Cristo refleja o implícita. Esta es la misma salvación del designio original de Dios, desde la creación, porque incluye la filiación, la divinización, compartir la vida del Hijo, configurarnos plenamente con la imagen según la cual inicialmente hemos sido creados»⁷³.

Así pues, es importante tener en cuenta el dinamismo encarnatorio de la humanidad de Cristo para explicitar la comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres. Por ello, la relevancia del singular camino histórico de Jesús, en su hacerse Hijo, obliga a tomar en todo su peso y densidad cristológica el recorrido humano de Jesús. La cristología no puede prescindir de la historia en la que se despliega la filiación divina del Hijo a través de una historia humana concreta, la del Santo de Dios (Mc 1,24). Porque, como dijimos, lo que se encontraba en germen en la encarnación se va actualizando en el despliegue de la filiación del Hijo en una historia concreta; un despliegue que pasando por la vida y la muerte no termina en ella sino que llega hasta la resurrección.

⁷¹ L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, op. cit., 101.

⁷² *Ibid.*, 101-102.

⁷³ G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, op. cit., 397.

Es a partir de la misma, como la «solidaridad divina» de Cristo se comunica plenamente a todos los hombres por medio de la unión y de la «solidaridad humana» que Cristo mantiene con ellos. Esto es lo que hemos denominado en su momento la «solidaridad unitiva» de Cristo. Ahora se entiende mejor el concepto, una vez explicadas con mayor profundidad «la unión de Cristo con todo hombre» y la comunicación de la «solidaridad divina» a los hombres, teniendo en cuenta el dinamismo encarnatorio y el despliegue histórico de la humanidad de Cristo, humanidad que se perfecciona en su devenir histórico hasta llegar a la resurrección. Podemos decir así que esta humanidad gloriosa de Cristo es la fuente de nuestra salvación⁷⁴:

«Su cuerpo resucitado es el ámbito de nuestra vida eterna, que es la participación en la salvación que él, Dios y hombre, ha obtenido en su humanidad para todos nosotros. Sin ganancia ninguna para su persona divina que desde siempre vive en plenitud del intercambio de amor con el Padre y el Espíritu Santo, pero que ha asumido como propia la naturaleza humana y ya no vive sin ella la comunión con las otras personas de la Trinidad. A este intercambio somos incorporados los hombres, en virtud de la encarnación, de la muerte y de la resurrección del Hijo de Dios»⁷⁵.

Este intercambio de amor de Cristo con el Padre y el Espíritu Santo es la «solidaridad divina» que posee con ellos desde siempre y que ahora ha obtenido en su humanidad plenamente para todos los hombres. «Porque en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9). De esta forma, puede ofrecerla a todos sin excepción, posibilitando así nuestra salvación. Cristo, unido a todo hombre y a toda la humanidad, quiere hacernos a todos partícipes de la vida y de la plenitud que no ha querido tener sin nosotros, esta vida que él ha recibido del Padre⁷⁶. Y en esta acción salvífica de Cristo tiene un papel preponderante el Espíritu Santo. Así como se acostumbró a habitar de forma permanente entre los hombres en la humanidad de Cristo, después de su resurrección es Él quien va a llevar a cabo en cada hombre lo que ha hecho en Jesús: posibilitar la salvación de cada uno por la plena comunicación de la «solidaridad divina» de Cristo:

«En la humanidad de Jesús el Espíritu se acostumbra a habitar entre los hombres... El Espíritu que se ha habituado en Cristo a habitar en la humanidad de Cristo, puede también hacer nuestra humanidad connatural con Dios. Después de la glorificación de Cristo este Espíritu podrá ser dado a todos los hombres como Espíritu de Cristo y hará en nosotros lo que ha hecho en él. El Espíritu Santo es el vínculo entre la «salvación» de Jesús y la nuestra»⁷⁷.

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, podemos decir que la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo conjuga estos *cinco elementos*:

1º.- la «solidaridad humana» de Cristo

2º.- la «solidaridad divina» de Cristo

⁷⁴ Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, op. cit., 398.

⁷⁵ L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, op. cit., 115.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 118.

⁷⁷ *Ibid.*, 108-109.

3º.- la unión de Cristo en la encarnación con la naturaleza humana que queda unida a la naturaleza divina mediante la unión hipostática

4º.- la unión de Cristo en la encarnación, en cierto modo, con todo hombre

5º.- el despliegue y la actualización de la «solidaridad divina» de Cristo en su humanidad en vistas de su comunicación plena a todos los hombres.

Así, por medio de la «solidaridad unitiva», Cristo lleva a cabo nuestra salvación. De esta manera, Dios nos cosalvó, nos coresucitó y nos cosentó en los cielos con Cristo Jesús, en virtud de la íntima unión que él tiene con todos y cada uno de nosotros. Así lo expresa Ef 2, 4-6: «*Pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo –por gracia habéis sido salvados- y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús*»⁷⁸.

3. Un apunte final.

Nuestra intención era dar una visión de conjunto sobre el modo en que Cristo lleva a cabo nuestra salvación, haciendo especial hincapié en la «mediación descendente» de la misma, aunque sin olvidar la «mediación ascendente», teniendo en cuenta además todos los tiempos que configuran esta salvación de Cristo, es decir, la encarnación, la vida terrena, la muerte y la resurrección. Pensamos que con la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo hemos logrado en buena medida el fin propuesto. Con ello no hemos pretendido otra cosa que la de acercar el misterio de la redención y de la salvación a los creyentes de nuestro tiempo, utilizando las categorías de nuestra época y cultura. Otros antes que nosotros, con los que no nos podemos tan siquiera comparar dada su grandeza teológica e intelectual, intentaron la inculturación de la soteriología y de la teología en su tiempo⁷⁹; pero lo que fue válido e innovador en su época no lo es ya necesariamente en la nuestra. De la misma manera, nuestro intento, que puede parecer hoy, en cierto modo, innovador y comprensible para nuestro tiempo y cultura, con el transcurrir de la historia dejará de ser tan iluminador como lo puede ser ahora, pues, se plantearán nuevas interpretaciones del misterio de la redención y de la salvación. Ello es así y hay que aceptarlo como un hecho normal en la progresiva comprensión de la revelación de Dios, alegrándose de que el Espíritu Santo siga iluminado el misterio salvador de Cristo en cada generación hasta llegar a la consumación de la historia, donde ya todos salvados en Cristo gocemos de la dicha y bienaventuranza eternas.

Nuestro trabajo ha consistido tan sólo en indicar el camino que se abre con esta nueva categoría mostrando sus posibilidades para iluminar la acción salvífica de Cris-

⁷⁸ Cf. J. A. Grassi, *Carta a los Efesios*, en R. E. Brown-J. A. Fitzmayer-R. E. Murphy (dirs.), *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, t. IV, Cristiandad, Madrid 1972, 233; J. A. Fitzmayer, *Teología de san Pablo*, en R. E. Brown-J. A. Fitzmayer-R. E. Murphy (dirs.), *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, t. V, Cristiandad, Madrid 1972, 820-821, indica los distintos sentidos de la preposición *syn-* en la teología de Pablo; F. Pastor Ramos, *Corpus paulino II: Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito*, DDB, Bilbao, 2005, 31, se refiere al paso de los hombres de la muerte a la vida por la unión de Cristo con ellos; Id., *Para mí, vivir es Cristo*, op. cit., 419-420; H. Schlier, *La carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991, 144-145, estudia estos versículos desde un punto de vista más exegético.

⁷⁹ Cf. M. Deneken, *Le salut par la croix en la théologie catholique contemporaine*, op. cit., 53.

to. Pero el tema se encuentra tan sólo comenzado. Esperamos y deseamos que otros investigadores, si lo tienen a bien y a partir de este inicio, desarrollen en los diferentes campos de la teología todas las potencialidades que se encuentran en la categoría de la «solidaridad unitiva» de Cristo.

SENTIDO TEOLÓGICO DE LA COMPASIÓN

Martín Gelabert Ballester, O.P.

Facultad de Teología
Valencia

Comenzamos, ya desde el mismo título, precisando que aquí nos proponemos tratar de la compasión en «sentido teológico». Es un modo de dejar claro que la compasión tiene muchos sentidos. Y que si, desde la reflexión teológica, podemos encontrar un sentido a la compasión, es porque también en este caso se realiza el axioma tomista que dice que la gracia presupone la naturaleza.

1.- La compasión, dato antropológico

En efecto, la compasión parece una actitud consustancial a la naturaleza humana que la Revelación judeo-cristiana posteriormente ratificará y profundizará, ofreciendo nuevas perspectivas provenientes del hecho de que Dios mismo es compasivo. Pero no corramos demasiado en nuestra reflexión y volvamos a la naturaleza humana en cuanto tal. Conservo una noticia de prensa que informa que un equipo de arqueólogos (Penny Spikins, Andy Needham y Holly Rutherford, Universidad de York) encontraron evidencias arqueológicas sobre como las emociones comenzaron a surgir en nuestros ancestros hace seis millones de años y como progresaron hasta llegar a los neandertales y a nuestros abuelos los *homo sapiens*¹.

No me interesa remontarme tan arriba. Me quedo con algunos datos más recientes y seguros, que provienen del tiempo de los neandertales. Uno, el hecho de los enterramientos. Allí donde hay trazas de seres humanos, allí aparecen claramente huellas de que se guarda a los muertos. La tumba es exclusivamente humana. No hay duda de que el ser humano, desde su más remota existencia, trata a los muertos de forma diferente a como lo hacen los otros animales. Algunos antropólogos deducen

¹ Según estos arqueólogos todo comenzó hace seis millones de años cuando el ancestro común de los humanos y los chimpancés experimentó el primer despertar de la empatía por los demás y la motivación de ayudarlos, quizás empezando con actos fáciles como por ejemplo mover una rama para permitirles pasar. En una segunda etapa, hace 1,8 millones de años, se observa que la compasión en el *Homo erectus* comienza a ser regulada como una emoción integrada en el pensamiento racional. El cuidado de las personas enfermas supuso una amplia inversión de esfuerzos en aras de la compasión, mientras que el surgimiento de un tratamiento especial a las personas muertas respondió a la incipiente tristeza por la pérdida de un ser querido, y el deseo de otros de contribuir a aliviar la pena de los más allegados al difunto.

de ahí conclusiones religiosas. Para lo que ahora importa no hace falta recurrir a esta deducción. El entierro es, al menos, un signo del respeto con el que el ser humano trata a los muertos, y el guardar al muerto es un signo de tristeza por el ser que nos ha dejado y del que se quiere guardar alguna cosa, al menos el recuerdo de donde está su cuerpo.

Otro dato que quiero recordar como signo de que la compasión está enraizada en lo más propio de lo humano es el hecho de que hace ya 500.000 años el homo heidelbergensis y los neandertales desarrollaron compromisos en pro del bienestar de los demás. Existen evidencias arqueológicas de la atención a individuos heridos, enfermos, discapacitados o ancianos durante largo tiempo. Se han descubierto restos de un homínido de más de 45 años (pura senectud entonces), con fuertes dolencias en la espalda, que no hubiera podido sobrevivir sin la ayuda de otros. Y también de niños con anomalías congénitas en el cerebro, que no hubieran sobrevivido sin la ayuda de sus congéneres.

Hablemos de la actualidad. En cierto sentido todos somos seres carentes, necesitados de ayuda. Por otra parte nos cuesta ver el sufrimiento de los demás. Mancio², pensador confuciano del siglo IV-III antes de Cristo, señaló que los seres humanos poseemos un corazón, una mente que no soporta ver el sufrimiento de los demás. Del poeta anglo-estadounidense del siglo XX, Tomas Stearns Eliot (1888-1965) se cita esta frase memorable: «la humanidad no soporta demasiada realidad». Y es que, cuando contemplamos a un deficiente mental, a un minusválido, o el rostro desfigurado de una persona por un accidente de tráfico, estamos contemplando nuestra propia posibilidad. Se trata de estados de dependencia que me podrían haber tocado a mí. Por eso, la situación del necesitado nos da pena y suscita nuestra compasión, porque consciente o inconscientemente vemos allí nuestra propia posibilidad³.

Miguel de Unamuno dice que la compasión que sentimos por los demás y hasta por nosotros mismos no es sino la otra cara del amor: «el hombre ansia ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido». El amor maternal, pregunta Unamuno, «¿qué es sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerte que necesita de la leche y del regazo de la madre?». Y continúa diciendo: «Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparenialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron». La compasión, añade este autor, es lo que nos diferencia de los animales: «La compasión es la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece, y compadece más cuanto más ama»⁴.

² *Sobre la naturaleza humana, libro 2º, primera parte, cap. 6*: «toda la gente tiene el corazón de no soportar el sufrimiento de los demás».

³ En esta línea, Tomás de Aquino, citando a Aristóteles, decía que, viendo el dolor de los demás «los hombres se compadecen de sus semejantes y allegados, por pensar que también ellos pueden padecer esos males» (*Suma de Teología* II-II,30,2).

⁴ *Obras completas*, Escélicer, Madrid, 1966, t. VII, 190.

2.- El egoísmo, otro dato antropológico

Y, sin embargo, la experiencia nos dice que el buen salvaje, el paraíso perdido, la isla de la Utopía, no existen. Si la compasión parece constitutiva de lo humano, no es menos cierto que el egoísmo parece estar en el origen de todos los males de la humanidad. La compasión coexiste con otro elemento que es causa de mucho sufrimiento.

Contraponiendo el realismo a la ilusión de los buenos sentimientos, escribía Alain Finkielkraut: «Los hombres no se aman los unos a los otros, ninguna inclinación natural los une entre sí. ¿Quién cree todavía en la realidad de los sentimientos puros? ¿Quién no ve en ellos una farsa, una pantalla de hipocresía al amparo de la cual, cada uno, si no da necesariamente rienda suelta a sus peores inclinaciones, busca siempre su propia ventaja y sólo se deja guiar por las prescripciones de la preocupación por sí mismo? 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. Esta conmovedora exhortación no impide que en todas partes reine el apetito de posesión y el deseo de sobresalir»⁵. En el fondo, nada es más molesto que el prójimo, porque, de un modo u otro, impide que yo sea el centro de todo.

Cuando utilizamos el término «egoísmo» es posible pensar en distintos modos de amarse uno mismo. Hay un amor a sí mismo que es sano, natural y hasta cristiano. El precepto bíblico «amarás a tu prójimo como a ti mismo», implica que hay un modo de amarse uno mismo que es condición insoslayable para amar al otro. Uno se ama de verdad a sí mismo cuando se desea lo bueno. Desde el punto de vista creyente, lo bueno, lo mejor que le puede suceder a mi vida, es encontrarme con Dios, suma felicidad para el ser humano. Sin ninguna referencia religiosa, Fernando Savater habla de un amor propio entendido como la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene. Este amor propio, según Savater, no es un individualismo insolidario, primario y salvaje, cortado de todo interés y de toda acción social, sino un individualismo que para ser tal, necesita de los otros, de la sociedad. ¿Quién negará la valía de este planteamiento? Pero ¿se puede llamar a esto egoísmo o amor propio? Evidentemente, todo es cuestión de palabras⁶.

Sin embargo hay otro egoísmo que todo lo centra en uno mismo, por encima y a veces en contra de todo lo demás, reduciendo a los demás a mera posesión o instrumento. Este egoísmo se opone frontalmente al amor. Digo que el egoísmo es lo opuesto del amor más que del odio, aunque cuando el egoísmo se encuentra con otro termina por odiarle, porque cuando uno sólo se ama a sí mismo, los demás estorban. Para odiar y para amar se necesitan, al menos, dos. Por eso, lo realmente contrario al amor es el egoísmo. Para amarse uno mismo se basta uno mismo. Los demás molestan, sobre todo cuando pretenden ser iguales a mí, cuando se les considera «otro yo», con los mismos derechos y necesidades que yo, porque el egoísta lo que desea es someterlos a sus caprichos e intereses. El egoísta sólo piensa en sí mismo. Por eso, ignora a los otros. Para el egoísta no hay otros, solo cuenta el propio yo. Los otros son instrumentos útiles o inútiles en función del provecho que saco de ellos.

⁵ *La sabiduría del amor*, Gedisa, Barcelona, 1999, 103.

⁶ Cf. Juan José Garrido, *Evangelio y cultura. Ensayos teológico-filosóficos*, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer», Valencia, 2011, 152-159.

Recordemos la parábola del samaritano misericordioso. Los clérigos que pasan de largo, sin atender al herido, no le odiaban, no tenían motivo para ello, ni siquiera le conocían. Lo que les impidió amarle fue el egoísmo, el pensar en sus cosas, el no tener tiempo para el otro. El samaritano, por el contrario, deja de pensar en sí mismo, en sus planes, su trabajo, sus ocupaciones. De pronto parece que no tiene otra cosa que hacer que atender al herido. Para el egoísta no se trata de lo poco importante que es el otro, sino de lo muy importante que es él. Ese es precisamente el problema del hombre moderno, individualista y solitario: se resiste a que nadie le diga lo que tiene que hacer, sólo quiere escucharse a sí mismo; no mira a los otros, sólo se mira a sí mismo, así descubre lo mucho que vale. Sólo importa él, por encima de todo lo demás y a costa de todo lo demás.

Este el gran pecado original y el origen de todo pecado: creer que yo soy dios, dueño absoluto de mi vida y dueño de la vida de los demás; no querer que nadie ponga límites a mi vida. Según el relato del Génesis, el tentador se dirigió a la primera pareja humana con unas palabras encantadoras: «seréis como dioses» (Gén 3,5). Y el ser humano entendió que ser como Dios es ser único, no aceptar nada fuera de mí, considerarme dueño absoluto de mi mismo y de todo lo demás. Cristo desenmascara este modo de ser como Dios, desenmascara nuestros egoísmos, nos invita a desprendernos de nosotros mismos, pero no para perdernos, sino para encontrarnos en el verdadero amor, hecho de acogida y respeto, un amor que encuentra sitio para los demás, y de este modo ser como dioses, pero como el Dios verdadero, ese que en sí mismo es relación de personas, comunión de amor, ese que por amor se desprende de su categoría, se humilla a sí mismo haciéndose hombre para hacerse semejante al amado.

El mal original, lo que está en el origen de todo pecado es el egoísmo, que supone una falsa idea de Dios. De ahí la necesidad de recuperar la buena idea de Dios, la idea del Dios revelado por Jesús, para de esta forma orientar la vida humana de acuerdo con su auténtica verdad. Convendrá, pues, si queremos proseguir nuestro discurso en línea ya eminentemente teológica y creyente, acudir a las fuentes de la revelación y confirmar nuestra intuición antropológica de que la compasión es la esencia del amor, para decirlo con palabras de Miguel de Unamuno.

3.- La compasión característica divina

Según el Antiguo Testamento y, en cierto modo, también según el Nuevo Testamento, la compasión es una de las dos características que definen a Dios. Lo más propio de Dios es «la misericordia y la fidelidad» (Ex 34,6). Así, pues, la compasión entra en la definición de Dios. El es «el compasivo y el misericordioso». Esta característica hace de Dios, no un ser trascendente y lejano, encerrado en sí mismo, sino un ser volcado hacia los seres humanos: «he visto la opresión de mi pueblo, he escuchado su clamor, conozco sus sufrimientos, y he bajado para librarlo» (Ex 3,7). Dios es el que baja, o sea, el que visita (Ex 3,16) a un pueblo que sufre. Dios es el solidario con su pueblo.

En Jesús de Nazaret esta característica divina encuentra su mejor realización humana y se convierte, así, en la mejor revelación en términos humanos de lo que es Dios. Toda su predicación está movida por la compasión: «al desembarcar vio mucha gente, sintió compasión de ellos, pues estaban como ovejas que no tienen pastor, y se puso a

enseñarles muchas cosas» (Mc 6,34). Lo mismo sus curaciones y milagros: «Se le acerca un leproso suplicándole, y puesto de rodillas, le dice: si quieres, puedes limpiarme. Jesús, lleno de compasión, extendió su mano, le tocó y le dijo: quiero, queda limpio» (Mc 1,41-42). En sus parábolas resplandece un Dios misericordioso. Basta recordar la actitud del padre «conmovido» corriendo al encuentro de su hijo perdido, que se echa a su cuello y le besa efusivamente cuando le encuentra (Lc 15,20).

No sólo ante las multitudes, sino en las distancias cortas, en la relación personal con sus amigos, la actitud misericordiosa de Jesús es una constante de su vida. Cuando su amigo Lázaro muere, Jesús se conmueve interiormente, se turba y se echa a llorar. Viendo sus lágrimas, algunos judíos dijeron: «mirad como le quería» (Jn 11,36).

La primera carta de Pedro (1,3) comienza con un elogio de la misericordia de Dios, a través de la cual los cristianos han renacido a una nueva esperanza por medio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. Cuando la misericordia o la compasión se dice de Dios no se trata de un sentimiento restringido o provocado por una especial situación, sino de una actitud permanente de Dios con respecto a cada uno de los seres humanos. Pero sobre todo, la primera carta de Pedro pone en paralelo, hasta el punto de que parece identificar el «no ser pueblo de Dios» y el «ser pueblo de Dios», con el «no ser compadecidos» y el «ser compadecidos» (1 Pe 2,10). Según esta carta el cristiano es «el compadecido», el objeto de la compasión de Dios.

A partir de lo que es Dios se ilumina lo que es, lo que debe ser cada persona, imagen de Dios, como queda claro en la quinta bienaventuranza: sed compasivos como vuestro Padre es compasivo. En el libro del Éxodo, Yahvé exhorta a los israelitas a no maltratar al forastero, no vejar a la viuda ni al huérfano, no cobrar interés en los préstamos o devolver lo prestado. Y la razón que da es: «Porque yo soy compasivo» (Ex 22,26). La misma razón se encuentra en el Nuevo Testamento, en la parábola del siervo incapaz de perdonar una pequeña deuda a un compañero, después de que a él le han perdonado una gran deuda: «¿no debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?» (Mt 18,33).

Que la compasión de Dios debe convertirse en tarea humana queda muy claro en la parábola del buen samaritano. En ella «el que se hizo prójimo» del herido es el que «tuvo compasión» de él (Lc 10,30-37). Y esta compasión le llevo a hacer cosas inauditas. No sólo lo que podía exigirse «según ley» o «según justicia» (eso que ni siquiera hicieron los clérigos que pasaron al lado del herido), sino incluso más de lo que podía esperarse de una persona generosa: no solo llevo al herido a una posada (o a un hospital), dejando sus ocupaciones, quizás urgentes, sino que se quedó a cuidarle, pagó los gastos, volvió a interesarse por el herido. Algo realmente inesperado, sorprendente, llamativo. La compasión hace que se olvide de sus trabajos, de sus necesidades, de sus legítimos intereses, hace que se olvide de sí mismo, para concentrarse totalmente en la necesidad ajena.

4.- De la compasión bíblica a la (im)pasibilidad teológica

Este repaso a la Escritura es más que suficiente para sorprenderse del modo como la teología medieval explicó la compasión o la misericordia de Dios. Los teólogos me-

dievales estaban convencidos de la compasión de Dios hacia los seres humanos, pero la entendieron de forma fría, insensible, como si Dios pudiera socorrer a las personas debido a su inmenso poder, pero no se inmutase al ver sus sufrimientos y sus penas. Según estos teólogos la relación de Dios con el ser humano no cambia nada en Dios, el que cambia es el ser humano. Dios siempre está, por decirlo así, en el mismo sitio, es el hombre el que se acerca o se aleja de Dios. Y este acercamiento a quién cambia es al hombre, no a Dios. Dios siempre permanece igual⁷. No se puede entender que en él acontezca algo parecido a lo que dice la parábola del hijo pródigo, ese padre que tenía dos hijos y que cuando el menor regresa a casa «se conmueve». Dios no se conmueve, es el hombre el que se convierte. Los medievales consideraban inconcebible que hubiera cambios y pasiones en Dios.

Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, se pregunta si a Dios le compete la misericordia. Y responde que «se debe atribuir a Dios la misericordia en grado máximo». Pero la comprensión de lo que puede ser esta misericordia es un poco desconcertante para aquellos que no conocen o no comparten los presupuestos filosóficos de santo Tomás. Es una misericordia sin pasión. Es decir, según el santo, se llama misericordioso a aquel «que ante la miseria de otro experimenta la misma sensación de tristeza que experimentaría si fuese suya; de donde proviene que se esfuerce en remediar la tristeza ajena como si de la suya se tratase, y este es el efecto de la misericordia. Pues bien, a Dios no le compete entristecerse por la miseria de otro, pero remediar las miserias es lo que más compete a Dios»⁸. En suma, Dios es sencillamente un remedio de miserias, pero no se inmuta ante nuestras penas, no experimenta la misericordia. Pero, a tenor de la experiencia que todos tenemos, el hombre prefiere saberse escuchado, sentirse comprendido, notar que se presta atención a su persona y no sólo a sus necesidades. El hombre busca a alguien capaz de compartir sus penas. Porque si se esto se da, los remedios vendrán por sí solos.

Los medievales tenían dificultades en atribuir a Dios sentimientos compasivos o apasionados. Hay que reconocer que no es este el caso de la teología moderna. Más aún, la actual comprensión teológica de la relación de Dios con el ser humano, una relación por la que, de algún modo, Dios se siente afectado, ha entrado en el discurso del Magisterio de la Iglesia. Juan Pablo II piensa que «como consecuencia del pecado» parece entreverse un «dolor, inconcebible e indecible... en las profundidades de Dios y, en cierto modo, en el corazón mismo de la inefable Trinidad». Si el pecado es una ofensa a Dios, «¿qué corresponde a esta 'ofensa', a este rechazo del Espíritu que es amor y don, en la intimidad inescrutable del Padre, del Verbo y del Espíritu Santo?».

El dolor es una pasión, es la reacción del Amor que sólo sabe amar y que siempre responde con amor. Hasta el punto, dice Juan Pablo II, de que «este inescrutable e indecible 'dolor' de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor

⁷ Los medievales distinguían entre «relaciones reales» y «relaciones de razón». Relación de razón es una relación entre dos objetos (o sujetos), uno de los cuales (en este caso Dios) permanece siempre idéntico, sin moverse de su sitio, mientras que el otro (en este caso el hombre) es el que se mueve, situándose de una u otra forma con respecto al primero. Ver, por ejemplo: Tomás de Aquino, *Suma de teología* I,13,7.

⁸ *Suma de teología* I,21,3. En *Suma de Teología* II-II,30,4, Tomás de Aquino afirma que, en la medida en que a la misericordia «le compete volcarse en los otros», habría que considerarla la mayor de las virtudes. De ahí que propiamente se aplique más a Dios que a los humanos.

redentor en Jesucristo, para que, por medio del misterio de la piedad, en la historia del hombre el amor pueda revelarse más fuerte que el pecado»⁹. El dolor de ver cómo el hombre se aleja de Él, mueve a Dios a acudir hacia el hombre para manifestarle su amor y su solidaridad, aún a riesgo de que el hombre no le comprenda y le rechace de nuevo. Es el misterio de la Encarnación y de la Redención.

Por su parte, Benedicto XVI sorprendió, en su primera encíclica, al calificar el amor de Dios de erótico y agápico. Dicho de otra manera, el de Dios es un amor apasionado y gratuito. Es posible ver en lo que dice Benedicto XVI una velada crítica al aristotelismo que conducía a los medievales a negar la pasibilidad en Dios. Al contrario de lo que ocurre con la divinidad aristotélica, dice el Papa Ratzinger, que «no necesita nada y no ama, sólo es amada», el Dios bíblico «ama personalmente». Para calificar humanamente un amor incalificable, Benedicto XVI no duda en recurrir al término *eros* usado por el Pseudo Dionisio¹⁰. Se indica así que el amor de Dios es un amor apasionado que brota de lo más profundo de sus entrañas y le impulsa, le mueve a salir de sí mismo, como si no pudiera estar sin el ser humano; se diría que es un amor «que se impone». Los profetas Oseas y Ezequiel han descrito esa pasión de Dios con imágenes eróticas audaces, la del noviazgo y la del matrimonio¹¹.

Ahora bien, nota el Papa, el Pseudo Dionisio califica, a la vez, a Dios como *agape*. Pues si el amor de Dios es apasionado, no por eso es necesitado, es totalmente desinteresado, gratuito y, por este motivo «es un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia». Nótese como en esta descripción del amor agápico y gratuito también aparecen rasgos de pasión: un amor que pone a Dios contra sí mismo, un amor que contiene la justicia o el castigo que merecerían nuestros pecados. En suma, sigue diciendo el Papa, en el Antiguo Testamento, el creador de todas las cosas «es al mismo tiempo un amante con la pasión de un verdadero amor»¹². El Nuevo Testamento prolonga esta concepción ya insinuada en el Antiguo. Cristo da carne y sangre a los dos conceptos de *eros* y *agape*, manifestando un Dios que va tras la oveja perdida, y se comporta como un padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza. En la cruz de Cristo «se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo»¹³.

Este teología, reflejada en los textos citados de los dos últimos Papas, tiene en cuenta los textos bíblicos que la teología medieval había pasado por alto, al reflexionar sobre la compasión y la misericordia de Dios. De modo que, con las debidas salvedades, pues no es posible pensar que todo esto suponga daños o heridas para la divinidad, sí que es

⁹ *Dominum et Vivificantem*, 39.

¹⁰ Para el Pseudo Dionisio «eros es un término más digno de Dios que *agape*» (*De divinis nominibus* IV,12). Para este autor *eros* expresaría la intimidad y el ardor del amor. La palabra *agape* sería apropiada para designar el amor al prójimo; mientras que el *eros* tendría la ventaja de expresar con más fuerza las prerrogativas del amor divino (cf. mi libro *Para encontrar a Dios. Vida teológica*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 2005, 210-211). Allí hago notar, dando las referencias adecuadas de qué modo la fórmula del Pseudo Dionisio es asumida por Tomás de Aquino.

¹¹ *Deus caritas est*, 9

¹² *Deus caritas est*, 10

¹³ *Deus caritas est*, 12

posible entender que Dios se siente afectado al relacionarse con el ser humano. Dios no es insensible. En Él hay emociones que, lejos de denotar imperfección, manifiestan su cercanía al ser humano y la perfección de su ser.

5.- El amor humano: eficacia y compasión

La imagen de un Dios compasivo resulta más acorde con la sensibilidad cristiana y humana actual. Pero hay más, pues si el ser humano ha sido creado a imagen de Dios, y en la realización de la imagen está su perfección humana y divina, un Dios compasivo ilumina el modo cómo debe realizarse nuestro amor. La caridad o amor cristiano, sin dejar de lado las ayudas eficaces y urgentes que requieren tantos hermanos nuestros, debe también comprenderles desde dentro y acompañarles en su sufrimiento. Para que la caridad alcance su plenitud con una persona necesitada no basta con llenar la boca que tiene hambre; también hay que escuchar la boca que habla.

Tiene razón Miguel de Unamuno al escribir: «El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. Hay algo más que una artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que a la vera del camino muestran al viandante su llaga o su gangrenoso muñón. La limosna más bien que socorro para sobrellevar los trabajos de la vida, es compasión. No agradece el pordiosero la limosna al que se la da volviéndole la cara por no verle y para quitárselo de al lado, sino que agradece mejor el que se compadezca no socorriéndole a no que socorriéndole no se le compadezca, aunque por otra parte prefiera esto. Ved, si no, con qué complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndolas. Quiere ser compadecido, amado»¹⁴.

Ahora bien, tal como he indicado anteriormente, la compasión es una actitud permanente de Dios, y no una actitud ocasional que surge en determinadas situaciones. Es un «modo de ser» divino. Precisamente ahí tenemos una luz que nos indica que la compasión humana no surge únicamente allí donde hay sufrimiento. Es una actitud permanente y habitual, un modo de relacionarnos y encontrarnos los unos con los otros. No hay que identificarla ni reducirla a la pena. El profesor o educador puede sentir compasión por sus alumnos y alumnas, no por pena, sino por el deseo de conectar con ellos y responder a sus necesidades. En este sentido la compasión es un principio ético que permite relacionarnos con los otros desde una cierta inteligencia emocional. De hecho, el vocablo latino «compassio», del que proviene el término castellano compasión, y que traduce el vocablo griego «simpatía», es una palabra compuesta de «con», comunicación, y «pasión», afecto por alguien. En la compasión se trata de un intercambio afectivo y efectivo. Compasión es interacción.

A este respecto me gustaría recordar una frase del famoso sermón de Antonio de Montesino, ese dominico que habló en nombre de la primera comunidad de frailes predicadores que llegaron a La Española, protestando por el modo como eran tratados los indígenas por los encomenderos y conquistadores: «¿estos no son hombres?». Estos, los que están junto a nosotros, a nuestro lado, y en nombre de quienes os hablamos. Compasión es exactamente eso: sentirse al lado del que sufre y ponerse en su lugar. Y ampliando más el concepto habría que decir: compasión es estar al lado del amado (sea cual sea su situación) y ponerse en su lugar.

¹⁴ o.c. en nota 4, 190.

«Ponerse en el lugar» del otro debe hacerse con inteligencia, precisamente en aras de responder con eficacia a sus necesidades. De ahí una importante aclaración: la compasión comprende la situación del sufriente, pero no requiere necesariamente identificarse emocionalmente con él y, menos aún, reproducir, replicar, repetir en uno mismo su situación, pues esta repetición podría ir en detrimento de la persona que sufre y a la que se pretende ayudar. Pongamos el caso de un médico que debe realizar una complicada operación quirúrgica: lo que se requiere de este doctor es su capacidad de mejorar la situación del paciente, no imitar sus sufrimientos. En este sentido, el médico compasivo, para curar, debe permanecer impassible ante determinadas reacciones del enfermo¹⁵.

6.- La compasión característica de la vida de los santos

Los santos suelen ser un buen ejemplo de cómo realizar los valores cristianos en lo concreto de la vida. Acabo de referirme a la primera comunidad de dominicos instalada en América. Esta comunidad no hizo sino seguir las huellas de su fundador, Domingo de Guzmán, si bien en un contexto histórico distinto. Son muchas las circunstancias históricas que explican la obra de Domingo. Lo mismo podría decirse de muchas otras fundadoras y fundadores. Pero las solas circunstancias no lo explican todo. Porque otras y otros se encontraron en situaciones similares y no reaccionaron del mismo modo. A mi entender, fue la compasión divina que impregnaba sus vidas la que movió a los fundadores y fundadoras de instituciones y congregaciones religiosas, una compasión que quería ser una respuesta de misericordia para el mundo.

El caso de Santo Domingo puede ser paradigmático. Si hemos de hacer caso a su biógrafo Pedro Ferrando la compasión resplandece en Domingo ya desde su niñez, antes incluso de que pensase en fundar ninguna Orden: «Desde su infancia creció con él la compasión, de modo que, concentraba en sí mismo las miserias de los demás, hasta el punto de que no podía contemplar aflicción alguna sin participar de ella»¹⁶. Hay un acontecimiento famoso del joven Domingo que viene bien recordar aquí. Una gran hambre sobrevino en la región de Palencia. Domingo se compadeció profundamente de los pobres y les fue entregando sus pertenencias. Llegó un momento en que sólo le quedaba lo que más apreciaba, sus libros, que eran algo más que sus libros, pues en los márgenes de aquellos manuscritos debían estar sus propios apuntes. Entonces pensó: «¿Cómo podré yo seguir estudiando en pieles muertas, en pergaminos, cuando hermanos míos en carne viva se mueren de hambre?». Más dramática, si cabe, es esta otra escena de la vida de Domingo: un día llegó a su presencia una mujer llorando y le dijo: «Mi hermano ha caído prisionero de los sarracenos». A Domingo no le queda ya nada que dar. Decide venderse como esclavo para rescatar al esclavo¹⁷.

Esta compasión es la que se despierta cuando durante su viaje por el Sur de Francia se encuentra con la herejía cátara que se aprovechaba de la ignorancia de la gente para

¹⁵ Cf. Paul Gavriluk, *El sufrimiento del Dios impassible*, Sígueme, Salamanca, 2012, 22.

¹⁶ Vito Tomás Gómez García, *Santo Domingo de Guzmán. Escritos de sus contemporáneos*, Edibesa, Madrid, 2011, 396.

¹⁷ O.c. en nota 16, 405.

desviarles de la fe católica. La misma compasión que le hacía orar con lágrimas por los pecadores. Los que vivieron con Domingo cuentan que estaba siempre alegre, que su cara permanecía siempre feliz y radiante, excepto cuando se encontraba con cualquier clase de sufrimiento. Entonces, nos dicen, su rostro se enristecía y sus lágrimas fluían sin cesar. La compasión de Domingo se hace oración y su oración viene suscitada por la compasión, convirtiéndose así en una oración solidaria. En realidad la compasión fue una característica de toda su vida.

7.- Una compasión comprometida

Siguiendo el ejemplo de los santos, podemos y debemos pensar que la misericordia es el indicador de nuestra oración, de nuestras tareas apostólicas y de nuestra predicación. ¿Somos misericordia de Dios para un mundo que se debate en la búsqueda de sentido y de verdad? ¿Están presentes en nuestra oración las necesidades de tantas personas angustiadas y necesitadas? Y en nuestra predicación y nuestras catequesis, ¿descendemos a las situaciones reales o nos limitamos a hacer consideraciones generales que no molestan a nadie? Aquí viene bien recordar eso que decía el Vaticano II: «la predicación, que en las circunstancias actuales del mundo resulta no raras veces difícilísima, no debe exponer la palabra de Dios sólo de modo general y abstracto, sino aplicar a las circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio»¹⁸.

Nuestro mundo necesita, más que nunca, de mujeres y varones llenos de misericordia, cercanos, transparentando la cercanía de Dios que consuela, camina con su pueblo y engendra esperanza. Cuando la misericordia es una actitud profundamente sentida, cuando está enraizada en nuestras vidas, entonces nos saca de nuestras costumbres, de nuestro modo común y aburguesado de vida y nos obliga a cambiar.

Ahora bien, una reflexión teológica sobre la misericordia no puede limitarse a ser una exhortación piadosa. De ahí la pertinencia de la pregunta: ¿cómo se manifestará la compasión y la misericordia hoy? De múltiples formas. Para empezar, en un mundo donde hay tanta injusticia y opresión, se nos pedirá que nos pongamos al lado de aquellos que sufren y que asumamos su causa como algo propio. Este ponernos al lado de los que sufren puede hacerse de muchos modos, pero no conviene ser ingenuos. Porque esto implica hoy una toma de posición política. No se trata de politizar el evangelio, ni la religión. Se trata de caer en la cuenta de que todo tiene repercusiones políticas. Y que cuando no se hace política de un tipo, se hace de otro. Las llamadas a «la no politización» frecuentemente esconden el «no compromiso», el no molestar a los poderosos.

Naturalmente, nosotros como cristianos, o mejor, apelando al evangelio, no podemos descender a cuestiones más o menos discutibles; o sea, no podemos pretender que una solución que puede ser buena, pero no la única buena ni la única posible, es la más acorde con el Evangelio. La cuestión de las dimensiones de una empresa, o la mayor o menor descentralización del país, es una cuestión técnica y no evangélica. Aunque como ciudadano yo puede tener mi opinión. El evangelio se sitúa en otro nivel, un poco menos concreto, aunque con repercusiones más serias, más evangélicas y humanas,

¹⁸ *Praesbiterorum Ordinis*, 4.

que las de los ejemplos indicados. Cuando la economía o sus resultados dependen de la fabricación y tráfico de armas de guerra o de la acumulación de alimentos para encarecer su precio, ahí sí que el cristiano tiene mucho que decir. En la gran política y no en la pequeña, es donde debemos decir una palabra en nombre del Evangelio, aunque desgraciadamente ocurre con frecuencia lo contrario.

Por tanto, la compasión tiene mucho que ver hoy con la defensa de los derechos humanos, el compromiso por la justicia y la paz. Y en esto podemos y debemos darnos la mano con tantas personas que, desde posiciones religiosas distintas a la nuestra, pero también desde posición ateas o no creyentes, luchan por la paz, la justicia, la integridad de la creación, en definitiva, por la dignidad humana.

8.- Una compasión lúcida

Todo esto exige mucho más que buena voluntad. Exige lucidez, información, reflexión y estudio. La compasión debe estar iluminada por el estudio. De lo contrario, la compasión se reduce a una pena que no moviliza ni resulta eficaz.

El estudio no es solo ni principalmente una actividad académica. Es un conocimiento de la situación, de sus causas, de sus posibles soluciones. Precisamente la actividad académica está ordenada a un mejor conocimiento de la realidad. La predicación y la praxis de la compasión debe contar con suficiente y buena información para no quedar en voluntarismos generalistas y simplistas. A mí me parece (y es un lamento que me acusa a mí) que nos faltan buenos conocimientos de economía y sociología, para conocer los mecanismos complejos y, a veces, ocultos, que provocan una situación de crisis como la actual; o para conocer las causas que producen flujos migratorios o provocan marginación. Otro ejemplo igualmente actual: ¿somos conscientes de las consecuencias económicas y sociales del calentamiento global? Los países que se beneficiarán más del cambio climático serán, por este orden, Noruega, Finlandia, Suecia, Suiza y Canadá, mientras que los más perjudicados serán Sierra Leona, Bangladesh, Somalia, Mozambique y Etiopía; esto es, los ricos se harán más ricos y los pobres más pobres. Puede que no sea posible mantener las estaciones de esquí de los Alpes, pero en su lugar se podrán construir balnearios con vistas maravillosas. Y la Costa del Sol se verá sustituida por la Costa del Norte escandinava¹⁹.

No se trata de ofrecer soluciones que, a veces, no tenemos, y otras veces no podemos ofrecer, o no nos corresponde a nosotros ofrecer. Pero sí se trata de no ser ingenuos y de no quedarse en exhortaciones generales. Claro que si tenemos soluciones, hay que darles. Pero sobre todo, lo que debemos dar son orientaciones para que quienes deben buscar soluciones no ofrezcan salidas equivocadas o falsas. Y a partir de ahí, del buen conocimiento de los datos, podemos convertirnos en instancias críticas. La instancia crítica a veces ofrece pan (remedios inmediatos), pero sobre todo ofrece levadura (da un determinado espíritu a los remedios y está siempre atento para que no se desvíen de su objetivo).

Esto que acabo de decir me invita a lanzar una mirada a la historia. A una historia a la que he aludido brevemente, a saber, el sermón de Antón de Montesino en la isla La

¹⁹ Cf. José Manuel Sánchez Ron, *La Nueva Ilustración*, ediciones Nobel, Oviedo, 2011, 222.

Española en defensa de los indios. Esta historia continuó en la metrópoli, en España, cuando la Corona, alarmada, convocó una comisión de teólogos y funcionarios para estudiar la situación de opresión de los indios que seguían denunciando los frailes. Como era de esperar la comisión llegó a conclusiones ambiguas, estableciendo el sistema de las encomiendas: los indios eran libres, pero debían ser dirigidos y vigilados de cerca por los españoles.

Y, sin embargo, por este tiempo, hubo un Maestro famoso de la Universidad de Salamanca, también dominico, Francisco de Vitoria, que enseñaba y predicaba en plena cristiandad continental, los principios que en el nuevo mundo aplicaban Las Casas, Montesino, Pedro de Córdoba y sus hermanos de hábito. Vitoria, sin haber puesto los pies en América, sin haber siquiera participado en las conferencias convocadas por el rey, apelando al derecho natural, manifestaba su oposición a la manera como los conquistadores trataban a los indios. En 1538, concluía sus cursos de la Universidad con estas palabras, cuyo efecto puede suponerse: «Los príncipes cristianos no tienen, sobre los infieles, más derechos con la aprobación pontificia que sin ella». Esto equivalía a negar, por vez primera en boca de un teólogo, la validez de la donación pontificia que había conferido a España la posesión de América.

El análisis de Vitoria abrió la puerta del futuro, la puerta del derecho internacional y de los derechos humanos. Y a partir de ahí podemos plantearnos la pregunta: ¿quién ayudó más a los indios, Las Casas y Montesino o Vitoria? Esta es una pregunta inútil que provocaría una discusión estéril. Porque estas figuras representan dos papeles igualmente importantes, vinculados al carisma dominicano y, en general, a toda la misión de la Iglesia: el papel del profeta y el del teólogo. Si Las Casas y Montesino pudieron decir lo que dijeron fue porque estaban apoyados por una teología representada por un Vitoria que nunca salió de Salamanca²⁰.

A modo de recuerdo cito el caso de Tomás de Aquino y su Suma contra los Gentiles, escrito provocado por las preguntas y las interpelaciones de los misioneros dominicos en el Sur de España, en tierras del Islam. Las preguntas suscitadas por los misioneros provocaron al teólogo; y la reflexión del teólogo ayudó a los misioneros. Ambos papeles, el misionero o profético y el teológico, aunque no estén desempeñados por las mismas personas, forman una unidad inseparable, que contribuye a la defensa de la dignidad humana, unidad que tiene su fuente en el Espíritu de Jesús, espíritu de compasión y misericordia, que ilumina al teólogo y sostiene al misionero.

9.- Conclusión: La gracia perfecciona la naturaleza

He comenzado recordando un famoso axioma tomista que dice que la gracia presupone la naturaleza. En realidad Santo Tomás no sólo dice que la presupone, dice también que la perfecciona.

Si hiciéramos una aplicación de esta gracia que presupone y perfecciona la naturaleza en términos de misericordia, podríamos decir: las relaciones entre los seres humanos deben estar basadas en la justicia, que dice que a cada uno hay que darle lo

²⁰ Cf. Marie Dominique Chenu, *El evangelio en el tiempo*, Barcelona, Estela, 1966, 191-201.

que es suyo y lo que se merece. La justicia se convierte así en el presupuesto del amor y la misericordia evangélicas. Pero la justicia puede y debe abrirse al amor compasivo y misericordioso para el logro de una auténtica humanidad. Al abrir la vida humana al amor, el Evangelio eleva toda justicia y nos abre a la gratuidad y a la misericordia como auténtica dimensión de lo humano.

Hay obligaciones que ningún código de justicia puede prescribir. Ningún código ha llegado a persuadir a un padre para que ame a sus hijos, ni a ningún marido para que muestre afecto hacia su mujer. Los tribunales de justicia pueden obligar a proporcionar el pan del cuerpo, pero no pueden obligar a nadie a dar el pan del amor. En este sentido, el samaritano misericordioso (Lc 10,29-37) representa la conciencia de la humanidad, porque va más allá de toda justicia, elevándola desde el amor compasivo. En esta línea afirma el Vaticano II: «No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo»²¹.

Mi síntesis en dos frases: - la compasión permite pasar de la fría justicia a la calidez del amor; - la compasión hace posible ir más allá de la dura ley para vivir la alegría del Evangelio.

²¹ *Gaudium et Spes*, 45

EL ESPLENDOR DE LA CRUZ.

Teología ritual del Oficio de la Pasión del Señor

Antonio Fernández Carranza
Madrid

Hablar de Teología ritual puede parecer una expresión un tanto oscura, pero no es más que una denominación de lo que sucede en la celebración litúrgica. Efectivamente, en la Liturgia en acto, es decir, en la «celebración celebrada» se realiza un discurso sobre Dios y, por esta razón, también un discurso sobre el hombre y el mundo. Más aún, la celebración no es tanto un discurso como un diálogo entre Dios, el Padre, y el hombre de todos los tiempos y lugares, el Hijo-Hombre Cristo, en el Espíritu Santo. Es decir, el Cristo total, Cabeza y Cuerpo-Iglesia, en virtud del Espíritu, eleva una oración al Padre, a la cual el Padre responde en la glorificación, también, del Cristo total. Este diálogo santo se realiza históricamente a través de signos y palabras que en esa comunicación adquieren un valor simbólico revelando, de este modo, a los diversos agentes comunicativos.

En el desarrollo celebrativo, en el rito, se ofrecen una imagen de Dios, una Teología, una Antropología (teológica), una Eclesiología y una Cosmología. Por esta razón hablamos de «Teología ritual». Siguiendo este método tendremos que estudiar la celebración atendiendo a cada uno de los componentes de la comunicación teniendo en cuenta la peculiaridad de los agentes del diálogo salvífico; esta peculiaridad hará que las mediaciones (los signos y las palabras) adquieran un valor diverso, aunque no siempre distinto, de su uso en otros contextos.

El estudio que seguidamente presentamos aborda, entonces, la celebración del Oficio de la Pasión del Señor que se celebra el Viernes santo en la Liturgia Romana desde el punto de vista ritual.

La *Anamnesis* y la *Mimesis*, elementos metodológicos para el estudio del Oficio del Viernes santo

El Triduo pascual es el centro y culmen del Año litúrgico del mismo modo que los acontecimientos pascales son el culmen y la plenitud de la vida de Cristo. Su celebración tiene la peculiaridad de que, aquello que es correlativo en todas las celebraciones, aquí aparece tan íntimamente unido que en ocasiones se confunde: hablamos de la *anamnesis* y la *mimesis* ritual.

El término anamnesis o memorial, se utiliza en la Liturgia para referirse a la presencia salvífica del Señor. El memorial es la re–presentatio de lo que se conmemora, la presencia real de lo que históricamente ha pasado y que aquí y ahora se nos comunica de modo eficaz¹. Los apóstoles no sólo fueron enviados a «predicar el evangelio a toda criatura», sino también a «realizar la obra de salvación que proclamaban». Por esta razón, la obra de la Iglesia, y en especial la celebración litúrgica es verdadero «memorial» de la única acción salvífica de Cristo que se actúa en el presente².

La Eucaristía es el «memorial» por excelencia porque hace presente y operante el Misterio pascual, pero todos los Sacramentos y toda acción litúrgica es verdadero «memorial». A través de signos y símbolos, de ritos y palabras que son, en cierta medida, miméticos –imitan gestos y/o palabras del Señor o reproducen acontecimientos neotestamentarios– se hace presente la realidad salvífica.

En toda celebración es necesaria una mimesis espacio–temporal, una cierta reconstrucción simbólica del espacio y del tiempo en la cual el acontecimiento se realiza³. Pero la simple imitación de un pasaje evangélico no hace presente el Misterio pascual⁴, esto acaece únicamente por medio de la anamnesis; por esta razón la mimesis ha de ser «anamnética». Se puede hablar, entonces de una mimesis simbólico–sacramental, que se da dentro de las coordenadas de la celebración litúrgica, y de una mimesis escénico–teatral que no es utilizada en la celebración como medio de expresión⁵. Los conceptos anamnesis y mimesis son, por tanto, correlativos en el culto. Toda celebración litúrgica es anamnética y también mimética: se actualiza el Misterio salvador para imitarlo en nuestras vidas reproduciendo en nosotros lo que celebramos⁶.

La «imitación anamnética» del Triduo pascual, nace en la Iglesia de Jerusalén y

¹ «El contenido de la anamnesis, lo que se hace presente en virtud del Espíritu Santo, es la acción salvífica de Cristo, ante todo y directamente su muerte sacrificial y la resurrección que la corona, pero luego también toda su obra salvífica en cuanto única gran unidad, que tiene su centro cabalmente en el *transitus paschalis*, en el paso del Señor de la muerte a la vida; es decir: también su entrada en el mundo, su encarnación como epifanía del Dios salvador, epifanía que después del paso pascual a la vida a la derecha del Padre, un día se realizará también para nosotros en la parusía del Glorificado; entre tanto, nosotros, mediante la presencia de su acción sacrificial, participamos en su muerte y resurrección, recibimos la luz y la vida de su epifanía y la prenda de la gloria futura», B. Neunheuser, «Memorial», en Nuevo Diccionario de Liturgia, ed. D. Sartore – A. Triacca, Paulinas, Madrid 1987, 1269.

² Cf. «Sacrosanctum Concilium» 5.6–10, en *Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, ed. Pontificia Universidad de Salamanca, BAC, Madrid 1991. (Desde ahora SC).

³ Cf. P. Sorci, «Il Triduo pasquale contenuti teologici e obiettivi pastorali», *Rivista di Pastorale liturgica* 32 (1994) 23.

⁴ En ejercicios devocionales como el Vía crucis o el Rosario se hace memoria de los misterios de la vida de Cristo; en la representación de la Pasión o en los «belenes» navideños se imitan pasajes evangélicos, pero esto no quiere decir que, automáticamente, unos sean *anamnesis* y que los otros se correspondan con la *mimesis* ritual. Cf. C. Scordato, «La celebrazione del triduo tra *anamnesis* e *mimesis*», en *La Settimana santa: liturgia e pietà popolare. Atti del 4º Convegno liturgico–pastorale*, Edi Ofes, Palermo 1995, 77–110.

⁵ Cf. G. Ramis, «Cronología y dramatización de la Pasión en el Triduo sacro de las liturgias occidentales», en *La celebrazione del Triduo pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III congresso internazionale di liturgia*, Studia anselmiana 102 (Analecta liturgica 14) ed. I. Scicolone, Roma 1990, 100.

⁶ Cf. G. Ramis, «Cronología y dramatización de la Pasión en el Triduo sacro de las liturgias occidentales», 99.

de allí se trasmite a todas las Iglesias y Ritos. En la Iglesia madre se hace memoria, se celebra la «Gran Semana», imitando, día a día, los últimos acontecimientos de la vida de Jesús: desde la cena en Betania y la resurrección de Lázaro, pasando por la entrada del Salvador en Jerusalén, hasta las «miróforas» que van al Sepulcro vacío y la cena de Emaús⁷.

En la Iglesia jerosolimitana, la mimesis se configura en torno a los lugares concretos en los que tuvieron lugar los diversos acontecimientos. En el resto de las Liturgias, la mimesis se lleva a cabo, sobre todo, imitando la cronología. El Misterio de la Pasión–Muerte–Sepultura y Resurrección se realizó en una sucesión cronológica; celebrar el mismo día y a la misma hora⁸ una determinada acción del único Misterio, es uno de los medios que hace de la celebración litúrgica mimesis de lo que en ella se recuerda. Otro medio de actuar la mimesis es la interpretación dramática, incluso teatral, de algunos ritos.

La influencia de la Liturgia hagiopolita hace que, en toda la Iglesia, se reproduzcan tanto las celebraciones, como la eucología o la himnografía y que incluso se transformen el espacio celebrativo, la arquitectura y la iconografía. Mientras que en Jerusalén la memoria se hace «en» el lugar, en el resto de las iglesias se hace memoria «del» lugar⁹.

En la Liturgia conviven la anamnesis y la mimesis. En cada uno de los días del Triduo pascual y en la Semana santa llegan a su máxima expresión¹⁰. Por esta razón, la Celebración de la Pasión romana podría parecer una simplificación de las ricas articulaciones teológicas con las que se puede expresar, narrar, o comentar el evento del Viernes santo, pero la celebración misma en su naturaleza no puede, analíticamente, recorrer todos los itinerarios. En una modalidad simbólica, y por tanto sintética, hace revivir y educa en todo lo que es más «celebrable» y comprensible, no porque sea más simple o más fácil o banal, sino porque muestra mejor y más unitariamente la diversidad y la convergencia de las diferentes articulaciones de la reflexión teológica. El hecho de que la celebración «no diga todo», su mostrarse imprecisa, no lleva consigo sustraer parte del Misterio, sino poner acentos más en unos aspectos que en otros, en parte por condicionamientos históricos y culturales, pero sobre todo por la voluntad de conjugar

⁷ Cf. C. Valenciano, «Mimesis ed anamnesis spacio-temporale per il Triduo pasquale», en *La celebrazione del Triduo pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III congresso internazionale di liturgia*, ed. I. Scicolone, Roma 1990, 27–28.

⁸ La misma Ordenación General de la Liturgia de las Horas (OGLH) en el n.º 75 afirma: «Tanto en Oriente como en Occidente, se ha mantenido la costumbre litúrgica de rezar Tercia, Sexta y Nona, principalmente porque se unía a estas horas el recuerdo de los acontecimientos de la Pasión del Señor y de la primera propagación del Evangelio.»

⁹ En Roma se imitaron los grandes santuarios de la Tierra Santa para hacer memoria cultural y litúrgica. En Pisa, Capua, Aquileya, se construyeron dentro de algunas iglesias lugares estacionales y rotondas que imitaban la de la Anástasis. En el ambón se hace memoria del Santo Sepulcro de manera que la ritualidad celebrativa bizantina establece que todo lo que se hace normalmente en el ambón se haga delante del *epitaphion* cuando éste está expuesto. Cf. C. Valenciano, «Mimesis ed anamnesis spacio-temporale per il Triduo pasquale», 26–37.

¹⁰ El Rito Romano no se ha preocupado excesivamente en seguir cronológicamente, como sucede en otros Ritos, los diversos acontecimientos de la Pasión del Señor. Cf. G. Ramis, «Cronología y dramatización de la Pasión en el Triduo sacro de las liturgias occidentales», 154.

la fidelidad al Misterio y la fidelidad al hombre y a su situación concreta¹¹.

Lo mismo sucede con las formulas eucológicas. Cuando la Iglesia las «crea» para el culto, lo hace movida por el intento de transmitir, ilustrar, ejercitar y aplicar el poder recibido de Cristo en orden a la realización de la salvación entre los hombres. Transmitir la salvación realizada en la humanidad del Verbo, se conserva y se continúa en la obra de santificación que Dios cumple en nosotros por medio de la celebración de la Iglesia. Los textos litúrgicos muestran, de modo sintético, universal y vital, no sistemático ni necesariamente completo, la naturaleza de los dones divinos que comunican. Las fórmulas eucológicas son elementos constitutivos en la realización del signo salvífico y tratan de mostrar y testimoniar la aplicación eficaz y completa de los dones de la salvación¹².

No se puede pedir a un rito que exprese en toda su entereza el Misterio, ni tampoco impedir que elementos excesivamente humanos e incluso marginales o folklóricos aparezcan y se superpongan a elementos más esenciales. Todo rito es fruto de una lenta evolución (en ocasiones involución) y maduración en diversos tiempos, lugares y estratos sociales. Este complejo procedimiento histórico se verifica en la formación de las celebraciones del Viernes santo y el concreto del Oficio de la Pasión del Señor, en la que aparecen corrientes y experiencias heterogéneas de épocas sucesivas que no excluyen la actual.

El proyecto ritual del Viernes santo se enmarca dentro de la celebración unitaria del Triduo pascual, por eso ya, la Antífona de entrada de la Misa vespertina de la Cena del Señor con la que se inicia solemnemente el Triduo, ofrece el sentido general de las celebraciones de estos días: «Nosotros hemos del gloriamos en la Cruz de nuestro Señor Jesucristo, en Él está nuestra salvación, vida y resurrección, Él nos ha salvado y libertado.»¹³ El Oficio de la Pasión celebra ritualmente este *mysterium Crucis*, Misterio que brota de lo profundo de Dios y nos introduce en lo más íntimo de su ser¹⁴. Dios se esconde en el Misterio de la Cruz, pero también se revela en toda su profundidad y plenitud como Misericordia, como Amor eterno a los pecadores. La participación en la Pasión del Señor se realiza a través de signos sensibles en los que su acción redentora es accesible a cada uno de sus fieles: «Lo que en el Señor fue visible, pasó a los misterios»¹⁵.

¹¹ Cf. A. Catella – G. Remondi, «Contemplare la Gloria, ricevere la Grazia. Il progetto celebrativo del Misterio da adorare», en *Celebrare l'unità del Triduo Pasquale. 2. Venerdì santo: la luce del Trafitto e il perdono del Messia*, eds. Alceste Catella– Giordano Rimondi, Elle Di Ci, Turín 1995, 10–11.

¹² Cf. M. Augé, «Principi di interpretazione dei testi liturgici», en *Anàmnesis 1. La liturgia, momento nella storia della salvezza*, dir. A. J. Chupungco, Marietti, Genova– Milán 2004, 167–168.

¹³ MR, Jueves Santo, Misa vespertina de la Cena del Señor, Antífona de entrada.

¹⁴ No es un simple modelo que incita al hombre a la entrega, es un *sacramentum*, un signo sagrado de «escondida fuerza divina», un sagrado Misterio. La Humanidad del Señor se ha convertido en «Sacramento de la Divinidad» y por eso se puede afirmar que la Cruz, como símbolo del Crucificado, reconcilia al cielo con la tierra, borra el pecado del mundo y nos eleva hasta el reino de Dios: «No es la Cruz material la que nos puede salvar; nuestra salvación es la Cruz verdadera, la participación en la Cruz de Cristo», O. Casel, *Misterio de la Cruz*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1964, 77 (cf. pp. 82–83).

¹⁵ San León Magno, «Sobre la Ascensión del Señor 2,2», en San León Magno, *Homilías sobre el Año litúrgico*,

El proyecto teológico de la Celebración del Viernes santo

La propuesta celebrativa del Oficio de la Pasión del Señor del Viernes santo, esta comunicación o diálogo, se realiza por medio de una acción hecha de palabra, movimiento, gesto y canto, que tiene, ya desde la Edad Media, su punto central en la Adoración de la Cruz y que brota de la misma Liturgia de la Palabra. El Oficio de la Pasión está centrado en la Adoración de la Cruz porque ésta es expresión orante de la Liturgia de la Palabra en la que el relato de la Pasión del Señor ocupa el lugar principal. La Cruz muestra que sólo más allá de la vida terrena existen un bien y una vida superiores y eternos. La Cruz ha transformado al Hombre Jesús, al *Christus temporalis*, en el *Kyrios Cristo*, en el *Christus aeternus*¹⁶. Por eso se celebra una fiesta cuyo centro ritual es la Cruz, porque es signo de vida, *lignum vitae*, árbol de vida, *sacramentum salutis*, Misterio de salvación. El que murió en la Cruz vive eternamente gracias a esa muerte¹⁷: «La muerte murió cuando en el árbol murió la Vida»¹⁸.

El movimiento de la Cruz hacia la asamblea y de la asamblea hacia la Cruz al que se unen el gesto que manifiesta la adoración (genuflexión, beso) y el canto «*Ecce lignum Crucis– Venite adoremus*», es la acción más original y que necesita de más empeño en toda la celebración. El «juego» de la Cruz paradójicamente velada y desvelada, ausente y presente, el movimiento, el gesto, el canto; éste es el modelo celebrativo a través del cual se dan la Revelación y la Redención. En el acto simbólico de la escucha, la proximidad, la adoración y el canto, se realiza el acto de la entrega gratuita de Dios que se presenta delante de cada uno de los fieles y les ofrece «ver sin ver», «oír sin oír», hasta llegar a contemplar una nueva realidad que no sería capaz de percibir (ver, oír, amar, servir...) y expresar, únicamente con su acción y su esfuerzo¹⁹.

La estructura celebrativa del Oficio Romano de la Pasión del Señor

El Misal Romano de Pablo VI titula la celebración de la que nos estamos ocupando *Feria VI in Passione Domini. Celebratio Passionis Domini*. De este modo se señala el proyecto celebrativo y se pone de relieve –de forma teológicamente más exacta que las denominaciones de los misales anteriores– la unidad del Misterio: el sufrimiento, la Muerte y también la Resurrección²⁰.

ed. M. Garrido Bonaño, BAC, Madrid 1969, 307. La traducción española que aparece en la Liturgia de las Horas es aún más explícita: «Todas las cosas referentes a nuestro Redentor, que antes eran visibles, han pasado a ser ritos sacramentales», donde hay que entender «sacramental» en sentido amplio. Cf. *Liturgia de las Horas según el Rito Romano II*. Tiempo pascual. Jueves VI. Oficio de lectura. Segunda lectura.

¹⁶ Cf. Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc II*, X,8, ed. Dom Gabriel Tissot (Sch 52bis), Éditions du Cerf, París 1976, 159.

¹⁷ «El que estuvo suspendido en la Cruz, reina ahora sobre todas las cosas», (Himno *Crux fidelis*). «Desde el Leño reina Dios», (Himno *Vexilla regis*).

¹⁸ *Liturgia de las Horas según el Rito Romano IV*, Fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Segundas Vísperas. Antífona 1.

¹⁹ Cf. A. Catella – G. Remondi, «Contemplare la Gloria, ricevere la Grazia. Il progetto celebrativo del Misterio da adorare», 11–12.

²⁰ No se puede restringir el término «Pasión» únicamente al sufrimiento, pues esta concepción es extraña al lenguaje bíblico, patristico y litúrgico. El sentido global del término es el que aparece en los Hechos de

El Oficio se distribuye en tres partes: Liturgia de la Palabra, concluida por las Oraciones solemnes, Adoración de la Cruz y Rito de Comunión²¹:

– Primera parte: la celebración comienza con la procesión de los ministros en silencio hasta las «gradas» del altar que se encuentra desnudo. Tampoco hay velas, no se besa el altar y, al comienzo del oficio, no hay saludo presidencial. Sigue la prostración del clero y la simultánea genuflexión de la asamblea. Los ritos introductorios se concluyen con una Oración. El Misal propone dos formularios: *Reminiscere miserationum tuarum*, una súplica a Dios para que se acuerde de la Iglesia por la cual Cristo inauguró el Misterio pascual, y *Deus, qui peccati veteris*, una «contemplación» de la Obra de la Redención llevada a cabo por Cristo.

Excepto el relato de la Pasión según san Juan, el resto de los textos de la Liturgia de la Palabra son nuevos con respecto a la celebración anteconciliar. La primera lectura es el Cuarto canto del Siervo sufriente del profeta Isaías (52,13–53–12). La segunda procede de la Carta a los Hebreos (4,14–16; 5,7–9), en ella se exalta la grandeza y la eficacia de la ofrenda sacerdotal de Cristo. El Salmo 30 con la antifona «Padre, a tus

los Apóstoles (1,3), en el Símbolo niceno, en el Canon Romano, en el Evangelario... Cf. A. Catella, «La celebración del Venerdì santo. Riflessioni della storia», en *Celebrare l'unità del Triduo Pasquale*. 2. *Venerdì santo: la luce del Trafitto e il perdono del Messia*, eds. Alceste Catella–Giordano Rimondi, Elle Di Ci, Turín 1995, 20–21. G. Cavagnoli, «La celebrazione pasquale nella rinnovata liturgia romana: analisi della struttura rituale», *Rivista Liturgica* 77(1990) 18–36.

²¹ Para facilitar la lectura incluimos aquí las estructuras celebrativa anteriores a la actual:

El programa ritual de la *Feria VI in Parasceve* del Misal Romano Tridentino era bastante complejo y heterogéneo y estaba compuesto por los siguientes elementos:

1) *Sinaxis didactica* (Liturgia de la Palabra): los ministros, revestidos de paramentos negros, se acercan al altar desnudo, se postran y oran en silencio; entretanto se extiende un mantel sobre el altar. El *cursus* bíblico está compuesto por la lectura profética de Oseas (6,1–6) seguida del Tractus (Hab 3) y de la oración *Deus, a quo et Judas*, del texto del libro del Éxodo (12,1–11) tras el cual se ejecuta un canto interleccional (Sal 139,2–10.14), y del relato de la Pasión según san Juan (18,1–40; 19,1–42). Después se hacían las nueve Oraciones solemnes, 2) progresivo desvelamiento y Adoración de la Cruz, acompañada de la procesión y del canto de los Improperios y demás himnos, 3) solemne traslación procesional desde el «monumento (o sepulcro)» hasta el altar de la Hostia consagrada el Jueves santo, y «Misa de los presentificados» que comprende algunos ritos preparatorios (incensación, *Orate fratres*, elevación...), Padre nuestro y comunión únicamente del sacerdote celebrante.

La celebración de la *Feria VI in Passione et Morte Domini* del Viernes santo según el OHS de 1955 es denominada *Sollemnis actio liturgica* y consta de cuatro partes:

1) Liturgia de la palabra: se repite la del Misal Tridentino pero se añade la oración *Deus, qui peccati veteris* que abre e introduce la celebración (rompiendo una tradición secular). El sacerdote ya no lee por su cuenta las lecturas si no que las escucha sentado junto con el resto de los ministros y la asamblea, 2) Oraciones solemnes (que permanece inmutada con respecto al Misal Tridentino), 3) descubrimiento y Adoración de la Cruz que conserva los cantos y la ritualidad precedente, y 4) rito de Comunión que es simplificado: el diácono traslada la Hostia consagrada el día anterior y, después del Padre nuestro, se distribuye al clero y a los fieles. La celebración concluye con tres oraciones *super populum*.

La edición del Misal Romano de 1965 incluye ciertas *Variationes in Ordinem Hebdomadae sanctae*: una de orden ritual que permite a los clérigos y a los laicos, en ausencia de diáconos, la lectura de la Pasión, y otra referente al texto de algunas de las Oraciones solemnes que fueron retocadas como expresión del espíritu ecuménico del Concilio Vaticano II («*pro Ecclesia*», «*pro unitate Ecclesiae*», «*pro conversione Iudaeorum*», y «*pro conversione infidelium*»). Cf. A. Catella, «La celebrazione del Venerdì santo. Riflessioni della storia», 15–20.

manos encomiendo mi espíritu», comenta y sintetiza las dos lecturas anteriores. La aclamación al Evangelio o Versículo, tomado de Flp 2,8–9, introduce el misterio de Muerte y de Gloria que se proclamará en el relato de la Pasión. Las lecturas muestran tipológicamente la centralidad del Misterio de Cristo: se pone de relieve su sacrificio pascual presentado como momento culminante y definitivo de su ofrenda al Padre, causa de unidad y reconciliación para todo el pueblo.

Las Oraciones solemnes que concluyen la Liturgia de la Palabra tienen su orden y su lógica: se pide por la comunidad eclesial en todos sus miembros, se abren a los grandes horizontes ecuménicos y al diálogo interreligioso, y se presentan las situaciones concretas sociales y personales en las que el hombre vive. De este modo se pide por toda la humanidad haciendo una verdadera «oración universal»²².

– Segunda parte: la Adoración de la Cruz presenta un doble movimiento. El primero se dirige de la Cruz hacia la asamblea en la llamada «ostensión». Se proponen dos modalidades, a saber: la tradicional de desvelar la Cruz, o una nueva forma, semejante a la entrada con el Cirio en el comienzo de la Vigilia pascual. Se trata de una procesión desde la entrada hasta los pies del altar con la Cruz desvelada y la repetición de la aclamación «Ecce lignum Crucis».

El segundo movimiento se da desde la asamblea hacia la Cruz. En él se expresa de modo personal el acto de adoración al Signo de la Redención.

– Tercera parte: el Rito de Comunión se presenta, ritualmente, análogo al anterior: una procesión silenciosa de traslado de los Dones eucarísticos (entrega) y un segundo movimiento de la asamblea (acogida–participación) para recibir el «Don». La celebración concluye con la Oración de postcomunión: *Omnipotens sempiterne Deus*, y con una Oración sobre el pueblo: *Super populum tuum*.

Encontramos, en síntesis, un proyecto celebrativo bien construido: un primer movimiento introductorio que se caracteriza por el silencio absoluto, la «desnudez» del ambiente y la postración. Sigue la proclamación, escucha, interiorización y oración de la «Palabra de Dios». Se prosigue con un segundo movimiento de la Cruz hacia la asamblea y de la asamblea a la Cruz y, por último, un tercer movimiento en el que la asamblea se abre a la recepción del Don de la Pascua. Aparecen los elementos tradicionales de la Celebración del Viernes santo a través de los cuales se hace memoria de la Pasión y Muerte «pascual» del Señor. Bajo la forma de una cierta «dramatización» de los acontecimientos de la Pasión, se hace «memoria» del Misterio pascual (Pasión y Pascua)²³.

²² Cf. A. Catella, «La celebrazione del Venerdì santo. Riflessioni della storia», 22.

²³ Cf. A. Catella, «La celebrazione del Venerdì santo. Riflessioni della storia», 22–23. En el análisis de los ritos concretos dentro de la estructura global aparecen algunos puntos más débiles. S. Sirboni, «Dal libro liturgico alla celebrazione: tra ideale e prassi un cammino educativo continuamente da ripercorrere», *Rivista Liturgica* 77 (1990) 37–56.

La Teología ritual del Oficio de la Pasión

Los Libros litúrgicos señalan el sentido de la celebración del Oficio del Viernes santo: en este día, en que «ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo», lo que por largo tiempo había sido prometido en misteriosa prefiguración, se ha cumplido con plena eficacia: el cordero verdadero sustituye a la oveja que lo anunciaba, y con el único sacrificio se termina la diversidad de las víctimas antiguas. La obra de la Redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, alumbrada antes por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la Antigua Alianza, Cristo, el Señor, la realizó principalmente por el Misterio pascual de su Pasión, Resurrección de entre los muertos y gloriosa Ascensión. Por este misterio, muriendo, destruyó nuestra muerte y resucitando, restauró nuestra vida. La Iglesia, meditando sobre la Pasión de su Señor y Esposo, mirando y adorando la Cruz, conmemora su nacimiento del costado de Cristo dormido en la Cruz e intercede por la salvación de todo el mundo, ejerciendo, así, su misión de extender a toda la humanidad los fecundos efectos de la Pasión de Cristo, que hoy celebra, dando gracias por tan inefable don²⁴.

El programa ritual del Oficio, expresa el rico contenido del Misterio que se celebra por medio de una serie de acciones que contienen gestos y palabras a través de los cuales se hace presente la Redención. La mistagogia de la celebración, la recta ejecución ritual y la «noble sencillez» de los signos, deben hacer a los fieles participar en la Salvación que ellos ofrecen.

El comienzo del Oficio

La celebración se inicia con una procesión silenciosa de los ministros a la que sigue la postración. El altar, signo de Cristo y del Banquete eucarístico que en él se nos ofrece, está desnudo. La postración en este día es «la expresión adecuada de nuestro estremecimiento por el hecho de ser, con nuestros pecados, corresponsables de la muerte de Cristo en la cruz»²⁵. La dinámica postrarse–levantarse, muestra en cambio, la Obra de Salvación que se realiza en el hombre y que una de las oraciones, la Oración B, expresa de modo sublime: *da, ut conformes eídem facti, sicut imáginem terréni hómínis natúræ necessitaté portávimus, ita imáginem cæléstis grátiae sanctificatióne portémus* (Concedenos hacernos semejantes a él. De este modo, los que hemos llevado grabada, por exigencia de la naturaleza humana, la imagen de Adán, el hombre terreno, llevaremos grabada en adelante, por la acción santificadora de tu gracia, la imagen de Jesucristo el hombre celestial). La oración que aparece en primer lugar, manifiesta la unidad del Misterio pascual e incluye una alusión a la «Sangre» a través de la cual se instituyó este misterio y que no encontrará expresión ritual.

Las dos oraciones del comienzo del Oficio hacen presentes, entonces, algunos aspectos del Misterio pascual. El Amor de Dios, expresado como misericordia y ternura, se muestra en la ofrenda –su sangre– de Jesucristo (Oración A), y la Redención

²⁴ Cf. SC 5; *Ceremoniale episcoporum* 312; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, «Carta circular sobre la preparación y celebración de las Fiestas pascales», en *Enq. Lit.*, 4444–4551, (FP 58).

²⁵ Cf. J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, Una introducción, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001, 212–213.

del hombre que Jesucristo lleva a cabo en su Pasión –destrucción de la muerte y del pecado– se muestra junto con la santificación –llevar grabada la imagen del hombre celestial– (Oración B). La elección de una u otra oración (A o B) privilegia algunas características del Misterio que se va a celebrar. Ambas aparecen insertadas de forma magistral en la Historia de la Salvación y presentan un matiz escatológico propio de la dinámica litúrgica. La primera, sobre todo por la referencia a la Sangre, se presenta en la perspectiva sacrificial. La segunda muestra una visión más gloriosa o escatológica

La novedad de la Liturgia de la Palabra

El Viernes santo, tanto en las Iglesias Orientales como en las Occidentales, se caracterizaba en la antigüedad no por una sino por varias asambleas litúrgicas, cada una con su propia peculiaridad. Esto es aún así en casi todos los Ritos. La Liturgia Romana, en cambio, si exceptuamos la Liturgia de las horas, tiene una única reunión en la que se hace memoria de modo unitario de todo el Misterio de la Pasión. El *cursum* de la Escritura tiene, por tanto, que sintetizar en una sola celebración la riqueza y los diversos aspectos del Misterio que conmemora. La gran novedad de la Liturgia postconciliar en este día es, sin duda, la propuesta de proclamación de la Palabra de Dios que no se reduce al anuncio del Misterio particular, sino que se inserta en un proyecto teológico más amplio: la celebración de la unidad del Misterio Pascual en el Triduo y en la unidad celebrativa de la Semana santa y del Año litúrgico.

La «nueva» primera lectura, el cuarto Canto del Siervo (Is 52,13–53–12), hace tener presente los otros tres Cánticos del Siervo leídos el Lunes, Martes y Miércoles santo. Su proclamación está orientada a la lectura de la Pasión según san Juan donde se cumplen en plenitud las intuiciones del Antiguo Testamento: Cristo hace suyo el designio de salvación del Padre y, en medio de los sufrimientos, es ya vencedor y salvador. La proclamación del Cuarto canto del Siervo no es exclusiva del Rito Romano. Esta perícopa se anuncia también en el Rito Ambrosiano y aparece en las fuentes del Rito Galicano y en los antiguos Leccionarios jerosolimitanos de donde la han tomado algunas Iglesias Orientales. La interpretación de esta figura y su ministerio, y la aplicación a Jesús en su Pasión, proceden de la época apostólica. La inclusión de este episodio en vez de Éx 12 en la proclamación de la Escritura del Oficio –antes de la Reforma aparecía tan solo en la Liturgia de las Horas–, aunque supone un cambio importante, no aleja de la interpretación tradicional de la Pasión: si antes Cristo era parangonado con el Cordero inmolado (Éx), ahora lo es con el Cordero que quita el pecado del mundo (Is). Ambas figuras están presentes en la mente de Juan el evangelista y la una remite a la otra.

El salmo, contrariamente a lo que se podría esperar, no es el 21 si no el 30, una súplica y un lamento individual, cuya clave se encuentra en el versículo 6, y que Lucas pone en boca de Jesús en el momento de su muerte: «en tus manos encomiendo mi espíritu». En la profundidad de la muerte aparece una pequeña luz de esperanza y de confianza en el «Dios fiel». La elección del Salmo 30 responde al interés de la Constitución conciliar sobre la Liturgia de que la Sagrada Escritura sea más abundante, más variada y más apropiada (cf. SC 35). El Salmo 21 que cabría esperar es, en cambio, la respuesta al Tercer canto del Siervo que se proclama el «Domingo de Ramos» en el que también se celebra y proclama la Pasión del Señor.

La segunda lectura (Heb 4,14–16;5,7–9) profundiza desde el punto de vista de un discípulo que vive ya de la novedad de la Pascua la realidad nueva del Resucitado que se ha convertido en el Sumo Sacerdote después de haber atravesado obedientemente la prueba definitiva. Jesús, muerto y resucitado, se ha convertido en verdadero Mediador entre Dios y los hombres; se muestra la visión sacrificial, oblativa y sacerdotal de la Pasión de Cristo. La perspectiva sacerdotal, que no se mostraba claramente en el Misal anterior, aparece ahora en primer plano al proclamarse el fragmento de la Carta a los Hebreos. La Liturgia de las Horas actual insiste en este aspecto ya que, desde el V Domingo de Cuaresma hasta el Miércoles santo, se lee, en forma continua, la Carta a los Hebreos. La perícopa que se proclama en la celebración es absolutamente original, no aparece en otros Ritos y tampoco se encuentra en los Leccionarios antiguos (que sí contienen otros fragmentos de la Carta). Se presenta a Jesucristo en el drama de la Pasión, y se le muestra, de modo mucho más intenso que en los Sinópticos, como absolutamente solidario –excepto en el pecado– con sus hermanos los hombres, obediente hasta la muerte, «abandonado» del Padre; también aparece glorificado como Sumo Sacerdote, Mediador universal de la Salvación.

El relato tradicional de la Pasión es introducido por la aclamación tomada de Flp 2,8–9 que anuncia la exaltación de Cristo y que pone de relieve la visión propia de los acontecimientos relatados por Juan el Evangelista²⁶. Muestra la kenosis del Verbo que comienza con su Encarnación y que llega a su culmen en la Muerte en Cruz. La Glorificación o Exaltación aparecen también como fruto de la obediencia de Jesús en su Pasión. En este breve fragmento de la Escritura se contiene toda la Obra de la salvación: se presenta todo el Misterio de Cristo que llega a su plenitud en el Misterio pascual en su doble cara abajamiento–exaltación. El relato de la Pasión que se proclama a continuación debe escucharse en esta perspectiva.

La Pasión según san Juan es el elemento más antiguo de la Liturgia de la Palabra del Viernes santo. Aparece en todos los Ritos, tanto Occidentales como Orientales, en unas ocasiones de forma individual, en otras «centonizado»²⁷. Es la perícopa más larga y también la más rica en contenidos teológicos. Actualiza y recoge los fragmentos de la Escritura que se han proclamado anteriormente para presentar a Jesús como el verdadero Siervo de Dios, el Cordero pascual que con su Sangre borra el pecado y reconcilia el cielo con la tierra, es el Sumo Sacerdote que se ofrece como Víctima en el Altar de la Cruz, el Soberano que reina desde el trono de la Cruz, el Templo nuevo del que brotan las aguas vivas de los Sacramentos, el nuevo Adán del cual, en el nuevo Viernes de la humanidad, nace su Esposa la Iglesia prefigurada en la comunidad de María y el Discípulo amado.

Para comprender el alcance de la proclamación de la Pasión, punto culminante de la Liturgia de la Palabra, debe ser leída a la luz de las citaciones y/o alusiones del Antiguo Testamento. La Liturgia trata de «suplir» esta operación que requiere tiempo,

²⁶ Cf. E. Costa, «Liturgia delle ore e Liturgia della Parola «In Passione Domini»», en *Celebrare l'unità del Triduo Pasquale*. 2. *Venerdì santo: la luce del Trafitto e il perdono del Messia*, eds. Alceste Catella–Giordano Rimondi, Elle Di Ci, Turín 1995, 183–185.

²⁷ En nuestro caso, un «centón» es un texto en el que se presenta un relato formado por fragmentos de los cuatro evangelios.

paciencia y competencia, con una propuesta más simple aunque del mismo modo eficaz: la Pasión de Jesús se lee como cumplimiento de la profecía del Siervo sufriente²⁸. La respuesta oracional a la escucha de la Palabra, el Salmo responsorial, presenta al «Varón de dolores» contemplando su propia ignominia. La asamblea se une a su oración repitiendo la antifona tomada de la versión lucana de la Pasión: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu». La epístola a los Hebreos invita a contemplar la Pasión desde nuevas perspectivas: Cristo compasivo hasta las últimas consecuencias, hasta la muerte, se ha convertido en causa de salvación para todos los que le siguen²⁹. El versículo de Filipenses introduce el relato evangélico dando de nuevo razón de la glorificación–exaltación de Cristo. El canto de la Pasión³⁰ según san Juan con su riqueza teológica, conduce a contemplar a Aquel que, llevando a cabo la Obra de la salvación, subió al trono de la cruz. Desde allí juzga al mundo y le ofrece la vida nueva.

La intención principal de la Liturgia de la Palabra del Oficio del Viernes santo es contemplar al Crucificado como Señor y Juez de la historia que, exaltado en el trono de la Cruz, recapitula en sí todas las cosas. La Historia de la salvación llega a su plenitud en el acto supremo de Amor de Dios que es la ofrenda sacerdotal de Jesucristo. Antigua y Nueva Alianza aparecen unidas; todas las instituciones veterotestamentarias llegan a su plenitud y encuentran cumplimiento en el Misterio pascual. La «exégesis» pone de manifiesto los «temas principales» en torno a los cuales gira el programa ritual del Oficio, pero aparecen también otros «temas secundarios», no menos importantes, que nos hacen penetrar en la profundidad del Misterio de Cristo.

Las Oraciones solemnes concluyen la Liturgia de la Palabra y muestran la intercesión sacerdotal del Cristo por toda la humanidad a la cual se une su Esposa la Iglesia. En su estructura aparece una distribución en «círculos concéntricos» que van incluyendo en la petición a todo el género humano.

²⁸ Aparece aquí la «ley» de la concordancia temática que se impone la Ordenación de las Lecturas de la Misa (OLM) 67–68. Cf. R. De Zan– R. Laurita, *La Parola per la Chiesa. Commento alle letture delle domeniche e delle feste. Anno A*, EDB, Bolonia 2007, 88. «El profeta –leído ahora con todos los medios modernos del análisis crítico del texto– habla como si fuera un evangelista». J. Ratzinger –Benedicto XVI, Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección, Ediciones Encuentro, Madrid 2011, 241.

²⁹ En este caso vale también lo que afirma la Introducción general de la Liturgia de las Horas: «La carta a los Hebreos interpreta la antigua alianza a la luz del misterio pascual de Cristo», OGLH 150.

³⁰ La Pasión, especialmente el Viernes santo, suele ser solemnemente cantada sobre un recitativo utilizando tres voces de timbres y tesituras diferentes: Cristo, Cronista y Sinagoga. Tradicionalmente el tono usado para la Pasión es sobre la cuerda C (do); éste es el que se usa habitualmente aunque existe otro sobre la cuerda A (la), más antiguo, que había sido «parcialmente editado (dos Pasiones de las cuatro) por los Cistercienses S.O. en 1959. La presente edición típica, aprobada el 8 de febrero de 1989, y que puede usarse a partir de su publicación, presenta, para cada una de las cuatro Pasiones los dos tonos.» Cf. J. Claire, ««Passio Domini Nostri Iesu Christi». «Editio Typica»», *Notitiae* 281 (1989) 856–857. La edición típica del canto de la Pasión fue promulgada con un Decreto de la Congregación para el Culto Divino de 1989. Allí se ofrecen también los *Praenotanda* en los que se afirma: «1. (...) La Pasión es proclamada por diáconos, o, si no hay, por presbíteros, si tampoco los hubiere, por lectores, en cuyo caso, la parte de Cristo se debe reservar para el sacerdote celebrante.» «2. Para el canto de la Pasión se ponen en el presbiterio tres facistolos desnudos.» «3. No se usan ni incienso ni luces.» «6. Al iniciar la Pasión no se dice *Dominus vobiscum*, ni se responde *Gloria tibi, Domine*. Mientras se canta el comienzo, los diáconos tampoco signan el libro ni a sí mismos.» «7. Después de anunciada la muerte del Señor, todos se arrodillan en su lugar, y se hace una pequeña pausa.» «9. El libro de la Pasión no se besa al final», Cf. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, ««Passio Domini Nostri Iesu Christi»», *Notitiae* 281 (1989) 858–859.

Siendo el número de oraciones del Oficio abundante, las Oraciones solemnes, que son las más numerosas, no hacen referencia explícita al Misterio de la Pasión del Señor que se celebra. El valor teológico de estas «oraciones universales» para el contexto general del Oficio se encuentra, precisamente, en su inclusión como elemento celebrativo. Las «Oraciones solemnes» muestran ritualmente la intercesión sacerdotal del Jesucristo en su Cabeza y en sus miembros³¹. Sin embargo la eucología es sólo una de las «respuestas» de la Iglesia a la Palabra de Dios que se ha proclamado. Los elementos que se formulan a través de otros códigos comunicativos (signos) complementan y expresan de modo diverso la visión teológica que nos ofrece el código verbal.

Teología ritual centrada en la Adoración de la Cruz

Después de la lectura de la Pasión, y antes de las Oraciones solemnes, el sacerdote hace una breve homilía tras la cual invita a los fieles a recogerse en oración silenciosa. En efecto, los relatos de la Pasión tienen su origen y deben ser interpretados en clave orante, es decir, el anuncio del «evangelio de la Cruz» no se puede transmitir únicamente como un discurso racional, sino que exige ser interpretado a través de una experiencia orante que comprende la lectura, la escucha y la interiorización y que da origen a un acto de adoración³².

La Adoración de la Cruz no es, pues, un acto aislado, está en íntima relación con la Liturgia de la Palabra. En ella adoramos a Jesucristo Crucificado inseparable del Resucitado (cf. 2 Tim 2,8). En este rito se condensa toda la Revelación: era necesario que el Señor sufriese para entrar en la gloria (cf. Mc 8,31) y, de este modo, debían cumplirse todas las Escrituras (cf. Jn 19,30; Lc 24,26). El cumplimiento y la recapitulación que Cristo realiza con su Muerte y Resurrección muestran cómo Dios, por medio de la economía salvífica, ha conducido a su pueblo y a toda la creación hacia la plenitud de los tiempos (Cf. Gal 4,4–5; Heb 1,2–4). En la Adoración de la Cruz se recapitula toda la Historia de la salvación y toda la vida de Cristo que llega a su plenitud en el Misterio pascual. El icono de la Cruz recoge todas las figuras («tipos») a las que Jesús da cumplimiento con su Pasión y Muerte en Cruz³³. Se venera la Cruz como símbolo, como signo litúrgico que significa el misterio de la Redención. Es a Cristo a quien se adora en la Cruz, al que está clavado en la Cruz, al que se ha hecho Cruz, al Pontífice que extiende sus manos. Cuando se venera la Cruz, se adora a Aquel que triunfó en la Cruz y por medio de su victoria transformó el signo de muerte en símbolo y misterio

³¹ «Realmente, en esta obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre Eterno», SC 7. «La oración universal ha de hacerse según el texto y la forma establecida por la tradición, con toda la amplitud de las intenciones, que expresan el valor universal de la Pasión de Cristo, clavado en la Cruz para la salvación de todo el mundo», FP 67.

³² Cf. A. Catella – G. Remondi, «Contemplare la Gloria, ricevere la Grazia. Il progetto celebrativo del Misterio da adorare», 9.

³³ Se recogen aquí diversas expresiones y virtualidades de la cruz: el árbol de la vida, el bastón de Moisés, el arca del diluvio, las jambas de las puertas de los hebreos, la serpiente que cura a los mordidos, el arado, la espada, la maza, el cayado, la criba, el yugo, la balanza del rescate, la escala de Jacob, la barca de la Iglesia, el carro triunfal, el cabestrante, la piedra angular, el tálamo nupcial,... Todo ello en sus formas *ansata* o egipcia, *commissa* o griega, *inmisa*, *capitata*, abierta o latina, en forma de aspa o Chi, *gammata* o *uncinata*, *svastica* o 4 *gamma*, símbolo del movimiento rotatorio y por esto de la vida.

de vida y de gloria³⁴. El rito y el acto mismo de la Adoración de la Cruz completan y concretan la meditación orante de la Liturgia de la Palabra.

El rito de la Adoración de la Cruz en este día se encuentra también en los Ritos Occidentales Ambrosiano e Hispano-mozárabe, aunque en este último, según el Misal, la adoración concierne a la Reliquia de la Cruz. En efecto, el rito de la Adoración, procedente de Jerusalén donde se veneraba el *Lignum Crucis*, se introduce en otras Iglesias que poseen fragmentos de la verdadera Cruz. Así pasó en Roma, donde las fuentes más antiguas sólo lo contienen en el Ritual papal. En Constantinopla se veneraba el leño de la santa Cruz los tres últimos días de la Semana santa, pero en Jerusalén, tras el saqueo de Palestina (614), el rito desaparece; ni siquiera cuando Heraclio recuperó la Cruz la veneración se restituyó, sino que se dio más relieve a la veneración que tenía lugar el 14 de septiembre³⁵. En el Rito Bizantino actual no hay un rito de Adoración de la Cruz (este tiene lugar el III Domingo de Cuaresma), aunque la Cruz queda expuesta al final de los oficios del Viernes santo.

En los Ritos Siro-occidentales, la *synaxis* del Viernes santo está centrada en la Adoración de la Cruz (no de la Reliquia), aunque el ritual mezcla la adoración con la exaltación. Los Libros de los Ritos Etiópico y Copto contienen la Adoración de un Icono de la Cruz que, al final de la celebración, es bañado, ungido y «sepultado» y que será elevado solemnemente en la fiesta de la Resurrección.

En Roma, los Rituales papales describen otras fiestas de la Cruz en las que también hay procesión y adoración, aunque estos usos desaparecerán quedando como única la adoración del Viernes santo. En los Libros presbiterales la Reliquia de la Cruz será sustituida por una simple cruz.

Programa ritual de la Adoración de la Cruz

Celebrar significa hacer aflorar a nivel de conciencia comunitaria el río de la Historia de la salvación y hacer percibir sus frutos que crecen en nuestra historia³⁶. El evento de la Cruz es irreductible a cualquier programa y participación ritual, por eso la modalidad en la que se nos presenta en el Oficio de la Pasión lo muestra como evento glorioso en el que la luz del amor trinitario se difunde en el momento en el que la lógica humana sólo ve tinieblas. Si no fuese así no habría podido nacer un rito que celebrase

³⁴ La Cruz se ha convertido en signo glorioso, no por la Resurrección, sino porque es *recapitulatio*, síntesis de todo aquello que amamos y adoramos en Cristo, por lo que le damos siempre gracias: el Crucificado es el Enalzado y Glorificado. «¡Qué fuerza la del símbolo, que puede significar y esconder al mismo tiempo tal plenitud y riqueza de la más alta realidad! Significar: en la Cruz se nos manifiesta visiblemente el Misterio de Dios; esconder: solamente el ojo de la fe ve la realidad íntima de la Cruz.» «¡Qué misterio de Dios más admirable el que aquí se nos revela! Incluso la gloria del Hijo de Dios, en cuanto hombre, no le viene de su dignidad divina hereditaria, ni siquiera de sus obras divinas, sino de su humildad y anonadamiento. ¡En verdad es un misterio oculto, que sólo Dios podía revelar a los hombres!» O. Casel, *Misterio de la Cruz*, 245–246. 247–248.

³⁵ Cf. A. Baumstark, *Liturgia comparada* (2) (Cuadernos Phase 156), CPL, Barcelona 2005, 50–53.

³⁶ Cf. R. Cecolin, «I testimoni oranti della Croce. I raconti della passione e l'ambiente liturgico di origine e di destinazione», en *Celebrare l'unità del Triduo Pasquale. 2. Venerdì santo: la luce del Trafitto e il perdono del Messia*, eds. Alceste Catella–Giordano Rimondi, Elle Di Ci, Turín 1995, 47.

la Pasión del Señor y que condujese, mistagógicamente, a los creyentes a vivir este Misterio. En el espacio/tiempo de la asamblea orante, los fieles escuchan la Palabra que desciende hasta el abismo humano del cual son figura el silencio, la desnudez y la postración/genuflexión del inicio de la celebración. Al evento «narrado» corresponde el gesto comunitario e individual de adoración en el momento de la ostensión de la Cruz acompañado por la antífona «Mirad el árbol de la Cruz donde estuvo clavada la Salvación del mundo». Aquí se comprende por qué la Cruz, que se muestra a toda la asamblea y se adora, es el centro de toda la celebración. No es la voluntad humana la que dota a la Cruz de su centralidad, la Cruz, por voluntad divina, es el centro de la historia en torno a la cual gira el mundo en su movimiento de Creación y Redención. Por esto su ostensión en la celebración es uno de los gestos más expresivos. Los textos de la Escritura, previamente proclamados, anuncian y reenvían al evento original del cual el rito es «actualización»³⁷.

La perspectiva mistagógica de la ostensión de la Cruz se prolonga igualmente en su adoración ritual. No sólo la asamblea se mueve hacia ella para adorarla y glorificarla, sino que, en cierto sentido, el sujeto total de la acción litúrgica, la Iglesia, se confronta con el símbolo icónico de la Cruz y se lo entrega a sí misma como el tesoro más precioso. Se da una doble tensión dramática que hacen presente los cantos que acompañan el rito de la Adoración: las expresiones «dulce Árbol, dulces clavos, dulce peso» se funden con las lamentaciones del Señor «pueblo mío ¿qué te he hecho, en que te he ofendido?». Las expresiones de lamento se armonizan con los sentimientos de alegría jubilosa por el nacimiento de la Iglesia: per signum crucis in utero sanctae Matris Ecclesiae concepti estis³⁸. La Cruz que se desvela y se entrega en el Viernes santo es epifanía universal del cuerpo de Cristo que, en la Cruz, abraza el cosmos unificando, no sólo el cielo y la tierra, sino todas las criaturas (cf. Ef 1,10).

Ritualmente hablando, en la ostensión de la Cruz es mostrado todo el cosmos que, a su vez, queda recapitulado en el Crucificado. La Cruz adorada el Viernes santo es esperanza para toda la creación que anhela la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19) y que todavía gime y sufre en un parto doloroso. Es esperanza para todos los que anhelamos la redención de nuestro cuerpo (cf. Rom 8,23), es esperanza para la unificación de todos los hombres: «Avanza la Cruz de Cristo y en ella todo se refleja.»³⁹

Es oportuno que, sin eliminar nada de su realidad trágica y oscura, se favorezca una mistagogia del *mysterium crucis*, tal y como se ha mostrado en la Tradición. Para esto es necesaria una buena regla celebrativa: la Cruz que avanza, que se desvela, que es mostrada y adorada tendrá que ser un icono digno del momento celebrativo,

³⁷ Cf. A. Catella– G. Remondi– S. Maggiani, ««Ecce lignum Crucis...» Prospettive dischiuse da un articolo», en *Celebrare l'unità del Triduo Pasquale. 2. Venerdì santo: la luce del Trafitto e il perdono del Messia*, eds. Alceste Catella– Giordano Rimondi, Elle Di Ci, Turín 1995, 144.

³⁸ San Agustín, «Réplica a Juliano VI,19,62», en San Agustín, *Escritos antipelagianos/3*, trad. Teodoro C. Madrid– Luis Arias Álvarez (Obras de san Agustín XXXV), BAC, Madrid 1984, 915.

³⁹ S. Maggiani, «Per una piú viva partecipazione al mistero: 1. «Ecce lignum Crucis»: la Cruz gloriosa», *Rivista Liturgica* 77 (1990) 64.

tanto por su expresividad como por su cualidad y visibilidad⁴⁰. El acto de adoración que llevan a cabo los fieles, implica, entonces, un reconocimiento múltiple.

Ningún elemento de los que forman parte de la celebración es adjetivo, todos contienen y contribuyen, en mayor o menor medida, a que los fieles participen en los misterios que se celebran. Este es el caso del silencio y de la música. Ambos son códigos complejos de analizar porque, por sus peculiaridades, pueden determinar la mayor o menor riqueza teológica y participativa. En el Oficio del Viernes santo se pone de relieve el valor antropológico de la comunicación que establece a través de la música. Entre las partes que deben ser cantadas el mayor contenido teológico-litúrgico se encuentra en las aclamaciones e himnos que acompañan la Adoración de la Cruz. La antífona «Mirad el árbol de la Cruz», cuyo canto introduce la Ostensión, anuncia todo un proyecto celebrativo donde los sentidos se ponen en juego como respuesta de fe. Ésta aclamación introduce, además, la realidad de la «Nueva creación» que origina el Misterio pascual de Cristo en la que la creación, asumida en su totalidad por la Encarnación, es transformada o recreada llegándose a convertir en instrumento de salvación (*lignum –icrucis!– in quo salus mundi pependit*). Los himnos que acompañan el rito mismo de la Adoración aportan nuevos contenidos teológicos: la antífona *Crucem tuam adoramus* señala la unidad del Misterio pascual, los Improperios, acercan a los sentimientos más profundos del Señor ante la Pasión y manifiestan, de nuevo, la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El himno a la Cruz *Pange lingua*, introduce el rico tema teológico del Árbol de la Vida y sorprende por dirigirse en su formulación a la mediación material de la Redención (*Crux fidelis, arbor una nobilis, dulce lignum*). Aunque la rúbrica permite ejecutar «otros cantos adecuados» (*vel alii cantus congrui*), las melodías tradicionales (gregorianas) son las que mejor expresan y explican el rito que se lleva a cabo.

Privilegiando un aspecto que no aparece en la Liturgia de la Palabra, los cantos que acompañan el rito, presentan la novedad del Leño de la Cruz que está en el hecho de comunicar la sabia vital de la salvación que se dona con frutos copiosos. La imagen de verticalidad sugiere que el árbol completa la imagen del fruto vital que hace ascender el hombre a Dios. Esta ascensión es fecunda, eleva a la criatura a su origen, a su condición «edénica». La referencia al árbol del Paraíso se pone de relieve en la vida que comunica el Árbol de la Cruz: la verdadera inmortalidad se ofrece nuevamente al hombre. En la imaginación antigua la historia de la humanidad se desarrollaba entre el jardín de Edén, del que el hombre fue expulsado, y el Paraíso en el que Jesús entró llevando cautivos. El Génesis muestra al hombre abandonado a su egoísmo y a la concupiscencia, víctima del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (cf. Gén 2,15–17; 3,1–7); en un perfecto contraste, el Apocalipsis presenta en los márgenes de un río de aguas claras como el cristal, un árbol que da fruto en todo tiempo, cuyas hojas no se marchitan y sirven para sanar a las naciones (Ap 12,1–2). Los primeros cristianos vieron en este árbol la Cruz: de aquí el paralelismo que la liturgia presenta entre el árbol que, para saciar

⁴⁰ En la sensibilidad de muchas asambleas la riqueza del simbolismo de la cruz y en particular su aspecto victorioso y glorioso no aparece claramente visible, prevaleciendo únicamente su consideración dolorosa. Cf. A. Catella– G. Remondi– S. Maggiani, «*Ecce lignum Crucis...*» *Prospettive dischiuse da un articolo*», 156–157.

el placer egoísta, trae la muerte, y el árbol en el que, por el sufrimiento, brota la vida eterna. La Cruz es presentada y acogida como el Árbol de la vida que la ofrece sin fin. Árbol vital ascensional cuya luminosidad vence las tinieblas de la muerte. Permanecer en adoración al final del rito que hace presente también nuestras cruces existenciales, nos hace disponibles a vivir la esperanza del Sábado santo, el día en el cual el misterio del amor se contempla en el abismo y en la ausencia⁴¹.

El canto mariano *Stabat Mater* (u otro canto adecuado en memoria de la compasión de la Santísima Virgen María), es una novedad de la última de las ediciones del Misal Romano, y apunta el tema de la cooperación de la Madre de Dios en la Redención del género humano.

La Comunión sacramental.

La liturgia del Viernes santo se caracteriza por la ausencia de la celebración de la Eucaristía, el memorial del sacrificio, porque ama recordar el sacrificio mismo ofrecido en aquel día en la Cruz⁴². Las fuentes son unánimes en este sentido: en el día de la Pasión del Señor no se celebra la Eucaristía. Sin embargo, desde muy antiguo, al menos desde el siglo VII, se da la Comunión con las Especies reservadas en la celebración de la Misa *In Cena Domini*⁴³. Una de las razones de esta «ausencia» sacramental era el estricto ayuno que impedía incluso la Comunión. Mitigada la práctica del ayuno a partir del siglo VII, no había motivo para la abstinencia de la Comunión sacramental. Los Ordines posteriores reflejan diversas tradiciones en las que la Comunión está siempre presente, aunque a partir del siglo XIII encontramos una rúbrica que afirma que sólo comunicat Pontifex. En 1955 se recuperó la antigua praxis romana de la Comunión de todo el pueblo, práctica que fue muy acogida por parte de los pastores y de los fieles. Esta decisión, tomada tras largas discusiones, implicaba la desaparición del sentido del «ayuno pascual» y de la «comunión pascual». En la última reforma la cuestión fue de nuevo discutida pero no pareció oportuno cambiar una práctica que había sido tan bien acogida después de menos de quince años de su recuperación⁴⁴.

La praxis actual se ha de insertar, entonces, dentro del cuadro teológico del Oficio de la Pasión según el cual la Liturgia de la Palabra se correspondería con la «Pasión proclamada», las Oraciones solemnes serían la «Pasión invocada», el rito de la Adoración de la Cruz la «Pasión venerada» y la Comunión eucarística la «Pasión comulgada». Aunque, según la antigua costumbre de la Iglesia, no hay celebración de la Eucaristía, no falta la comunión con el *Christus passus*, que permite entrar en el Misterio mediante la unión sacramental con el Cuerpo entregado por nosotros y con la Sangre derramada

⁴¹ Cf. A. Catella– G. Remondi– S. Maggiani, «*Ecce lignum Crucis...*» *Prospettive dischiuse da un articolo*», 146. Allí también se afirma: «¿Es necesario y oportuno, entonces, mantener en el programa ritual la comunión? ¿Favorece el clima de espera?»

⁴² Cf. C. Braga, «*Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria*» 50 anni dopo (1955–2005)», *Ecclesia Orans* 23 (2006) 28.

⁴³ Cf. A.P. Schmidt, «*Hebdomada Sancta*» *Volumen alterum*, 797–806.

⁴⁴ Cf. I. Scicolone, «La memoria dell'istituzione dell'Eucaristia», en *La celebrazione del Triduo pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III congresso internazionale di liturgia*, ed. I. Scicolone, Roma 1990, 65–67.

por nosotros⁴⁵. El Salmo 21, propuesto como canto para la Comunión (vel alius cantus congruus), permite entender que, comulgar con el Cuerpo de Cristo, exige participar en su Pasión.

Las dos últimas oraciones, Postcomunión y «Sobre el pueblo», finalmente, señalan de forma clara la indisoluble unidad del Misterio pascual: Muerte y Resurrección. La oración para después de la Comunión carece del tono escatológico típico de estas oraciones aunque muestra, en forma de petición, la dinámica de la vida cristiana que se realiza en la Liturgia: *lex orandi, lex credendi, lex agendi* –«para que nuestra vida, por la comunión en este misterio, se entregue con verdad a tu servicio»-. La oración *Super populum* señala alguno de los frutos –esperanza, perdón, consuelo, fe y redención eterna– que los fieles desean obtener por su participación en el Misterio pascual de Cristo.

La práctica de la comunión, por tanto, es clara aunque la cuestión sigue teológicamente abierta: retornar a la tradición más primitiva en la que el Viernes era un día de ayuno total, también eucarístico, significaría que la Cruz se convertiría en signo de la comunión. El ayuno eucarístico del Viernes y el Sábado santo revalorizarían el sentido de la Comunión de la Vigilia pascual en la que se celebra a Cristo como verdadero Cordero y verdadera Pascua⁴⁶. La procesión silenciosa con que concluye la celebración, la genuflexión a la Cruz, y la invitación a la adoración personal hasta la Vigilia pascual⁴⁷, siguen manifestando, en cambio, la centralidad del *signum Crucis* en la dinámica celebrativa del Triduo.

Conclusión: Líneas teológicas del Misterio del Viernes Santo

El Oficio actual de la Pasión del Señor del Rito Romano hace memoria de la Bienaventurada Pasión de Nuestro Señor Jesucristo. La modalidad ritual se expresa a través de signos y palabras que determinan un programa que, según su forma tradicional, acentúa determinados aspectos del Misterio. El mismo Rito Romano, en otras épocas, ha privilegiado otros contenidos. Otros Ritos en la actualidad, manifiestan

⁴⁵ Cf. J. Castellano, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia* (Biblioteca litúrgica 1), CPL, Barcelona 1996, 187–188. Esta aproximación, que explica muy bien el sentido de cada uno de los «ritos» separadamente, implica la división de la celebración en cuatro partes, tal y como aparecía en el OHS, y que fue corregida por el Misal de Pablo VI, restituyendo las tres partes tradicionales. Téngase en cuenta, además, que, en el caso en el que quisiésemos entender la Comunión como la comunión con el *Christus passus*, ésta sería mucho más expresiva ritualmente si se hiciese con la especie del *Sanguis*.

⁴⁶ Cf. I. Scicolone, «La memoria dell'istituzione dell'Eucaristia», 69. E. Bargellini, «Venerdì santo a Camaldoli. Un'esperienza, una possibilità», en *Celebrare l'unità del Triduo Pasquale. 2. Venerdì santo: la luce del Trafitto e il perdono del Messia*, eds. Alceste Catella– Giordano Rimondi, Elle Di Ci, Turín 1995, 195–196. Además adquiriría el sentido primigenio el ayuno llamado «pascual» del Viernes y el Sábado santo que, como hemos dicho, incluía el ayuno de la Eucaristía.

⁴⁷ «Terminada la celebración se despoja el altar, dejando la Cruz con cuatro candelabros. Dispóngase en la iglesia un lugar adecuado (por ejemplo la capilla donde se colocó la reserva de la eucaristía el Jueves Santo), para colocar allí la Cruz, a fin de que los fieles puedan adorarla, besarla y permanecer en oración y meditación», FP 71. «La genuflexión, que se hace doblando la rodilla derecha hasta el suelo, es signo de adoración; por eso se reserva para el Santísimo Sacramento y para la santa Cruz desde la solemne adoración en la Acción litúrgica del Viernes Santo en la Pasión del Señor, hasta el comienzo de la Vigilia pascual», OGMR 274.

líneas teológicas diversas. En la celebración del Misterio de la Pasión, sin embargo, está contenido todo. El Misterio pascual al completo se hace presente en cada celebración eclesial, más aún, todo el Misterio de Cristo, desde su Encarnación hasta su Gloriosa Ascensión, está presente en cada acción litúrgica. La celebración concreta, en cambio, «elige» un itinerario determinado en el que se acentúa un aspecto específico. Otras perspectivas aparecen de forma menos inmediata aunque no dejan de estar presentes. En el caso de la Liturgia de la Palabra, por ejemplo, se dan una serie de «temas principales» aunque no por esto son exclusivos. Los «temas secundarios», sin aparecer en primer plano, también están presentes, si bien, puede ser que no de forma ritual. Las disciplinas Bíblica, Dogmática y Espiritual señalan algunas de estas propuestas que la Liturgia Romana, sin hacerlas presentes de modo ritual, incluye en su programa celebrativo en cuanto memorial del Misterio entero de Cristo. Todos los «contenidos» han de tenerse en cuenta a la hora de hacer una propuesta teológica, y todos aparecen, en mayor o menor medida, en la celebración en cuanto actuación en el hoy celebrativo del Misterio de Cristo. Los ritos y las partes del Oficio contienen latentemente, o más bien tipológicamente, todo el Misterio.

El Misterio pascual es el culmen de la vida de Cristo, la plenitud de los tiempos y de la Historia de la salvación. El Misterio de la Pasión de Cristo es mucho más amplio y más profundo que aquello que externamente se celebra. Otras disciplinas teológicas harán aflorar consecuencias doctrinales, morales y espirituales que no se ponen de relieve en la celebración. Todas estas aproximaciones también son válidas y muy enriquecedoras, pero ninguna es capaz de explicar o abarcar por completo el Misterio. La Celebración litúrgica, en cambio, contiene toda la virtud redentora y la fuerza espiritual que manifiestan el resto de las disciplinas teológicas. Por esta razón y, en cuanto revelación y donación histórica de Dios, toda la Obra salvífica está en acto en la celebración. Todas las posibles reflexiones pasadas, presentes y futuras de la Teología se «contienen» en la acción litúrgica y todas se actúan, si bien pueden no encontrar una expresión ritual.

El Oficio de la Pasión del Señor actual privilegia unas formas rituales diversas de las de otras épocas y de otras Iglesias o Ritos. Enraizada en la Tradición Romana, la propuesta ritual hodierna se centra en la Adoración de la Cruz como expresión y respuesta de fe a la manifestación y revelación de la intimidad de Dios en su Misterio pascual, que tiene lugar en la Liturgia de la Palabra y que se concluye solemnemente con la Oración de intercesión del único Mediador entre Dios y los hombres a la que se une su Esposa, la Iglesia. La Comuni3n sacramental es, en este día más que nunca, comuni3n en la Passio Domini.

La plena participaci3n en esta celebraci3n se lleva a cabo a trav3s de la acci3n: arrodillarse–levantarse, escuchar– hacer silencio, cantar, mirar, besar, caminar, gustar... Por esto es necesario un acercamiento a la celebraci3n a trav3s de los c3digos rituales que permita individuar algunos elementos que, de otro modo, pasarían desapercibidos. Las acciones y signos pertenecientes al c3digo no–verbal son abundantes y, vividas en su plenitud simb3lica, insertan a los participantes en el Oficio, en el «diálogo» entre Dios y el hombre a trav3s del cual se hace presente históricamente la Salvaci3n.

El código temporal, por ejemplo, no influye en gran manera en la teología de la celebración, pero recuérdese que los ritos de la Semana santa tienen, por su origen jerosolimitano, cierto carácter mimético que el Rito Romano ha conservado en el Oficio de la Pasión tan solo en la «coincidencia» horaria. Sería por tanto interesante mantener una celebración que, según necesidades pastorales, se iniciara lo más próxima posible a las tres de la tarde (hora de nona) para no renunciar a la mimesis celebrativa que, en mayor o menor medida, se da en el proyecto ritual del Triduo Pascual y de toda la Semana santa.

Las acciones que hacen referencia a los movimientos y gestos de los ministros y los fieles son también interesantes. Algunas pertenecen a la dinámica misma de la celebración como son, por ejemplo, levantar los brazos en las oraciones presidenciales, o escuchar la perícopa evangélica puestos en pie. Por su peculiaridad resultan muy interesantes la postración de los ministros y la simultánea genuflexión de los fieles. El primero es un gesto casi único en el Rito Romano, de grandes raíces bíblicas y de gran implicación antropológica. El segundo es más habitual y, por esto, adquiere diversos significados en la misma celebración. El uno y el otro han de insertarse en la dinámica kenótica que subyace en todo el Oficio: Cristo en su Pasión «desciende» hasta las profundidades del pecado para levantar al hombre caído y hacerle participar de su misma Gloria. Caer y levantarse (o ser levantado) describe gestualmente esta dinámica; participar conscientemente en este gesto nos inserta de un modo «simbólico» en la historia que describe la relación del hombre con Dios y que llamamos «Historia de la salvación».

Las dos procesiones que tienen lugar en el Oficio, la Ostensión del signum crucis y el traslado de la Reserva eucarística para la Comunión, conllevan una entrega a la asamblea y tienen especial significación. Ambas implican la acogida comunitaria y personal de un don, y a ambas corresponden dos movimientos de los fieles que manifiestan la fe y la comunión con la dádiva entregada. Mientras que la segunda procesión, en la que se entrega el Don eucarístico, puede parecer funcional, la primera se realiza a través de una rica ritualidad y, según el caso, dramaticidad, que indica la centralidad del Signo que se confía a la asamblea.

Si la Liturgia de la Palabra tiene como centro y culmen la Historia de la Pasión, en el Oficio todo tiende hacia la Adoración de Cruz. Su origen está ligado a circunstancias históricas concretas (la posesión de un fragmento del lignum Crucis). Su expresión ritual, en cambio, es una de las más ricas que encontramos en toda la Liturgia Romana. Se ofrecen dos posibilidades a cual más interesante. La primera, insertada en la tradición y el alegorismo medieval, tiende a dramatizar la entrega, en la que despojar a la Cruz del velo que la cubre estaba en relación directa con el repartirse las ropas de Cristo que nos refieren los relatos de la Pasión. En la práctica ritual, sin embargo, no podemos limitarnos a este sentido alegórico, pues en la dinámica oculto–desvelado aparece también un contenido simbólico que recorre toda la celebración: el plan de Salvación de Dios escondido desde antes de todos los siglos se ha manifestado en el Misterio pascual de Cristo como signum crucis. La segunda forma de Ostensión de la Cruz, una novedad postconciliar, se presenta en paralelo (ritualmente hablando) al comienzo solemne de la Vigilia pascual en el que, Cristo Resucitado, cuyo signo

es el Cirio encendido del fuego nuevo, precede a la asamblea. En nuestro Oficio, esta entrega solemne pone de relieve la centralidad del *mysterium crucis* en la vida del cristiano y, por el paralelismo ritual, recuerda que éste, está unido y reclama la manifestación (que se realizará también gestualmente) de la Gloria del Resucitado. El aspecto victorioso de la Cruz no está ausente en la celebración, es más, la dinámica ritual remite constantemente a él. Por esta razón, es necesario que la Cruz adorada revele también, icónicamente, la gloria crucis.

Al rito de la Adoración de la Cruz le acompañan algunas acciones del presidente y de los fieles que, no sólo tienden a dramatizar y solemnizar el gesto de adoración, sino que expresan, también de modo simbólico, la fe y la comunión. Despojarse del calzado y de las vestiduras expresa la pobreza con la que el hombre se presenta ante el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús. Es significativo que quien realiza este gesto sea quien preside la celebración, pues en él lo realiza toda la asamblea. Los fieles también participan en este gesto en cuanto que lo contemplan, son «testigos» de la acción profética del ministro y se identifican con ella. En este sentido, una de las acciones por antonomasia que vehicula la participación de los fieles en la celebración, es mirar. La asamblea participa una y otra vez a través del sentido de la vista. En el momento culminante del Oficio, por ejemplo, es invitada a hacerlo como forma de participación plena: *Ecce lignum Crucis*, «Mirad el árbol de la Cruz».

Sin embargo, el modo propio que proponen la tradición y los rituales para manifestar la adoración y adherirse al Misterio son la genuflexión y el «beso». Besar es un gesto cargado de contenido antropológico que, en este caso, se reserva únicamente a la presencia simbólica de Cristo en la Cruz⁴⁸. Además esta acción no se lleva a cabo sólo por los ministros, si no que todo el pueblo es invitado a participar. El gesto implica un acto de fe personal que expresa la respuesta al don que se nos entrega.

La luz o el color rojo de las vestiduras de los ministros son signos complementarios que ponen de relieve o realzan algún aspecto del Misterio. La luz, en forma de cirios encendidos, indica la presencia «sacramental» de Cristo. El color rojo, no ya el negro o el morado, recuerda la sangre de los mártires y el fuego del Espíritu cuyo analogatum princeps es Cristo. La Comunión sacramental con las Especies consagradas y reservadas en día anterior, implica la comunión con el Sacrificio Sacerdotal de Cristo del cual se hace memoria en el Oficio. El altar, que ha permanecido desnudo durante toda la celebración manifestando su condición de Ara sacrificial, se reviste transitoriamente para mostrar su cualidad de Mesa eucarística. El ayuno llamado «pascual», por último, sin ser un elemento propiamente ritual, aparece dando unidad celebrativa al Triduo y como elemento de la *lex agendi*.

Es necesario y, diríamos, imprescindible entrar en la dinámica de los gestos que se expresan a través de los códigos o subcódigos no verbales con toda su riqueza bíblica, antropológica y litúrgica, no sólo para participar plenamente en la celebración sino también para comprenderla. Así se entra en el «diálogo» que Dios establece con el hombre en el que Uno se muestra, se revela, se entrega ritual y gestualmente y en el que el otro responde, también ritual y gestualmente, con un acto de fe y de adhesión al Misterio.

⁴⁸ En el Oficio de la Pasión no se besan ni el Altar ni el Evangelionario, signos ambos de Cristo.

Todos los elementos simbólico-rituales tratan de introducirnos en este Misterio. Todos son portadores, en diversos grados, de Salvación, son «mediaciones» de la Gracia de Dios. Todos son, también, gestos y signos humanos pertenecientes a dinámica de la celebración de la Iglesia que, insertada en la Historia Salutis, se dirige a la Parusía⁴⁹. La celebración, formando parte de la historia humana, es participación en la nueva realidad de Cristo Resucitado. Es una «ventana» a los Cielos nuevos y la Tierra nueva, donde toda la realidad se muestra redimida. En la ignominia, la tragedia, el drama y la locura del icono de Cruz que se alza en la celebración litúrgica, se revela, en cambio, el *signum salutis*, la gloria del cristiano, el *Árbol de la Vida*⁵⁰. El que estaba colgado del Madero era el Dios-Hombre que «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). Aquel, ante quien se vuelve el rostro (cf. Is 53,3), es el que hace nuevas todas las cosas (cf. Ap 21,5)⁵¹.

El icono de la Cruz debe, por esto, aparecer en el centro de la celebración manifestando toda su virtualidad. La Liturgia de la Cruz tiene que hacer vislumbrar, en cada una de sus partes y ritos, al que es el más Bello de los hombres (cf. Sal 44,3). El ars celebrandi, y la belleza de los signos y símbolos no son, por esto, accesorios. Una buena ejecución ritual y una adecuada mistagogia, contribuirán a que la participación en los Misterios que se celebran sea más fructuosa.

⁴⁹ Lo que hoy estamos acostumbrados a festejar en las celebraciones de la Pasión del Señor, de su Resurrección, de su Ascensión y del Envío del Espíritu Santo, la Iglesia antigua lo contemplaba «de un sólo golpe» (cf. Ef 4,8–10, donde la bajada abarca toda la obra desde la Encarnación hasta la Pasión, y la subida implica no sólo la Ascensión sino también la Exaltación y la Glorificación del Señor. Ver también Heb 9,11ss.24–26; 10,12). Ésta es una característica que aparece también en el Evangelio de Juan. A partir del siglo IV la Iglesia se ha inclinado a contemplar las acciones históricas de Dios por separado aunque con esto se ha difuminado el sentido profundo y unitario de la fiesta de Pascua. Cf. O. Casel, *Misterio de la Cruz*, 270–288.

⁵⁰ En las representaciones antiguas de la Ascensión el Señor lleva consigo la Cruz al cielo o aparece con los brazos en forma de cruz, en actitud orante. Cristo aparece también con una cruz en su segunda venida gloriosa. La Esposa, al igual que el Esposo, se gloria en la Cruz; es aquí donde se ve que la Iglesia es una realidad celeste, pues la Cruz no nos revela su verdadero significado más que desde el cielo. En su primera venida la Cruz unió porque separó. Es siempre frontera, Dios no puede bajar al mundo sin traspasar este límite y el hombre no puede subir a Dios sin pasar por la Cruz. La Cruz es el símbolo original. Según los primeros cristianos el signo de la Cruz aparecerá en el cielo en el Juicio final: «Esta señal brillará en el cielo, cuando venga el Señor», *Liturgia de las Horas según el Rito Romano IV. Tiempo ordinario. Semanas XVIII–XXXIV*, Coeditores Litúrgicos, Madrid 1993, Fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Primeras Vísperas. Responsorio Breve. «Esta señal de la cruz brillará en el cielo, cuando venga el Señor para juzgar», Fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Nona. Responsorio.

⁵¹ El sacrificio de la Cruz no quedó completo hasta la Resurrección, el Padre aceptó el sacrificio de Cristo en la Resurrección; así, el sacrificio vespertino se convirtió en ofrenda matutina. (cf. San Agustín, «*Enarraciones sobre el Salmo 140*» 5, en San Agustín, *Enarraciones sobre los salmos/4*, ed. B. Martín Pérez (Obras de San Agustín XXII), BAC, Madrid 1967, 641). Éste es el sentido de la *cruz gemmata*. Sobre la Cruz cae un rayo de oro de la eternidad, las gotas de sangre se transforman en piedras preciosas, la luz de la Pascua hace a la Cruz más esplendorosa que todos los astros. El instrumento de muerte se convirtió en camino de vida. El Señor subió a la Cruz como señal de muerte y de ignominia y con ella subió al cielo, de este modo devolvió a la Cruz su verdadero y eterno sentido: en las manos del Crucificado recibe su significado originario, ser signo de señorío y de esplendor. «Por este motivo la simbólica primitiva representaba al sol en forma de cruz *svástica* (cruz gamada): el sol es la máxima gloria del mundo visible, su disco redondo, con los rayos en forma de cruz, fue para la antigüedad el signo de su glorioso dominio en este mundo; el sol domina en las cuatro direcciones del mundo y se impone con su poder sobre todas las cosas», O. Casel, *Misterio de la Cruz*, 133–135. 296.

ESTIGMATIZADOS DE LA IGLESIA CATÓLICA

L. Díez Merino cp
Universidad de Barcelona

Introducción: 1.1. Estigmas; 1.2. Explicación del fenómeno: 1.2.1. Explicación de la psiquiatría; 1.2.2. Explicación de la medicina; 1.2.3. Explicación de la teología; 1.3. Circunstancias de la estigmatización: 1.4. Explicación de tales heridas; 1.5. Clases de estigmatizados: 1.5.1. Estigmatizados auténticos; 1.5.2. Estigmatizados falsos; 1.5.3. Estigmatizados enigmáticos; 1.6. Estigmatizados auténticos; 1.7. Circunstancias históricas de la estigmatización; 1.8. Número de los estigmatizados; 2. Fenómenos concomitantes a la estigmatización: 2.1. Lágrimas de sangre; 2.2. Transverberación; 2.3. Un corazón en relieve; 2.4. Osmogenesia; 3. Personas estigmatizadas a lo largo de la historia: Acarie, Barbe; Achler, Isabel; Angela de Foligno; Bautista Varani; Beatriz de Ornaciennes; Carlos Sezze; Catalina de Génova; Catalina de Siena; Catalina de Racconigi; Catalina de Ricci; Clara de Montefalco; Colet; Catalina de Génova; Catalina de Siena; Cuevas, Luz Amparo; Emmerick, Ana Katarina; Francisco de Asís; Gemma Galgani; Juan de Dios; Juana María de la Cruz; Kowalska, Faustina; Liduvina; Lucía Brocadelli de Narni; Lukardis de Oberweimar; Margarita María de Alacoque; María Magdalena de Pazzi; María de la Encarnación; María de Jesús; María Francisca de las Cinco Llagas; Neumann, Teresa de Konnersreuth; Osana de Mantua; Pablo de Tarso; Pío de Pietrelcina; Rita de Casia; Teresa de Jesús; Verónica Giuliani; Conclusiones; Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

Por estigmatización se entiende la aparición dolorosa, visible o invisible, de las llagas de Cristo en el cuerpo del estigmatizado. Se ha transmitido en la historia que muchos extáticos, muchas personas con experiencias místicas, han llevado en sus manos, pies, costado y sienes, señales de la Pasión de Cristo, con sus correspondientes sufrimientos intensos. Tales señales son reconocidas como estigmas visibles. Pero se dan otros casos en que tales señales no aparecen externamente y de modo visible, sino que permanecen como fenómenos invisibles, pero con los mismos efectos dolorosos..

La teología enjuicia distintamente la estigmatización según sea el comportamiento que muestren los estigmatizados, y la puede considerar como un carisma divino o bien como efecto de una simple autosugestión. La estigmatización está considerada como un carisma, e.d. un don de la gracia; y tales carismas son fenómenos y energías sobrena-

turales atestiguados en todos los místicos, hombres y mujeres, y que, en caso de ser reconocidos por la Iglesia, se consideran como señales de santidad obradas por Dios, e.d. como milagros. Habitualmente la comunicación de la gracia se hace a través de los sacramentos, que son administrados institucionalmente por la Iglesia, en cambio el carismático recibe directamente de Dios sus dones de gracia.

1.1. Estigmas

Por estigmas se entienden las heridas que aparecen espontáneamente en el cuerpo humano semejantes a las del cuerpo de Cristo después de la crucifixión. Generalmente tales heridas aparecen en los pies, en las manos y en el costado; pero también en muchos casos en la cabeza, como si hubiesen sido producidas por una corona de espinas. El estigma es una marca, una señal en forma de lesión, surgida sin origen físico aparente, que imita cualquiera de las heridas recibidas por Cristo durante su Pasión.

La existencia de tales fenómenos está comprobada históricamente, y ya no se lo cuestionan ni siquiera los no creyentes; ahora bien, todos, creyentes y no creyentes, han tratado de buscar una explicación a tales hechos.

Dichos estigmas están considerados como carismas, entre los cuales se consideran otros muchos: la levitación, la glosolalia, el salamandrismo (e.d. la invulnerabilidad al fuego), el éxtasis, la teleportación, la telecinesia, el don de curación, etc., y entre ellos se considera la estigmatización; todos éstos tienen una cualidad, que se manifiestan físicamente. Hay otros carismas, como el don de predicción, la clarividencia, la penetración en los corazones [cardiognóstica], las visiones, las apariciones, las audiciones de voces, la unión mística, la telepatía, todos éstos tienen en común que son puramente espirituales¹.

1.2. Explicación del fenómeno

El médico agnóstico, Dr. Dumas, profesor de psicología religiosa en la Universidad de la Sorbona, admitía los hechos², y lo mismo hizo el Dr. Pierre Janet³, pero el interrogante era siempre la búsqueda de las causas que producían tales fenómenos.

1.2.1. Explicación de la psiquiatría

Los psiquiatras modernos admiten la posibilidad de que la imaginación humana sea capaz de producir dolor y heridas en el cuerpo humano, y que se pueda llegar a hacer sudar sangre. Y en este caso asignan las siguientes causas que pueden proporcionar los estigmas, siendo el resultado de las tres causas siguientes: 1) Natural: se debería a la capacidad de autoinducción del individuo, sería pues, autoinducida. 2) Sobrenatural: debida a causas sobrenaturales, no dependiendo del propio individuo. 3) Preternatural: los estigmas serían producidos por un poder diabólico.

Los especialistas afirman que los estigmas son un fenómeno psicósomático (dermo-

¹ P. Boglioni, «I carismi nella vita della chiesa medievale», Sacra Doctrina 15 (1976) 383-430.

² Dr. Dumas, Revue des Deux Mondes, 1 de mayo de 1907.

³ Dr. Pierre Janet, Bulletin de l'Institut Psychologique International, París, Julio, 1901.

grafía), proveniente de una gran fuerza paranormal propia del inconsciente (la persona no sabe que lo produce ella misma). No es una cuestión mágica, pero tampoco se puede comparar a las personas que sobresalieron por su santidad (Francisco de Así, Teresa Neumann, Padre Pío, etc.), con toda clase de pseudomísticos que proliferan por doquier.

1.2.2. Explicación de la medicina

Los médicos son escépticos para admitir que la imaginación pueda producir heridas en un sujeto normal, aunque sí existe la facultad de que la imaginación pueda actuar ligeramente sobre el cuerpo. Benedicto XIV⁴ reconocía que la imaginación puede acelerar o retardar las corrientes nerviosas, pero no hay constancia de su acción sobre los tejidos. El asunto resulta todavía más problemático en individuos de condición anormal, como es el éxtasis o la hipnosis, y a pesar de numerosos intentos, el hipnotismo no ha producido resultados claros. En algunos casos el hipnotismo ha inducido cierta exudación o un sudor más o menos coloreado, lo cual no constituye más que una muy imperfecta imitación.

En cuanto al sudor sanguíneo, el Dr. Lefebvre, profesor de medicina en Lovaina, admite que se han dado casos de sudor sanguíneo, pero tales casos, examinados por médicos, resultaron ser causados por enfermedades específicas y no por causas morales. Incluso se ha comprobado, después de examinar tal líquido con microscopio, que el líquido rojo que se exuda no es sangre. Su color rojo se debe a una substancia particular, y no procede de ninguna herida, sino que se debe, como el sudor, a una dilatación de los poros de la piel. Se puede argumentar que los nervios, influenciados por la imaginación, pueden producir la emisión de un líquido y éste puede ser sangre; pero los nervios adyacentes a la piel no terminan en glándulas que emitan sangre, y sin tal órgano no pueden producir el efecto en cuestión. No hay, pues, prueba alguna experimental de que la imaginación pueda producir las heridas de los estigmas.

Otra explicación es que los pacientes se causan las heridas a sí mismos, ya fraudulentamente, ya en estado de inconsciencia, durante ataques de sonambulismo. Esto se ha procurado evitar en los tiempos modernos y los médicos han estado observando al paciente día y noche; incluso en algunas ocasiones se le han cubierto al estigmatizado las extremidades con vendas selladas, para evotar cualquier manipulación.

1.2.3. Explicación de la teología

La parte esencial de los estigmas visibles consiste en el sufrimiento, pero lo más substancial de esta gracia es sentir piedad por Cristo, participar en sus sufrimientos, en sus aflicciones, y con ello se contribuye a la expiación de los pecados que continuamente se cometen en el mundo. Si el padecimiento físico estuviera ausente, las heridas del estigmatizado se podrían convertir en un símbolo vacío en una representación teatral, que solamente conduciría a la exhibición del estigmatizado.

La vida de los estigmatizados es una larga cadena de dolores que nacen de la divina enfermedad de los estigmas y que solamente concluyen con la muerte. Parece históri-

⁴Benedicto XIV, De Canonizatione, III, XXXIII, n. 31.

camente cierto que sólo los místicos padecen los estigmas. Pero no solamente padecen por los estigmas, sino que también tienen visiones que corresponden a su vocación de compadecientes y cosufrientes, en otros episodios que se desarrollaron en las escenas sangrientas de la Pasión.

En el caso de los místicos que las han recibido, la ciencia médica no ha podido dar una explicación exhaustiva. Lo que los especialistas afirman es que los estigmas son un fenómeno psicósomático del que no se ha podido dar una explicación total.

1.3. Circunstancias de la estigmatización

Las circunstancias que rodean al verdadero fenómeno místico son las siguientes:

- 1) Aparición súbita: el estigmatizado sufre este fenómeno de modo imprevisto, sin esperarlo ni preverlo;
- 2) Dolor físico intenso: el estigmatizado siente un dolor físico muy intenso;
- 3) Localización de las llagas: Suelen aparecer las llagas en las manos, los pies, y el costado, y también puntos en la cabeza, que recuerdan las espigas que se clavaron en la cabeza de Jesús; pero también en los hombros, y a veces en la espalda;
- 4) Día de la semana: No está determinado ningún día de la semana, pero suele suceder habitualmente el viernes, que es el día tradicional en que se recuerda la Pasión de Cristo, pues en el día de Viernes Santo Jesús sufrió su Pasión.
- 5) Duración: Puede ser permanente o retorna periódicamente (particularmente el viernes, y más en concreto en la Cuaresma), pero lo más ordinario es que sea circunstancial, aunque se vuelva a repetir en días posteriores pero sin determinar periódicamente; si bien estadísticamente suele reiterarse en los viernes.

El comienzo, pues, de dicho fenómeno, es espontáneo, como se puede comprobar, entre otros, en el testimonio de una estigmatizada, Luz Amparo Cuevas: «Al comenzar los dolores veo un rayo de luz que viene hacia mí. Así sucede siempre que va a empezar la Pasión. Luego surgen los dolores, que son muy intensos, pero no tengo despecho alguno por ello, pues siento una gran paz y felicidad interiores... A un lado de la Cruz, veo a la Virgen vestida de negro, sobre su cabeza cubierta, lleva también, por debajo del manto, un velo de gasa blanca ligeramente echado sobre el hombro derecho y cruzado por delante del cuello»⁵.

El final del estado de estigmatización unas veces es corto, y otras veces se prolonga por años. Seleccionamos dos ejemplos:

- 1) Período corto: Luz Amparo Cuevas, padeció un dolor tan intenso que pensó había llegado su hora, hasta que comprobó, que poco después, había dejado de sangrar. En la frente y en las manos desapareció enseguida el menor rastro de las heridas; así lo expresó Antonio López González, químico del Ministerio de Hacienda, después de contemplar uno de estos fenómenos: «En su frente advertí

⁵ J.M. Zavala, Las Apariciones de El Escorial, p. 68s.

un entrecruzado de líneas rojas con puntos sangrantes. Los brazos extendidos y apoyados en la almohada, rígidos, al igual que las piernas. Y en las manos, y en los pies superpuestos, círculos rojos sangrantes de inflamadas heridas. En el pecho, en relieve, la forma de un corazón congestionado de sangre atravesado por una flecha marcada de rojo sobre la piel»⁶.

- 2) Período largo: el del P. Pío de Pietrelcina, que conservó las llagas frescas, vivas y sangrantes en manos, pies y costado, durante cincuenta años consecutivos, hasta poco antes de su muerte.

1.4. Características de tales heridas

A diferencia de las heridas normales que el estigmatizado pueda sufrir, las específicas de la estigmatización son:

- 1) No se infectan nunca: no se las puede considerar como las heridas producidas por un accidente cualquiera, que tienen un proceso de suturación;
- 2) No cicatrizan con los métodos habituales;
- 3) Aparecen instantáneamente, y pueden desaparecer en poco tiempo, sin dejar rastro de su existencia;
- 4) En algunos casos pueden durar largo tiempo, sin que se agraven, ni se disminuyan.
- 5) Los estigmas no se curan: mientras que las heridas comunes cicatrizan en las personas que no tienen problemas de coagulación en su sangre, la ciencia médica no ha logrado todavía la curación de los estigmas mediante ningún tratamiento.
- 6) Cuando las heridas naturales tiene larga duración, pueden emitir olores fétidos, en cambio las heridas de los estigmatizados no emiten olores desagradables.
- 7) Olores agradables: en muchas ocasiones las heridas de los estigmatizados emiten aromas exquisitos.

1.5. Clases de estigmatizados

Según las causas que los producen, así se pueden distinguir tres clases de estigmatizados:

1.5.1. Estigmatizados auténticos:

Son aquellos que han sido aceptados por el común de los tratados místicos, y que han sido producidos por causas sobrenaturales. Como auténticos se consideran aquellos estigmas que aparecen en el cuerpo de personas de gran virtud, y por lo general, en individuos que tienen una profunda devoción a la Pasión de Cristo. El momento en que suelen aparecer los estigmas es en un éxtasis, o en momentos de profunda oración contemplativa. Como ejemplos más sobresalientes, en los diversos siglos, se pueden

⁶ J.M. Zavala, Las Apariciones de El Escorial, p. 70.

señalar: Lukardis de Oberweimar (s. XIII), Catalina de Siena (s. XIV), Catalina de Génova (s. XV), María Magdalena de Pazzi (s. XVI), Juana de Jesús María (s. XVII), Anna Katharina Emmerick (s. XVIII), Gemma Galgani, Teresa Neumann y Pío de Pietrelcina (s. XX).

1.5.2. Estigmatizados falsos

Son aquellos en que existen común acuerdo en considerarlos producidos sea por la propia inducción, sea por causas preternaturales y de origen diabólico. Fue famoso el caso de Magdalena de la Cruz (1487-1560), que fue abadesa del convento de Santa Isabel de Córdoba; era natural de Aguilar, y gozó de renombre de santidad. Se hizo célebre porque había pronosticado la victoria de la Batalla de Pavía (1525) y la prisión de Francisco I de Francia. Isabel, esposa de Carlos I de España, habría vestido a su hijo primogénito (Felipe II de España) con el hábito de la abadesa. Magdalena de la Cruz compareció en solemne auto de fe, celebrado el día 3 de mayo de 1546, y confesó haber simulado muchos arrobamientos y milagros. Los inquisidores de Córdoba le conmutaron la pena de muerte en la hoguera, y la recluyeron de por vida en un convento de Andújar. Otro caso reciente es el de Giorgio Bongiovanni, nacido en Italia en 1963, quien afirma que es la reencarnación de uno de los niños videntes de Fátima (Francisco, 1917), y también de Elías y de Juan el Bautista. Jesús y María serían extraterrestres, e interpreta Mc 24 (2ª venida de Jesús) «como un rayo» y «sobre nubes»; será una manifestación de Cristo sobre una gran nave espacial. Desde 1990 ha levantado un reguero de dudas cada vez que se le entrevista, y desconfía ante las cámaras o las grabadoras. Nunca ha dejado que un médico, que no fuera el suyo, le tocara los estigmas. Bongiovanni utiliza sus estigmas como «signos» de la autenticidad de su mensaje; todo su mensaje se centra en valores ecológicos, de paz universal, de hermandad cósmica, y del fin a la corrupción de la clase política y de las religiones institucionalizadas (divisoras y culpables). En Argentina un boletín eclesiástico sacó una advertencia a los fieles católicos sobre su carácter ajeno a la fe cristiana.

1.5.3. Estigmatizados enigmáticos

Son aquellos que los expertos no consideran suficientemente probadas las causas de dónde proceden, o no se sabe con certeza si fueron realmente estigmatizados, ya que hay casos en que se guardó en secreto, o solamente lo supieron los confesores, y éstos no lo comunicaron. No solamente son aquellos en los que se duda si fueron verdaderos o falsos, sino también de aquellos en que no se constata con seguridad si hubo verdaderamente estigmatización, o bien porque no se sabe con certeza si existió como es el caso de Sor María de Ágreda de la que se dice que «experimentó la muerte mística en grado eminente, de manera pasiva (muriendo a todas sus potencias, radicalmente purificadas) y activa, recorriendo continuamente las vías de la perfección en grado cada vez mayor; de modo que la reiteración en ella de la muerte mística –que experimentó tres veces– y su irreversibilidad caracterizan su personalidad con una nota mística extraordinaria»⁷; de tal testimonio no se puede deducir si verdaderamente tuvo estigmas. Otros muchos casos se han podido dar en los que hubo verdadera estigmatización, pero ha permanecido secreta, o porque solamente la conocieron en secreto

⁷ P. Zovatto, «María Jesús de Ágreda», en: Diccionario de Mística, ed. L. Borriello et al., Madrid (San Pablo) 2002, p. 1131.

de confesión o dirección espiritual, o simplemente que la persona que recibió la gracia no la comunicó a nadie. Tampoco sabemos si fue realmente estigmatizada Matilde de Magdeburgo(+ 1294?) ella dice que la fuición de Dios sólo se obtiene después de haber pasado a través de la oscuridad de la noche espiritual, en la imitación perfecta de la Pasión y muerte de Cristo.

1.6. Circunstancias históricas de la estigmatización

No sabemos si el texto de San Pablo: «llevo en mi cuerpo los estigmas de Jesús» (Gal 6,17), se puede considerar como una estigmatización propiamente dicha del apóstol Pablo. Pero es claro que las cartas paulinas muestran hasta qué punto el Apóstol vivía en la conciencia de su solidaridad con el Señor que sufrió.

La estigmatización, tal como se entiende en los tratados místicos, apareció cuando se empezó a desarrollar la mística de la Pasión, es decir, durante la Alta Edad Media, y se considera a San Francisco de Asís como el primer estigmatizado, aunque parece que María de Oignies (ca. 1177-1213), por lo que ella dice, habría recibido los estigmas antes de Francisco de Asís.

El movimiento dentro del cual se desarrolló la estigmatización es, sin duda, cuando la Mística de la Pasión comenzó a intensificarse⁸. La Mística de la Pasión consiste en mantener despierta una relación con el Cristo que padece y que capacita al creyente para redescubrir en los sufrimientos de este mundo la Pasión de Jesús. Tal Mística de la Pasión tiene sus raíces en el Nuevo Testamento. Ninguno de los escritos del NT deja de hacer referencia a la acción redentora que Cristo efectuó en la cruz. Los discípulos participan en el destino de Jesús y con ello también en su Pasión. Así fue la interpretación ulterior del llamamiento de Jesús a seguirle, un llamamiento que exige que el discípulo lleve una vida semejante a la vida del maestro (Mc 8,43). En la catequesis de los SS. Padres, la mística de la Pasión es de una importancia básica, pues la Pasión de Jesucristo comunica una sensibilidad hacia los sufrimientos humanos en general. Dichos sufrimientos, unidos a la Pasión de Jesús, se convierten en instrumentos para el camino de la salvación. La Iglesia de los mártires consideró muy pronto la conexión interna entre la muerte de los mártires y la muerte de Jesús. Después de la era de los mártires, y las persecuciones, los monjes comenzaron a morir voluntariamente para el mundo, a fin de pertenecer a Cristo. Era la vía práctica de la Muerte Mística.

La devoción a la humanidad de Cristo fue creciendo, y con ella la actitud de tomar en serio la Pasión de Jesús, y la imagen de Cristo comenzó a tomar nuevas formas. Ya no aparecía en primer plano el «Dominus Rex» del estilo románico, sino del «Varón de dolores» del estilo gótico. Francisco de Asís acentuó la suprema pobreza con que Cristo llegó a la cruz, esto llevó a Francisco a recibir en su cuerpo los estigmas, e.d. la señales visibles de su mística de la Pasión.

Después de San Francisco, algunas mujeres estuvieron influidas por sus enseñanzas y experiencias místicas, y encontraron el camino salvador de Jesús hacia la cruz. En Alemania se menciona primeramente a Matilde de Magdeburgo, y a Isabel de Turin-

⁸ St. Breton, *La Mystique de la Passion*, Barcelona (Herder) 1969

gía, a quienes siguieron Elsbeth de Oye y Margarita Ebner, con Elsbeth Stigel y otras⁹, todas ellas vivieron intensamente la Mística de la Pasión¹⁰. Entre los místicos alemanes hay que resaltar a Enrique Susón, quien escuchó del Señor: «Tú tienes que pasar por mi humanidad sufriente, si quieres llegar realmente hasta mi más excelsa divinidad». La Mística de la Pasión fue adquiriendo formas nuevas en las experiencias, ligadas a la liturgia, especialmente por el impulso dado por Gertrudis la Grande. En Italia se sumaron a tal movimiento Ángela de Foligno, Clara de Montefalco, Brígida de Suecia, Catalina de Siena y Stefana Quizana.

17. Número de estigmatizados

Peter Dinzelbacher en el año 1998¹¹ afirmaba que después de San Francisco de Asís (1224), se conocen unos 350 casos de estigmatizados, casi todos ellos mujeres. Entre los religiosos principalmente sobresalen los franciscanos (y franciscanas), y los dominicos (y dominicas).

Se han presentado distintas listas de estigmatizados, una larga lista fue ya confeccionada en el s. XIX por el Dr. Imbert-Gourdeyre¹²; según este autor serían 321 los estigmatizados, pero cree que se podrían encontrar más investigando en las bibliotecas de Alemania, España e Italia. En su lista se encuentra 41 varones. Hay 62 santos o beatos, de ambos sexos, de los cuales los más conocidos son 26.

2. Fenómenos concomitantes a la estigmatización

Aunque hablemos de fenómenos concomitantes de la estigmatización, pero no es que se constaten en todos los estigmatizados, sino solamente en algunos; p.e. las lágrimas de sangre se han observado en pocos estigmatizados. La transverberación se ha observado en algunos casos, pero ésta se da en pocas ocasiones en el mismo individuo, aunque sus estigmas se reproduzcan con frecuencia. El corazón en relieve de carne se ha dado en pocas ocasiones.

2.1. Lágrimas de sangre

2.1.1. Existencia y explicación del fenómeno

Es un fenómeno que se observa en algunos místicos, cuando les brota de los ojos la sangre como si fuesen lágrimas. Recibe en medicina el nombre de oftalmorragia.

Se han dado varias explicaciones: condiciones patológicas determinadas o factores ambientales, o también una intensa emoción espiritual, que como el sudor de sangre experimenta el místico. Este fenómeno se ha dado en época moderna en estatuas o imágenes que sudan sangre. La autoridad eclesíástica se ha manifestado muy cauta

⁹ M. Zingel, *Die Passion Christi in der Mystik der deutschen Mittelalters*, Berlín 1956 (tesis doctoral);

¹⁰ A. Auer, *Leidenstheologie im Spätmittelalter*, St. Ottilien 1952; K.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977; J.W. Triff, *Das Blut Christi in der Religiosität des Mittelalters* (N. Kruse ed.), *900 Jahre Heilig-Blut.Verehrung in Weingarten, Sigmaringen* 1994, p. 415-434.

¹¹ P. Dinzelbacher, *Diccionario de la Mística* (ed.), Burgos (Editorial Monte Carmelo) 2000, p. 367.

¹² Dr. Imbert-Gourdeyre, *La estigmatisation*, París 1894.

ante estos fenómenos singulares para atribuirles una causa sobrenatural o diabólica. Al no haberse encontrado ninguna explicación desde el punto de vista humano, se puede considerar producido por una causa preternatural o divina; y en el plano místico se numera entre las gracias «*gratis datae*»¹³.

2.1.2. Casos constatados

Es un fenómeno no muy frecuente. Se dice que lo experimentaron Rosa María Adriani (+1845) y Teresa Neumann. Julián Argüello, esposo de Luz Amparo, presencié cómo ésta lloraba lágrimas de sangre cuando contemplaba la penúltima estación del Viacrucis, arrodillada frente al sagrario en la parroquia de San Bernabé de El Escorial, el día 31 de diciembre de 1982¹⁴.

2.2. Transverberación

2.2.1. Descripción

Es un fenómeno místico, al que se llama poéticamente «el asalto del serafín», recordando al ángel que traspasó con su lanza de fuego el corazón de Santa Teresa. Esta transverberación consiste en una gracia muy especial y santificadora, que abrasa el alma con el amor de Dios. El alma es así interiormente asaltada por un personaje celestial que la traspasa con una especie de lanza de fuego.

2.2.2. Casos de místicos que han experimentado dicho fenómeno místico:

- 1) Teresa de Jesús: Santa Teresa de Jesús, cuando ya había llegado al estadio cumbre de la vida mística, un día se hallaba en oración, y vio a un ángel en «forma corporal» con un dardo largo de oro en la mano, rematado por una llama de fuego; a los pocos momentos, la criatura celestial hundié el hierro en el corazón de Teresa, la cual sintió un indescriptible dolor; al extraer el instrumento afilado, la religiosa abulense sintió que le arrancaba las entrañas, «dejándole toda abrasada en amor grande de Dios», según ella misma expresa «Era tan agradable dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad, que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo y aun harto». De la transverberación de Santa Teresa comentaba el Papa Benedicto XIV: «Entre los favores insignes con que Dios ha tenido a bien manifestar la santidad de Santa Teresa es, sin duda, el más célebre la herida del corazón con el dardo inflamado de un serafín, como lo atestiguan la bula de canonización y el Oficio de la santa. Cuando yo era todavía promotor de la fe, los carmelitas de España y de Italia pidieron autorización para rezar el 27 de agosto el Oficio de la transverberación del corazón de la santa».
- 2) P. Pio de Pietrelcina: El P. Pío de Pietralcina manifestó a su director espiritual, el P. Benedetto, los detalles de dicha insólita experiencia que le había acaecido a

¹³ A. Royo Marín, Teología de la perfección cristiana, Madrid (BAC) 1998, 842-843; H. Thurston, Fenomeni fisici del misticismo, Roma 1956.

¹⁴ J.M. Zavala, Las Apariciones de El Escorial, p. 78.

él en la tarde del 5 de agosto de 1918: «Estaba confesando a nuestros alumnos, cuando se presentó de repente ante mí la figura de un personaje celestial que llevaba en la mano una especie de instrumento similar a una larga lanza de hierro con una punta muy afilada, hecha como de fuego. En el acto, hundió con fuerza el instrumento en mi alma. Me sentí morir. Rogué al muchacho que se retirase porque me encontraba muy mal y no tenía fuerzas para continuar confesando. Aquel verdadero martirio duró sin interrupción hasta la mañana del día 7. No puedo describir mi sufrimiento durante este período tan doloroso. Sentí que mis vísceras salían como arrancadas por aquel instrumento y eran presa del hierro y del fuego. Desde aquel día estoy herido de muerte y vivo en lo más hondo de mi alma una herida que siempre está abierta y me hace sufrir constantemente»¹⁵.

- 3) Luz Amparo Cuevas: Una explicación de cómo se verifica este fenómeno místico la encontramos hecha por un cirujano, Manuel Sánchez, que describía el fenómeno después de haber examinado a Luz Amparo: «Una abertura o desgarré transversal en la parte superior y anterior del corazón; es estrecha, larga y profunda, y penetra la sustancia y los ventrículos del corazón. La forma misma de esta abertura deja entrever que fue hecha con sumo arte y con un instrumento muy agudo, fuerte, y largo, y sólo en el interior de esa gran abertura se reconocían algunas señales de fuego o de combustión»¹⁶. El día 2 de julio de 1989, el sacerdote José Arranz, presencié un acto de transverberación de Luz Amparo: «Yo mismo soy testigo de las transverberación. Sucedió en nuestra residencia de Peñaranda de Duero, en Burgos. Amparo había subido al Coro de la iglesia. Nosotros la buscábamos. Estaba su hija Amparito, junto con dos hermanas reparadoras y un servidor. Hallándose en éxtasis, Amparo se encogió con un dolor tremendo, como si le traspasasen el corazón con una lanza. Por la noche, al quitarle la ropa, las hijas vieron que tenía la zona del corazón amoratada, como si se la hubiesen abrasado»¹⁷.

2.2.3. Frecuencia de dicho fenómeno:

El caso de la transverberación se pudiera pensar que es un fenómeno único en la vida de los místicos; pero esto se puede repetir en una misma persona, como es en el caso del P. Pio de Pietrelcina. Poco después de su ordenación sacerdotal recibió estigmas invisibles en las manos y en los pies; pero el 5 de julio de 1918, al ser transverberado su corazón, se le apareció una figura celestial que tenía en sus manos una lanza con una larga punta llameante. El 20 de septiembre de 1918 experimentó una estigmatización visible y una nueva transverberación de su corazón. Este acontecimiento causó gran sensación, por lo cual las autoridades eclesísticas restringieron desde 1922 hasta 1934 la actividad sacerdotal del P. Pío¹⁸.

¹⁵ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 72s.

¹⁶ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 80.

¹⁷ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 72.

¹⁸ Von Brockhusen, «Pio de Pietrelcina», en: *Diccionario de la Mística*, ed. P. Dinzelbacher, Birgos (Edit. Monte Carmelo) 2000 822.

2.3. Un corazón en relieve

Es un fenómeno místico que en Luz Amparo lo observaron diversas vecinas de El Escorial, como Julia Sotillo e Isidra Gómez Román; ésta testifica que el primer viernes de febrero de 1981: «en el centro del pecho, se le veía un corazón en relieve de unos siete centímetros de alto por unos cuatro de ancho, atravesado por una flecha en sentido oblicuo, entrando por la parte superior derecha y saliendo por la inferior izquierda... Era impresionante ver tal corazón». Y una hija de Amparo recuerda: «Mi madre estaba acostada, con cara de haber sufrido bastante. Ya le habían desaparecido las llagas y la sangre, excepto de la ropa. Pero le quedaba un corazón en relieve en el centro del pecho, un poco hinchado y atravesado por una especie de daga»¹⁹.

2.4. Osmogenesia

Es un olor distinto de los naturales que emana del cuerpo vivo o enterrado, del estigmatizado (también se da en no estigmatizados), de manera temporal o constante²⁰. Pablo Apóstol afirma de los cristianos que somos delante de Dios el perfume de Cristo (cf 2Cor 2,15). En un sentido simbólico hablaba San Gregorio de Nisa del aroma de las virtudes: «Uno está perfumado por la templanza o por la sabiduría, otro por la justicia o la magnanimidad». En las Actas de los Mártires se dice que el cuerpo de San Policarpo emitía un perfume de incienso y mirra, y así alejaba el mal olor a quemado. También Santa Teresa dice de Catalina Cardona, huésped en el convento de Toledo, emanaba un perfume tan suave que movía a alabar a Dios, y concluye: «Sé que no dirán sino toda la verdad»²¹. También San Juan de la Cruz explicaba este fenómeno diciendo que el Señor perfecciona los sentidos «haciéndoles algunas mercedes sobrenaturales y regalos [...] como visiones [...], olores suavísimos y locuciones [...], con que se confirma mucho el sentido en la virtud y se enajena del apetito de los malos objetos»²².

Este olor suavísimo dejó perplejo a Mons. Rafael Carlos Rossi durante su visita apostólica al P. Pío en junio de 1921, un perfume incomparable con cualquier fragancia terrenal. Lo describe así: «Este perfume agradabilísimo y vivísimo, comparable al de la violeta... lo atestiguan todos; y los Eminentísimos Padres permitirán que lo atestigüe también yo. Lo he sentido en cuanto he visto los estigmas. Y puedo asegurar de nuevo a los Eminentísimos Padres que yo fui a San Giovanni Rotondo con espíritu decidido, como quien debe llevar a cabo una investigación absolutamente objetiva, pero, al mismo tiempo, con una verdadera prevención personal en contra de todo cuanto se contaba del Padre Pío... [El perfume] se siente a intervalos, a oleadas; dicen que en la celda y fuera de ella, cuando él pasa, en su lugar en el Coro, incluso a distancia».

Esto sucedía con frecuencia en los éxtasis de la estigmatizada Luz Amparo Cuevas, como narra la madre superiora Esperanza de San Juan y de la Cruz, quien notó en Luz Amparo un aroma especial: «Durante el éxtasis, Amparo despedía un fuerte olor como

¹⁹ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 71.

²⁰ A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid (BAC) 1998, 862-865.

²¹ Santa Teresa de Jesús, *Fundaciones* 28,22-32.

²² San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III,17,4.

a rosas y azucenas juntas; un olor penetrante, fuerte y suave al mismo tiempo. Este olor, siempre que viene Amparo, se percibe en el convento aunque sólo esté llamando al torno; y aunque una señora viniera muy perfumada, es imposible que huelga en toda la casa y permanezca esa fragancia. El perfume es, además, característico de Amparo y a veces dura bastante tiempo en el locutorio.»

3. PERSONAS ESTIGMATIZADAS A LO LARGO DE LA HISTORIA

No se tiene conocimiento de ningún estigmatizado que haya existido con anterioridad al s. XIII, pero se han confeccionado diversas cifras de estigmatizados.

ACARIE, Barbe (nacida el 26-II-1566, falleció el 419-IV-1618); se llamaba Barbe Arrillot, y tomó el nombre de religiosa como María de la Encarnación; es beata. En su casa se reunieron místicos importantes: Benito de Canfield, Bérulle, Francisco de Sales. Cuando en 1601 leyó las obras de Santa Teresa, decidió introducir a las Carmelitas en Francia. Después de la muerte de su marido en 1613, ella misma ingresó en la Orden tomando el nombre de María de la Encarnación. Fue madre de seis hijos, y tuvo experiencias místicas, siendo favorecida con frecuentes éxtasis y carismas místicos, incluida la estigmatización.

Bibliografía: Bruno de Jesús-Marie, *La Belle Acarie*, París 1842; M.- Paulus, Mme. Acarie, Munich 1949 ; L.C. Sheppard, Mme. Acarie, Londres 1952.

ACHLER, Isabel (1386-1420)

Es beata. Nacida el 15-XI-1386, fallecida el 25-XI-1420. Estimulada por su confesor Konrad Kùgeline de Waldsee, ingresó a la edad de 14 años en la Orden Tercera Franciscana. Según la *Vita*, escrita por Kùgeline (1421), meditaba continuamente la Pasión de Cristo, y en esas meditaciones, experimentó la estigmatización y tuvo muchos éxtasis, pero también tuvo que sufrir muchos ataques demoníacos. Pasó 12 años en inedia total. Está sepultada en Reute (Alta Sajonia).

Bibliografía: W. Köck (ed.), *Vita der seligen Elisabeth von Reute*, Tesis 1 /1973); P. Schurer, *Die Selige Gute Betha von Reute*, 5ª ed., Reute 1981.

ANGELA DE FOLIGNO (1248-ca. 1309)

Fue terciaria franciscana. Es santa. Su culto fue confirmado para la Orden en 1701, y para la diócesis de Foligno en 1709. Celebra su fiesta el 4 de enero. Nació en Foligno, hacia 1248. Se conoce su obra «Liber», que se cita en Ubertino de Casale (*Arbor Vitae*, 1305). Fue esposa y madre, y quedó sin marido e hijos en unos meses (ca, 1285). Vendió todo, lo dio a los pobres, y en 1291 se entregó a una vida penitente. Como San Francisco, Angela logró descubrir el lugar de la divinidad en la humanidad dolorida, simbolizada por el leproso; y como San Francisco, también para ella la pobreza fue el medio para identificarse con Jesús pobre y crucificado, el «Dios-Hombre Sufriente». Ella se autodefine: «tuve la inspiración de que, si quería ir a la cruz, debía desprenderme de todo para llegar más ligera y desnuda a la cruz» (*Memoriale* I,80). Sobrecogida ante el Cristo crucificado, a quien llama «Dios-hombre sufriente», o «libro de la vida», se funde en el abrazo generoso de la «compañía de Cristo» (pobreza, dolor, humildad)

que la conduce a la identidad mística con Cristo. Es representada normalmente con la aureola de santa y vestida de terciaria, mientras que los atributos más constantes son la cruz (o el Crucifijo) y los instrumentos y símbolos de la Pasión.

Bibliografía: Angela de Foligno, *Il libro dell'esperienza*, ed. de G. Pozzi, Piccola Biblioteca Adelphi 290, Milán 1992; P. Lachance, *Il percorso spirituale di Angela di Foligno secondo il memoriale di fr. A.*, Milán 1991; C. Schmitt (ed.), *Vita e spiritualità Della beata Angela da Foligno, (1291-1991), Foligno 17-19 nov., 1991, Spoleto 1992.*

BAUTISTA VARANI (1458-1524).

Fue clarisa. Pobre. Fue declarada beata.

BEATRIZ DE ORNACIEUX (ca.1260-1309).

Fue declarada beata. En el año 1273 ingresó en la cartuja de Parménie, y cuando ya era priora, fundó en 1301 el monasterio de Eymeux. Fue Margarita de Oingt quien escribió la «Vita» de Beatriz. Narra que tuvo numerosas apariciones celestiales, visiones en sueños, voces, la sensación de la presencia amorosa de Cristo, etc. En todas las visiones el Redentor le recomendaba la meditación de la Pasión, y mientras meditaba en la Pasión de Jesús, obtuvo en sí misma los estigmas de Jesús.

Bibliografía: R. Maisonneuve, «Les visions mystiques de Béatrice d'Ornacieux », *Analecta Cartusiana* 116/1 (1988) 53-68.

CARLOS DE SEZZE (ca. 1670).

Fue franciscano. Es santo.

CATALINA DE GÉNOVA (1447-1510/1501)

Fue terciaria de la Orden Franciscana, mística, canonizada el 16 de mayo de 1737. Celebra su fiesta el 15 de septiembre. Nació Catalina Fieschi Adorno en 1447 y murió el día 19 de sept. de 1510. Pertenecía a la familia noble de los Fieschi (Génova). Siendo de familia patricia, fue educada esmeradamente. Cuando tenía 13 años quiso entrar, con su hermana mayor, en el convento de Santa María delle Grazie, pero este intento no tuvo efecto pues la superiora la consideró demasiado joven. A los 15 años se casó con Giuliano Adorno, de familia gibelina, y éste llevaba una vida licenciosa. Catalina se volvió melancólica, y quiso huir de su tristeza participando en toda clase de fiestas. Fue devota de la Pasión, a las 12 años tuvo el don de la oración. En 1473 experimentó una crisis religiosa. Catalina se vio subyugada por la imagen de Jesús crucificado, y veía su habitación toda inundada por la sangre de Cristo. Desde este momento emprendió una rigurosa vida ascética, llevaba cilicio, no comía, ni bebía; y posteriormente la Eucaristía fue su único alimento. Comenzó a cuidar los enfermos del Pammatone, el gran hospital de Génova. En 1497 murió su marido.

En la última etapa de su vida se puso bajo la dirección espiritual de Cattaneo Marabotto, cuya influencia se deja sentir en la obra *Opus Catharinianum*. En esa obra parece que solamente se le debe de atribuir a Catalina la segunda parte, el denominado «Diálogo». Su doctrina es que el alma que quiera unirse con Dios, tiene que alejarse

del mundo y vencer todas las necesidades del cuerpo. Cuando el alma se ha purificado por medio de una vida ascética, entonces está capacitada para ser iluminada por Dios. Cuando el espíritu experimenta en sí mismo la presencia de Cristo, entonces se realiza la unión mística.

Bibliografía: Opus Catharianianum (Libro della Vita mirabile et Dottrina santa de la Beata Caterinetta da Genova), Génova 1551; F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in S. Catherine of Genua and her Friends*, Londres, 2ª ed., 1923; L. Sertorius, *Katharina von Genua*, Munich 1939; U. Bonzi da Genova, *S. Caterina Fieschi Adorno*, Roma 1960-1862; C. Balduzzi, *Il soprannaturale in S. Caterina da Genova*, Udine 1992; F. Holboeck, *Die Theologie des FEGfeuers Heilige Catharine von Genoa*, Stein am Rhein 2989; S. Hughes-B.J. Groeschel, *Catherine of Genoa. Purgation and Purgatory. The Spiritual Dialogue*, Nueva York-Toronto 1979.

CATALINA DE RACCONIGI (1486-1547)

Fue dominica. Es beata.

CATALINA DE RICCI (1522-1589)

Fue monja dominica (Alejandra de Ricci, en religión Catalina), en Florencia, en el s. XVI, fue canonizada en 1746, su fiesta es el 13 de febrero. En junio de 1541 se le «cambió el corazón», y desde febrero de 1542 empezaron a manifestarse en ella cada semana los sufrimientos de la Pasión de Cristo, fenómeno que duró después por espacio de once años; en abril de 1542 fue desposada místicamente con Jesús, que le regaló un anillo, y por fin recibió los estigmas, visibles en su cuerpos. Al principio recibió los estigmas visibles, pero oró al Señor para que se los cambiara en invisibles, y fue escuchada. Catalina tuvo apariciones periódicas, y sus éxtasis comenzaron cuando tenía 20 años (1542). En la Bula de Canonización se afirma que sus éxtasis se repitieron durante doce años con regularidad puntual. Los éxtasis durante exactamente 28 horas, desde el mediodía del jueves hasta las cuatro de la tarde del viernes, con una interrupción para que la santa pudiera recibir la Santa Comunión. Catalina conversaba en voz alta, el drama estaba dividido en 17 escenas; cuando la santa volvía del éxtasis, sus extremidades estaban cubiertas de heridas causadas por látigos, cuerdas, etc.

Bibliografía: C. Guasti (ed.), *Le lettere spirituali e familiari di santa Caterina de Ricci*, Prato 1681; «Le visioni di suor Caterina de' Ricci», en: M. Modica Vasta (ed.), *Esperienza religiosa e scritture femminili tra Medioevo ed età contemporanea*, Università di Catania, Bonanno 1992, 43-75.

CATALINA DE SIENA (1347-1380)

Fue terciaria dominica, mística, canonizada el 29 de junio de 1461, celebra su fiesta el 29 de abril. Nació en el año 1347 y muerta el 29 de abril de 1380. Ha sido proclamada santa. Aunque sus padres quisieron casarla, pero desde niña tuvo intensos deseos de vivir la vida religiosa; el día lo dedicaba a los pobres y a la oración. Venció la oposición de su familia y a la edad de 17/18 años se hizo terciaria dominica, aunque permaneció en casa, donde se hizo una celda, y allí reunió a un grupo de mujeres, las cuales cuidaron de ella, pues enfermó con frecuencia debido a sus rigores ascéti-

cos. Hacia el año 1370 comenzó su actividad «política», dirigiéndose a Aviñón para convencer a Gregorio XI de que regresara a Roma. Quiso establecer la paz entre las ciudades-repúblicas de Italia, que eran hostiles entre sí. Tuvo intención de preparar una nueva cruzada. En el gran cisma de Occidente (1378), Catalina se declaró a favor de Urbano VI, el Papa romano. Trabajó incansablemente en la reforma de la Iglesia. Se distinguió por una ferviente devoción a la Virgen. También en su espiritualidad imitó a San Francisco de Asís, y como él se dedicó al cuidado de los leprosos y apesados. Como San Francisco, ella recibió los estigmas. Al principio tales estigmas eran visibles, pero ella, por humildad, oró para que le fueran cambiados por otros invisibles. Un momento del itinerario espiritual que manifiesta en su Diálogo, son los estigmas: es un episodio anticipado por una visión en la que Cristo le habría apretado un clavo contra una mano, provocándole un dolor insoportable, pero sin señales visibles. Según la *Legenda Maior* dicho episodio habría tenido lugar en Pisa, en la capilla de Santa Cristina el domingo de Ramos de 1375. Catalina habría visto cinco rayos rojos salir de las llagas de un crucifijo, pero, habiendo implorado ella misma que no se hicieran visibles, habría sido herida por rayos de pura luz de modo directo y no en diagonal.

Bibliografía: N. Tommaseo (ed.), *Le Lettere di S. Caterina da Siena* 1-6, Roma 1970 ; U. Meattini (ed.), *Le Lettere di S. Caterina da Siena*, 4ª Ed., Milán 1975; G. Cavallini (ed.), *Il Libro*, Roma 1968; U. Meattini (ed.), *Il Libro*, 4ª Ed., Milán 1975.

CLARA DE MONTFALCO (1268-1308)

Monja Agustina, fue canonizada el 8 de diciembre de 1881, celebra su fiesta el 17 de agosto. Nació en Montefalco, cerca de Spoleto, de familia piadosa y acomodada. Es difícil definir la mística de esta santa: la unión con Dios la llenaba de un gozo inefable; durante los éxtasis que, según las compañeras, se prolongaban durante días enteros e incluso semanas. Clara perdía toda relación con la realidad, y se volvía incluso físicamente insensible. Pero ella se mostró muy reticente en hablar del contenido de las visiones. En una ocasión refirió que llevaba la cruz de Cristo en el corazón. Cuando, el 17 de agosto de 1308. Clara murió con apenas cuarenta años, tras largos períodos de enfermedad agudizados por su excesiva ascesis, una de sus compañeras tuvo ocasión de reconocer en el corazón de la santa los instrumentos de la Pasión de Jesús (clavos, corona de espinas, cruz, etc.). La noticia se divulgó y un clérigo francés, Berengario de Saint Affrique, vicario del obispo de Spoleto se dedicó a observarlo de cerca.

Bibliografía: G. Barone, *Movimenti religiosi e mistica femmenile nel Medioevo*, Milán 1993, 248-237; M. Faloci Pulignani, *La vita di Santa Chiara da Montefalco*, scritta da Berengario di Sant'Africano, *Archivio Storico per le Marche e per l'Umbria* 1 (1884) 583-625; E. Menesto, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Perugia-Florenza 1984.

COLETA [Nicolette-Colette] (1380-1447)

Fue franciscana, iniciadora de la rama de las Clarisas coletinas, canonizada el 24 de mayo de 1807, celebra su fiesta el 6 de marzo. A los 9 años habría tenido su primera visión. En 1388, quedando huérfana, se entregó a una profunda vida religiosa, primero con las benedictinas, las Clarisas, y por fin se hizo terciaria. Su vida mística fue muy

intensa: sus éxtasis duraban a veces mucho tiempo, acompañados por los conocidos fenómenos de pérdida de sensibilidad y de levitación.

Bibliografía: U. D'Alençon, Documents sur l'histoire de S. Colette en France, AFH 2 (1909) 447-451.

CUEVAS, Luz Amparo:

El P. Alfonso Sendín, carmelita y director espiritual de Luz Amparo, describía así a Luz Amparo en una carta al Card. Vicente Enrique Tarancón, fechada en 24 de febrero de 1983: «Desde noviembre de 1980 en que el Señor se le mostró crucificado pidiéndole oración y penitencia por la paz en el mundo y por la salvación de las almas, su vida es ejemplar, tanto por su sólida piedad, como por su práctica de la caridad fraterna con propios y extraños. El Señor le ofreció pasar en plan expiatorio los tormentos de su Sagrada Pasión, y ella aceptó confiando en la divina ayuda. Desde entonces, son incontables los testigos .entre ellos el firmante. Que en diversos lugares la han visto sangrando entre agudos dolores. Los variados carismas con los que parece que el Señor la distingue sumados a la ejemplaridad de su vida intensamente espiritual, dan crédito a su afirmación de que la Santísima Virgen se le aparece y le pide el rezo diario del Santo Rosario en el paraje denominado Prado Nuevo, así como la edificación allí de una capilla dedicada a Nuestra Señora de los Dolores, en la que se rinda especial culto y veneración a la Pasión del Señor.»²³

El día 15 de noviembre de 1980, arreglaba el dormitorio de la pequeña Beatriz, después hermana reparadora, hacia las 10 de la mañana, se sintió cegada por un intenso resplandor en cuyo centro distinguió una nítida cruz; clavado en ella, se le apareció Jesús, como Luz Amparo reconoció al presentador de televisión José María Iñigo, el día 1 de sept. De 1982: «Se me iluminó toda la habitación. Vi una nube como de algodón que se iba desparramando, y sobre esa nube se iba formando el Señor». El crucificado sangraba copiosamente por todo el cuerpo: frente, costado, rodillas, pies, manos... El cabello también estaba empapado en sangre y los ojos, amoratados». Amparo se dirigió a la niña: «¿Estás viendo lo mismo que yo? – Yo no veo nada. – Pues arrodíllate y reza conmigo... Al obedecer, Beatriz dejó escapar un grito: - ¡Amparo... estás sangrando! – La mujer se palpó la frente y miró luego sus manos... - ¡Pero qué es esto, Dios mío! Sentía morir de dolor». Jesús dijo: «Hija mía, esto es mi Pasión. Es una prueba y tienes que pasarla entera». Amparo respondió: Yo le respondí que era incapaz de aguantar tanto dolor y sufrimiento. Pero el Señor añadió: Si tú no puedes resistir unos segundos, imagina cuándo pasaría Yo, horas enteras en la cruz, muriendo por los mismos que me estaban crucificando. Puedes salvar muchas almas con tu dolor... Entonces, acepté su voluntad: - Con vuestra ayuda, Señor, lo soportaré»²⁴. Luz Amparo, al tener esa primera experiencia pensó que moriría, hasta que poco después, comprobó admirada que había dejado de sangrar. En la frente y en las manos desapareció enseguida el menor rastro de las heridas; a diferencia del P. Pío que conservó las llagas frescas, vivas y sangrantes en manos, pies y costado durante cincuenta años consecutivos, hasta poco antes de su muerte. Así, pues, según conversión de Luz Amparo, Jesús se le apareció crucificado

²³ J.M. Zavala, Las Apariciones de El Escorial: Una investigación, Madrid 2011, p. 69.

²⁴ J.M. Zavala, Las Apariciones de El Escorialzzz, p. 67s.

por primera vez el día 15 nov. 1980, y ese mismo día recibió los estigmas. La Virgen María, sobre un fresno, se le apareció el día 14 de junio de 1981, en la finca de Prado Nuevo (El Escorial, España).

Luz Amparo participó en una peregrinación, en cuyo itinerario figuraba la visita del santuario de San Giovanni Rotondo, donde el P. Pío de Pietrelcina había vivido 50 años. Era el viernes 8 de julio de 1983 cuando el P. Alfonso María López Sendín, acompañado por una veintena de peregrinos se dirigieron a San Giovanni Rotondo..

Llegados a San Giovanni Rotondo, cuenta el carmelita P. Alfonso María López Sendín, director espiritual de Luz Amparo desde mayo de 1981, y también confesor de Luz Amparo Cuevas; falleció el 1 de febrero de 2002, después de haber dirigido espiritualmente a Luz Amparo durante 21 años. Así describía la escena en San Giovanni Rotondo: «Amparo se nos cae de rodillas sangrando por la frente, ojos, boca y manos, con los brazos en cruz. La oímos decir: 'Gracias, Padre'. Vio al bendito Padre Pío dándole la Sagrada Comunión y saludables consejo que sólo ella oyó. La vimos abrir algo la boca y sacar un poquito la lengua. Un peregrino vio una Forma dirigiéndose despacio a su boca. Ante el revuelo y piadoso alboroto que se producía, el capuchino Padre Mateo, ayudado por nuestros peregrinos, logró difícilmente ingresarla en la celda del Padre Pío contigua al Coro y sentarla en una silla junto a la ventana desde la que el Padre Pío bendecía a las multitudes y que, de noche, está señalada con una cruz de lucecitas. Comenzó [Luz Amparo] a sangrar copiosamente por el costado derecho, humedeciendo la ropa. Una peregrina nuestra alzó ligeramente su camiseta y vio una llaga en el costado derecho de unos seis centímetros, en sentido horizontal. Entre tanto, yo ya estaba en la sacristía, vistiéndome para la Santa Misa que celebré en la antigua iglesia. Di la Sagrada Comunión a todos los peregrinos menos a Amparo, su hija Amparito y otra peregrina que, desde la celda del Padre Pío, marcharon directamente al hotel, donde yo luego les repartí la Sagrada Comunión. Una peregrina mojó el pañuelo en la pila de agua bendita de la celda del Padre Pío para pasárselo por los labios a Amparo, que, como de costumbre, pedía agua. Pero no se lo pasó al final; lo guardó en el bolso y, de regreso en Madrid, con gran sorpresa, se lo ha encontrado ensangrentado»²⁵.

Leonor Muñoz, peregrina también a San Giovanni Rotondo, y testigo de la primera estigmatización de Luz Amparo, recuerda: «Nos recibieron los padres capuchinos, subiéndonos al Coro para mostrarnos el lugar donde el Padre Pío recibió los estigmas visibles por medio de un Santo Cristo que allí se venera. Yo estaba absorta, mirando a Jesús crucificado. Con nosotros había muchísimos peregrinos italianos y franceses- Amparo cayó entonces de rodillas. Yo la ví sangrar por la frente, como si tuviera punzonas clavos allí mismo; a semejanza de grandes manchas rojas de las que brotaba sangre. Tenía las manos extendidas, cubiertas de sangre que fluía de las palmas. Su rostro resplandecía mirando al crucifijo. Vi cómo sacaba la lengua para comulgar. Sus palabras fueron: 'Gracias, Padre'. Al formase tanto alboroto por la gran cantidad de peregrinos que había, el Padre Mateo y yo sujetamos a Amparo para que no se cayera al suelo. Luego, el Padre Mateo abrió la celda del padre Pío escapando del tumulto de peregrinos que rodeaban a Amparo con pañuelos para pasarlos por la sangre que manaba de sus llagas. El Padre Mateo la sentó en una silla, con la cabeza inclinada en la misma venta-

²⁵ J.M. Zavala, Las Apariciones de El Escorial, p. 21.

na desde la que el Santo Padre Pío daba la bendición a la multitud de peregrinos que iban a verlo para confesarse. Comprobé que Amparo estaba sumida en un profundo dolor. También pude ver que de su jersey manaba abundante sangre proveniente del costado. Me quedé muy impresionada cuando, tras levantarle el jersey, descubrí una llaga en el costado de unos seis centímetros de longitud. Amparo repetía que tenía sed. En una pila de agua bendita mojé mi pañuelo, con intención de humedecer luego con él sus labios. Pero al final, me lo guardé en el bolso. Al llegar a Madrid, comprobé estupefacta que el pañuelo estaba empapado en sangre»²⁶.

Según testimonio de la misma Luz Amparo, se le apareció la Virgen María, quien se dirigió a ella con estas palabras: «Hija mía, sé imitadora de este alma consagrada [se refería al P. Pío de Pietrelcina]. Vas a sufrir mucho, pero él también sufrió para la salvación de las almas. Es preciso, hija mía, coger almas víctimas para la salvación de los demás. Imítale, hija mía, imítale; pero sé fuerte; vas a recibir pruebas de dolor más fuertes. Imita a esta alma consagrada, que por estas almas y por otras muchas se salvará la tercera parte de la Humanidad. Sé fuerte, sé fuerte, porque los humanos te harán mucho daño. Besa el suelo, hija mía, besa el suelo por las almas consagradas, por estas almas para que sean imitadoras de este alma víctima que escogió mi Hijo y que está gozando ya de su presencia». Luz Amparo se inclinó, para besar el suelo. La Virgen continuó: «Tu momento todavía no ha llegado; sé fuerte, vas a sufrir, pero es preciso sufrir para conseguir la Gloria, hija mía... Vale la pena sufrir. Todavía no has cumplido la misión; sé fuerte, no tengas miedo a nadie. Mi Hijo está contigo y, estando contigo mi Hijo, ¿a quién puedes temer, hija mía? Imita a esta alma, has visto a esta alma consagrada [P. Pío]; sufrió mucho para salvar a las almas»²⁷.

Luz Amparo tuvo que vivir su propio Calvario, cuando el 24 de mayo de 1983, al mediodía, tres encapuchados (dos hombres y una mujer) se abalanzaron sobre ella, cubriéndole la cabeza con su chaqueta, y anudando a ésta a su cuello, la desnudaron por completo arrojando su ropa al abrevadero de las vacas para que «las beatas», según dijeron los encapuchados, hiciesen jirones de sus vestidos, a modo de reliquias. Luz Amparo fue conducida a empellones hasta unas malezas y allí la obligaron a decir que todos sus carismas, empezando por los estigmas, eran un engaño. Ella se resistió a mentir. Como consecuencia fue apaleada sin piedad, recibiendo golpes por todo el cuerpo; arreciaron los palos y las patadas; le punzaron con una vara, y cuando gritó ante el dolor, los tres encapuchados cerraron con una piedra la boca de Amparo. Y se preguntaron si para acabar con ella la ahogarían en el pilón, o la estrangularían, o la colgarían en un árbol. Ante un sobresalto, huyeron los torturadores, que la dejaron inconsciente; fue llevada al hospital, con el siguiente diagnóstico: «Contusión craneo-encefálica, torácica y abdominal con pérdida de conocimiento. Erosiones múltiples en craneo, abdomen y tórax»²⁸. Tuvo que ser hospitalizada y guardar cama durante varias semanas. Todo el episodio se concluyó con las palabras de Luz Amparo: «Los perdono y por ellos daría mi vida si fuera preciso; lo que interesa es que esas almas se salven».

²⁶ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 20s.

²⁷ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 23.

²⁸ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 85.

Bibliografía: J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial: Una investigación*, Madrid (LibrosLibres) 2011.

EMMERICK, ANA KATHARINA (1774-1842)

Nació el 8 de sept. de 1774 en Flamske, cerca de Coesfeld, en la Westfalia alemana. Fue célebre por sus visiones de las vidas de Jesús y de María, describiendo con toda precisión de detalles la casa donde vivía la Virgen, localizada años después por unos arqueólogos en el mismo lugar y con las mismas características que Emmerick señaló. Desde 1802 fue religiosa Agustina en Dülmen. Cuando fue cerrado el convento en el año 1811 y hasta su muerte, estuvo enferma en cama, domiciliada en una casa de un eclesiástico. Fue beatificada por Juan Pablo II.

Desde 1798 comenzó a sentir en su cuerpo los dolores de la Pasión de Jesús, y desde el año 1812 comenzó a manifestarse en los estigmas visiblemente, que Emmerick logró ocultar durante varios meses. Hasta el 23 de marzo de 1813 aceptó, por obediencia, que el párroco Reusing y los coadjutores Lambert y Limberg examinasen sus estigmas junto con el Dr. Krauhausen. Todos ellos redactaron un informe que fue enviado a las autoridades competentes, y en él se dice: «Hallamos a la susodicha monja agustina en el lecho. Tiene el rostro tranquilo, el color más bien rozagante. En el dorso de las manos observamos unas costras como si hubiese corrido sangre, del taño de una moneda de diez céntimos, bajo las cuales está la piel todavía fresca. Lo mismo se ve en las palmas de las manos, sólo que las costras son algo menores. Otro tanto hallamos en el dorso y en las plantas de los pies. Tales costras duelen al tocarlas y las del pie derecho han sangrado recientemente. En el costado derecho, poco más o menos a la altura de la cuarta costilla, contando desde abajo, vemos una herida de unas tres pulgadas de larga, como si hubieran hecho con una aguja varias incisiones, unas al lado de otras; parece que a veces sangra. En el esternón vemos también rasguños semejantes, en forma de cruz en «Y» griega. Asimismo, hacia la cintura, notamos una cruz corriente, de líneas ligeramente marcadas, de media pulgada de ancha. En la parte superior de la frente vemos muchos puntos, como pinchazos de agujas, que penetran por ambos lados hasta los cabellos. En la tela que lleva alrededor de la cabeza observamos muchos puntos de sangre».

Varios hechos atrajeron la atención de un amplio público: sus estigmas, sus visiones acerca de la historia de la salvación, su disponibilidad natural, y su generosidad; por su lecho de enfermedad desfilaron visitantes como Brentano, Achim von Arnim, L. Hensel, J.M. Sailer, Overberg, etc. Su vida tuvo la doble dimensión de estar estrechamente unida a Dios, y de atención a los hombres, hacia el prójimo a quien le unía un amor estrecho. Los éxtasis resultaron muy frecuentes, y los estigmas continuos. Brentano actuó como su «amanuense», pero a veces los intereses de Brentano discrepaban de los de Emmerick. Esta alma vivió la cruz con sencillez, y quiso demostrar que la libertad y el amor se han revelado en Jesucristo²⁹.

²⁹ E. Salman, «Gnade und Leid», *Geist und Leben, Zeitschrift für Ascese und Mystik*, (Würzburg 1926ss) 57 (1984) 322-336.

En 1912 recibió los estigmas que pudieron comprobar los delegados del obispo, también simples curiosos y muchos médicos creyentes y no creyentes. Además de la agonía de los estigmas y de los sufrimientos morales provocados por la visión de la Pasión de Jesús, sufrió lo indecible al ser acusada de impostura. Su debilidad física fue tal que durante mucho tiempo no pudo retener más alimento que la sagrada hostia y el agua pura.

En 1818 recibió la visita de Clemente Brentano, quien se impresionó tanto, que cambió de vida; este escritor fue quien recibió todas las visiones de Catalina y las puso por escrito. Murió en medio de atroces dolores el 9 de febrero de 1824.

En vida padeció su particular Gólgota, pues en 1819, al ser encarcelada y calumniada a iniciativa del propio Estado alemán, pues deseaba desenmascarar a la embustera en pleno auge del iluminismo y de la increencia. Se constituyó una Comisión, que operaba como si fuese un tribunal inquisitorial, estaba integrada por el prefecto, un consejero sanitario del Estado y cuatro médicos; entre sus miembros había dos protestantes y un reconocido francmasón.. El 7 de agosto sacaron violentamente a la enferma del lecho, colocándola en una camilla para trasladarla, entre cuatro policías, al salón de una gran casa donde se podía observar a la paciente sin ningún pudor. La prisionera era vigilada día y noche por los miembros de la Comisión, y otros policías registraban su dormitorio con intención de encontrar instrumentos corrosivos que deberían probar que se auto-lesionaba. Durante tres semanas Emmerick fue sometida a duros interrogatorios para someterla en alguna flagrante contradicción. Cuando la devolvieron a su casa el Dr. Wesemner, observando su increíble palidez, manifestó que parecía más muerta que viva. La Comisión, además, publicó un informe difamatorio, asegurando que Catalina era una burda impostora. No obstante a tal oposición, Ana Catalina revivió la Pasión de Cristo con una fidelidad sorprendente. Su vida estuvo siempre marcada por una vinculación dolorosa con la suerte de los hombres de su tiempo. Emmerick nunca pretendió conceder a sus visiones un carácter de verdad histórica, pero dichas visiones han ayudado a muchos cristianos a vivir las escenas de la Pasión del Señor.

Bibliografía: C. Brentano, Hist.-kritische Ausgabe, tomos 23-26, Stuttgart 1980; M.T. Loutres-G. Schött, _Anna Katharina Emmerick, Jesus mitten unter den Seinen, Kevelaer 1981; C. Engling-H. Schleiner-B. Senger (eds.), Emmerick und Brentano, Dülmen 1983; A.K. Ammerich, Vida de María, niña, Sol de Fátima, Madrid 1983; Vida de María madre, Sol de Fátima, Madrid 1989; Amarga Pasión de nuestro Señor Jesucristo, Sol de Fátima, Madrid 1985.V.E. Schomoeger, Vida y visiones de la venerable Catalina Emmerich, Sol de Fátima, Madrid 1999

FRANCISCA ROMANA (1384-1440)

Fundadora de las Oblatas de Santa Francisca Romana, fue canonizada el 29 de mayo de 1608, su fiesta es el 9 de marzo. Francisca Bussa nació en Roma, en el barrio del Parione, en 1394, y fue bautizada en la iglesia de Santa Inés de Plaza Navona. Niña despierta y devota, mostró pronto deseo de consagrarse a Dios, pero fue prometida en matrimonio cuando contaba solamente doce años a Lorenzo de Ponziani, descendiente de una rica familia de comerciantes, que residía en el Trastévere. El matrimonio no deseado provocó una enfermedad grave, que sus padres trataron de controlar con el

concurso de curanderos, pero la niña se negó, y recurrió a la intercesión de San Alejo, quien la tranquilizó prometiéndola paz interior y salud física. Inmediatamente a su muerte se instruyó el proceso de canonización (1440), proponiéndola como ejemplar de «santidad de lo cotidiano». Tuvo tres hijos, pero solamente uno llegó a la edad adulta. Francisca no se limitaba a vivir según la enseñanza de Cristo y de su Iglesia, sino que deseaba convertir a quienes tenía a su alrededor, en primer lugar a amigas y conocidos. Su actividad visionaria estuvo al servicio de esta obra moralizante: su más famosa visión, en la que vio el infierno y el purgatorio, está llena de imágenes que asustan, de horribles tormentos a los que cometen pecados. De la mística femenina del s. XIV, de herencia franciscana, Francisca asimiló profundamente la práctica ascética de la «*recordatio peccatorum et continua memoria passionis Christi*», que conduce a la *compunctio cordis*, y al don de las lágrimas. Todo ello la llevó a la completa identificación mental y soportal con los dolores padecidos por Cristo. Destacó por su devoción a la sangre de Jesús, a los emblemas de la Pasión, y a la corona de espinas, pero sobre todo a las llagas del Crucificado. Ella misma estuvo estigmatizada, porque llevaba en el costado una llaga dolorosa, signo visible de su plena conformidad corporal y espiritual con los sufrimientos padecidos por Jesús (Cf Visio XVI, 100-110).

Bibliografía: *Vita*, ed. A. Bartolomei Romagnoli, Roma 1995; G. Barone, «La canonizzazione di Francesca Romana (1608): la riproposta di un modello agriografico medievale», en: G. Zarri (ed.), *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani*, Ciudad del Vaticano 1945; G. Picasso (ed.), *Una santa tutta romana*, Monte Olivo Maggiore 1984.

FRANCISCO DE ASÍS (1186-1226)

Pasa por ser el primer estigmatizado, fenómeno que le habría sobrevenido en el monte Alvernia en agosto del año 1224. Allí sintió una inspiración y el deseo de pedir dos gracias: «Que pueda padecer en el alma y en el cuerpo, en la medida de lo posible a un cuerpo humano, los dolores que padeciste en tu acerbísima Pasión», y: «Que pueda recibir de ti, en la medida de lo posible a un ser humano, el amor que te sostenía para padecer tanto por nosotros pecadores». Enseguida queda convencido de que el Señor le ha escuchado. Una noche, en torno a la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, Fr. León ve cómo desciende de lo alto, con rapidísimo vuelo, un serafín que va a posarse sobre Francisco con una expresión dulcísima. La visión desaparece y con ella la luz solar. Francisco se da cuenta de que tiene en las manos los clavos como los de Jesús. Después de recibir los estigmas, Francisco fue sintiéndose cada vez más enfermo. En 1225, en San Damián, en una cabaña adosada al monasterio, dice: «Señor, tómame». Llamó a Fr. León y la dictó el «Cántico de las Criaturas». Cuando ya sintió que llegaba su última hora, se hizo trasladar a la Porciúncula. El día 3 de octubre de 1226 murió sobre la tierra desnuda.

Fray León fue el único testigo de los momentos previos a la estigmatización de San Francisco. Fray León, mientras oraba Francisco, ve cómo se saca del seno un globo de oro, y luego un segundo y un tercero: son los dones que ha de ofrecer a Cristo a cambio del amor y del dolor. Son la altísima pobreza, la esplendísimas castidad y la perfectísima obediencia.

Fray León fue uno de los cuatro, elegidos por San Francisco, para que le cuidara en los últimos días de su vida. Por eso Fray León pudo tocar sus llagas cuando le cambiaba las vendas manchadas con su sangre. Sus estigmas eran de una clase que no se ha vuelto a repetir: en las heridas de manos y pies se hallaban raspaduras de carne en forma de clavos. Los de un lado tenían cabezas redondas, y los del otro mostraban unas puntas largas, que se doblaban hasta arañar la piel. A pesar de la discreción del santo, muchos fueron sus compañeros que pudieron comprobar dichas llagas, y también después de su muerte se pudieron comprobar.

Cuando San Francisco murió, fueron numerosos los testigos que pudieron observar sus llagas. Entre ellos se cuenta San Buenaventura, quien lo relata así: «Al emigrar de este mundo, el bienaventurado Francisco dejó impresas en su cuerpo las señales de la Pasión de Cristo. Se veían en aquellos dichosos miembros unos clavos de su misma carne, fabricados maravillosamente por el poder divino y tan connaturales a ella, que, si se les presionaba por una parte, al momento sobresalían por la otra, como si fueran nervios duros y de una sola pieza. Apareció también muy visible en su cuerpo la llaga del costado, semejante a la del costado herido del Salvador. El aspecto de los clavos era negro, parecido al hierro; mas la herida del costado era rojiza y formaba, por la contracción de la carne, una especie de círculo, presentándose a la vista como una rosa». La fiesta de los Estigmas de San Francisco se celebra el día 17 de septiembre.

Bibliografía: Fontes Franciscanae, ed. E. Menesto-S. Brufani, Santa María de los Ángeles 1995; Francisco de Asís, Escritos, Biografías, Documentos de la época, ed. J.A. Guerra, Madrid (BAC) 1980; C. Frugoni, Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini, Turín 1993; P. Stéphane-J. Piat, Con Cristo povero e crocifisso, Milán 1971.

GEMMA GALGANI (1878-1903).

Nació en Borgo Nuovo (Lucca) el 12 de marzo de 1878 y murió el día 11 de abril de 1903; fue la quinta de ocho hijos de un farmacéutico de Luca, llamado Enrico Galgani; quedó huérfana a los ocho años. Fue elevada a los altares por Pío XII (1940). En su camino hacia la santidad sufrió una purificación continua, la «pobre Gemma»³⁰, según ella se firmaba en sus cartas, comenzó su sufrimiento purificador antes de sus 20 años, a ello contribuyeron la muerte de sus padres, su enfermedad y la ruina económica familiar³¹. En 1899 recibió la curación de su tuberculosis de la médula espinal por intercesión de San Gabriel de la Dolorosa (+ 1862). Estuvo siempre muy delicada de salud, y por eso no pudo ingresar en ningún convento. En 1899 se hospedó en la familia Giannini, en cuya casa se cuidó de ella la Sra. Cecilia.

En la semana santa de 1899 se iniciaron los grandes fenómenos místicos: el de los estigmas comenzó el 8 de junio de 1899, fenómeno que se repetirá cada semana, de la tarde del jueves al viernes. Entre otros fenómenos místicos figuran muchísimas apariciones de la Virgen María, del ángel custodio, de San Pablo de la Cruz y de San Gabriel de la Dolorosa; experimentó también muchas vejaciones por parte del diablo.

³⁰ E. Zoffoli, *La povera Gemma*, Roma 1957.

³¹ G. Agresti, *Gemma Galgani, ritratto di una «espropriata»*, 2ª ed., Roma 1986.

Ella misma narra que se le apareció la Virgen María anunciándole que tendría una gran gracia de Jesús: «Mi hijo Jesús te ama más allá de la medida, y desea darte una gracia; yo seré una madre para ti. ¿Serás tú una verdadera hija?». La Virgen abrió su manto y cobijó dentro de él a Gemma. Gemma relata cómo recibió los estigmas: «En ese momento Jesús apareció con todas sus heridas abiertas, pero de estas heridas ya no salía sangre, sino flamas. En un instante estas flamas me tocaron las manos, los pies y el corazón. Sentí como si estuviera muriendo, y habría caído al suelo de no haberme sostenido mi madre en alto, mientras todo el tiempo yo permanecía bajo su manto. Tuve que permanecer varias horas en esa posición. Finalmente ella me besó en la frente y desapareció, y yo me encontré arrodillada. Yo aún sentía un gran dolor en las manos, los pies y el corazón. Me levanté para ir a la cama y me di cuenta de que la sangre estaba brotando de aquellas partes donde yo sentía dolor. Me las cubrí tan bien como pude, y entonces ayudada por mi Ángel, fui capaz de ir a la cama...». A ésta siguieron otras muchas gracias místicas, a través de su unión inquebrantable con el Crucificado, también se vio muy tentada por el diablo.

Con ocasión de una misión popular predicada en Lucca por los PP. Pasionistas, éstos la alojaron en una casa de una familia de acogida de la familia Giannini. En este nuevo hogar conoció al P. Germano, pasionista, que fue su director espiritual y primer biógrafo; éste impulsó a Gemma a que escribiese su autobiografía, la cual es un auténtico manual de la mística de la cruz³², y de sus bodas con el «Esposo de sangre». Tuvo movimientos interiores que la impulsaron a fundar en Lucca un convento de Monjas Pasionistas, que no llegó a fraguar sino después de la muerte de Gemma. En 1902 se ofreció como víctima expiatorio a favor de los pecadores. El Sábado Santo, después de una experiencia de soledad, oscuridad en la fe, y graves sufrimientos físicos y psíquicos, murió en el Señor. Sus fenómenos místicos atrajeron la atención de médicos, psiquiatras, espiritualistas, teólogos, y suscitaban largas discusiones y críticas.

Sus escritos (cartas, diario, autobiografía, éxtasis) fueron publicados por su Director espiritual el P. Germano. La Iglesia reconoció la sobrenaturalidad de tales fenómenos, y se excluyó toda explicación natural, o un posible caso de histerismo. Todo se explicó a través del amor total de Gemma a Cristo Crucificado, y sus experiencias místicas, sus diálogos, fueron producto de la acción divina, que ella aceptó humildemente.

En la bula de canonización se mencionan expresamente los estigmas y los éxtasis, y se afirma que todo muestra en ella la realización de las palabras del apóstol: «He sido crucificado con Cristo, y ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

Bibliografía: Scritti e lettere, Roma 1941-1958; Postulación general, Estasi, diario, autobiografía, Roma 1979; B.M. Monsegú, Autobiografía. Diario. Escritos varios. Libro de los éxtasis, Barcelona 1974; Gemma Galgani, Lettere e scritti personali e Lettere a lei o in riferimento a lei, ed. F. Giorgini, Teramo (San Gabriele Edizioni, S. Gabriele) 2004.

³² A.M. Artola, El morir de Cristo y su participación mística, Deusto 1990.

GERTRUDIS LA GRANDE (1256-1302)

Monja benedictina. Es santa. Nació el 16 de enero de 1256, y fue educada en el monasterio benedictino de Helfta, al que fue confiada en 1261, cuando tenía 5 años. Es considerada como la mística más grande del s. XIII. Y por eso la tradición católica alemana le ha torgado el apelativo de «Grande». En una visión el Señor le dijo: «Mírame». Y vio entonces salir del Sagrado Corazón de Dios una rosa bellísima con cinco pétalos que le cubrieron todo el cuerpo. Y el Señor añadió: «Alábame en mis cinco sentimientos, que están significados en esta rosa». Siguiendo las huellas de Lutgarda von Tongeren (+1246) experimentó las formas más extremas del amor al Sagrado Corazón de Jesús, completándolas y afinándolas con su fuerte equilibrio espiritual, hasta ser llamada la «teóloga del Sagrado Corazón de Jesús», y se considerada como la iniciadora de dicho culto.

Bibliografía: Mensaje de la misericordia divina: el heraldo del amor divino, Madrid (BAC) 1999; *Le rivelazioni*, ed. P. Duizelbacher, Siena 1992; H.D. Égan, «Gertrude la Grande», en: *I mistici e la mistica*, Ciudad del Vaticano 1995, 292-298; P. Dinzelbacher-D.R. Bauer (eds.), *Movimento religioso e mistica femmenile nel Medioevo*, Cinisello Balsamo 1993, 185-196.

JUAN DE DIOS (1495-1550).

Fundador de la Orden de la Caridad. Es santo.

JUANA MARÍA DE LA CRUZ (1603-1673). Fue priora franciscana del convento de Toledo; las heridas de su estigmatización emitían aromas exquisitos. Nació el 8 de septiembre de 1603 y murió el 26 de marzo de 1673. Ha sido declarada venerable. Fue Clarisa en Rovereto (Italia), se llamaba Bernardina Floriani, perteneciente a una familia numerosa. Su educación fue en la piedad, y llegó a «convertirse» por diversas pruebas. Fue dirigida por un lego capuchino, de nombre Tomás de Bérgamo (1563-1631). Su vida familia transcurrió con una vida de penitencia, y consagrada a la meditación de la Pasión de Cristo. Pasados años de purificación y enfermedades, alcanzó la vida mística en 1628. Los actos extraordinarios místicos (éxtasis, fenómenos de levitación) comenzaron en 1634, suscitando una sospecha de histerismo y de posesión diabólica.

En 1642 Juana fundó un pequeño convento (San Carlo, en Rovereto) aprobado por Roma, y se incorporaron a la Orden de las Clarisas. Sus escritos referían sus gracias místicas (visiones de la Pasión, especialmente de las Llagas de Cristo, desposorio con Cristo el día 1 de enero de 1644), causaron cierta desconfianza, por lo que el obispo de Trento hizo un examen detenido, quien al fin los aprobó. Mantuvo correspondencia con personas políticas, especialmente con los príncipes austríacos y bávaros. Cuando murió, se encontraron en su cuerpo las señales de la estigmatización.

Su autobiografía abarca tres volúmenes («Vita», escrita entre 1636-1658), y ocho volúmenes sus «Contemplazioni», donde se detecta una influencia de Santa Teresa de Jesús. A través de dura vida ascética y de oración contemplativa alcanzó los estados de éxtasis. Desde el 2 de febrero de 1635 tuvo grandes experiencias con visiones de Cristo y diálogos con el Crucificado, llegando a participar de los sufrimientos de Cristo

con derramamiento de lágrimas y sintiendo fuego interior. Tuvo una gran devoción al Corazón de Jesús y a las llagas de Cristo, la llevó al desposorio místico con Cristo. Jesús tomó de su propio corazón una especie de anillo con cinco diamantes (símbolo de las cinco llagas de Jesús) y se lo colocó en el dedo a Juan, como una prueba de regalo de su propio corazón. Los escritos de Juana numeran hasta 16 volúmenes que todavía permanecen inéditos.

Bibliografía: B. Weber, *Blüten hl. Liebe und Andacht*, Innsbruck 1845; B. Weber, *Giovanna M. della Croce und ihre Zeit*, 3ª ed., Ratisbona 1877; A. Coreth, «Die Mystik der Klarissin Giovanna M. della Croce», *Jahrbuch für mystische Theologie* 1 (1955) 235-296; Fernando da Riese, «Tommaso da Olera e Giovanna M. della Croce, Maestro e discepolo nelle vie dello spirito», *L'Italia francescana* 48 (1973) 478-488.

KOWALSKA, Faustina (1905-1938)

Nació en la aldea de Glogoviec, en Swinice Varckie, el 25 de agosto de 1905. Fue bautizada con el nombre de Elena, en la iglesia de San Casimiro. Sus padres tuvieron 8 hijos Elena fue la tercera. A la edad de 5 años tuvo un sueño, en que la invitaban a hablar con el cielo. Murió el 5 de octubre de 1938, a los 33 años. El día 7 de marzo de 1992 fueron reconocidas sus virtudes heroicas. El 18 de abril de 1993, fue declarada Venerable. El 30 de abril del año 2000 fue canonizada por Juan Pablo II.

Durante el año tercero de su noviciado le fue revelado lo que era ser un Alma Víctima; y así lo refleja en su Diario: «El sufrir es una gracia grande; a través del sufrimiento el alma se hace como la del Salvador; en el sufrimiento el amor se cristaliza, mientras más grande el sufrimiento más puro el amor» (57). Se ofreció como alma víctima por los pecadores y con este propósito experimentó diversos sufrimientos. Durante la Cuaresma del año 1933 experimentó en su propio cuerpo y corazón la Pasión del Señor, recibiendo invisiblemente los estigmas. Únicamente su confesor lo conoció. Ella lo narra así: «Un día durante la oración, vi una gran luz salían rayos que me envolvían completamente. De pronto sentí un dolor muy agudo en mis manos, en mis pies, y en mi costado, y sentí el dolor de la corona de espinas, pero esto fue sólo por un tiempo bien corto». En una época ulterior, cuando Santa Faustina se enfermó de tuberculosis, experimentó nuevamente los sufrimientos de la Pasión del Señor repitiéndose todos los Viernes y algunas veces cuando se encontraba con un alma que no estaba en gracia de Dios. Aunque esto no era muy frecuente; los sufrimientos eran dolorosos y de breve duración, pero no los hubiera podido soportar sin una gracia especial de Dios.

LUCÍA BROCADELLI DE NARNI (1476-1544)

Fue terciaria dominica. Fue beatificada en 1710. De sus estigmas brotaban aromas exquisitos.

LIDUVINA (1380-1433).

Es santa.

LUDGARDA DE TONGEREN (1182-1246)

Fue monja cisterciense, es santa. Fue pintada por Francisco de Goya. Es patrona de Flandes. Vivió en el monasterio benedictino de Santa Catalina de St. Trond, según el deseo de su madre. Con ocasión de un incidente de amores con un joven, Cristo se le apareció, le mostró la herida sangrante de su costado, y le dijo: «¡Mira aquí en seguida lo que tú debes amar!» En ese momento se convirtió, y siguieron continuas apariciones de Cristo, audiciones de voces interiores y visiones, principalmente vivencias internas de la Pasión del Señor. El «clamor de las heridas» de Cristo le hizo llevar una dura vida de penitencia, a fin de conseguir la conversión de los pecadores y herejes.

LUKARDIS DE OBERWEIMAR (1276-1309)

Nació hacia 1276 y murió el día 22 de marzo de 1309. Ha sido proclamada beata. Cuando cumplió 12 años se acercó a Oberweimar, con intención de entrar en el convento de religiosas del Císter, en el convento que tenían en aquella población. Durante muchos años padeció largas enfermedades, y no obstante, se dio a severas mortificaciones, como permanecer en pie largo tiempo, o estirada en el suelo en forma de cruz. Tuvo numerosas visiones de Jesucristo, unas en forma de niño, pero especialmente en medio de los dolores de su Pasión. Experimentó otros muchos fenómenos místicos: audición de voces interiores, comunión divina, dulzor infuso, visión interior de Dios, y particularmente la estigmatización, que ella misma mostró. Éste fue el modo cómo Lukardis siguió a Cristo. Su vida estuvo llena de gracias místicas, como narró un contemporáneo que escribió su vida, quien entrevistó a muchas hermanas de religión, y también contribuyeron a profundizar el conocimiento de esta estigmatizada los testimonios de sus confesores.

Bibliografía: J. de Backer (ed.), «Vita», en: *Analecta Bollandiana* 18 (1899) 305-367; *Die Deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, ed. K. Ruh et al., Berlín 1977 5, 1045s.

MARGARITA DE CORTONA (1247-1297)

Fue santa.

MARGARITA MARÍA ALACOQUE (1647-1690)

Nació el 22-VII-1647 y murió el 17-X-1690. Es santa, canonizada en 1920. Fue propagadora de la devoción moderna al Corazón de Jesús. Perdió a su padre en 1655 y conoció la incomprensión y enfermedades. Fue visitandina, tomó el hábito en Paray-le-Monial el 6 de nov. de 1672. Desde los comienzos de la vida religiosa gozó de sorprendentes fenómenos místicos bajo forma de revelaciones, gozó de profundas experiencias místicas que interrumpían la realidad de su vida cotidiana. Tuvo revelaciones divinas, escuchó palabras interiores, mantuvo diálogos con Jesús, vio su cruz y la herida abierta de su costado, se reclinó sobre el pecho de Jesús, donde llegó a conocer de manera inefable los secretos de su corazón. En la visión del 27 dic. 1672 fue elegida como «discípula amada» de Cristo para anunciar al mundo los misterios del Corazón de Jesús. Lo contempló con una corona de espinas tejida a su alrededor, símbolo de los dolores que le causan los pecados de los hombres, y con una cruz

encima de él, como símbolo de amargo sufrimiento. Recibió el encargo de realizar actos de expiación por la ingratitud de los hombres, de comulgar todos los primeros viernes del mes y, durante la noche del jueves al viernes, de tenderse en el suelo desde las once hasta las doce, en una participación íntima en los sufrimientos de la Pasión de Cristo. Recibió los estigmas de las llagas, soportó pacientemente los dolores físicos y violentas tentaciones del diablo. Según una crónica sus visiones habrían llegado al número de 80. Fue considerada como una excéntrica, y fue perseguida. Al final, en 1686 la comunidad aceptó tales revelaciones, introduciendo en la misma comunidad la devoción al Corazón de Jesús, que era el principal objeto de las revelaciones. En 1765 dicha devoción fue institucionalizada en el calendario de la Iglesia, y aprobada por el papa Clemente XIII.

Para Margarita María el Hijo de Dios está en Belén, en el desierto, en el huerto de los olivos, ante Pilato y Herodes, durante la Pasión, en la cruz. Adoptó penitencias extraordinarias, en el dormir, en el comer y beber. Los ejercicios ascéticos tendían a hacer a Santa Margarita partícipe de la Pasión y la redención obrada por el Corazón de Cristo, que «tanto ha amado a los hombres y, a cambio, no ha recibido sino ingratitud»³³

Es santa. Sus estigmas se redujeron a la corona de espinas.

Bibliografía: L. Gauthey, *Vie et oeuvres de S. Marguerite Marie Alacoque*, 3 vols., París 1915-1920; K.M. Sáenz de Tejada, *Vida y obras de santa Margarita María de Alacoque*, Cor Jesu, Madrid 1977; Heilige4 Margareta M.A. *Leben und Offenbarung von ihr selbst geschrieben und ergänzt durch Zeigenossen*, Friburgo de Suiza, 3ª 1984

MARÍA MAGDALENA DE PAZZI (1566-1607).

Fue una mística extática, es santa. Fue carmelita Nació en Florencia el día 2 de abril de 1566 y murió el 25 de mayo de 1607. Ingresó en el convento de Santa Maria degli Angeli. Hallándose gravemente enferma, hizo su profesión en una camilla, ante el altar de la Virgen el día 27 de mayo de 1584. En la misma tarde de su profesión comenzaron sus fenómenos místicos: audiciones de voces interiores, visiones, diálogos, gracias de amor e iluminaciones del Espíritu Santo. A los 27 años ya celebró su desposorio místico con Cristo. Su ideal era «padecer no morir» («pati non mori») para configurarse de la mejor manera con Cristo. Quiso contribuir a la renovación de la Iglesia con su oración, el sacrificio y la penitencia, y directamente por medio de cartas y sus discursos. Vivió su vida bajo el signo del vaciamiento mediante el puro sufrimiento («nudo patire»). Sus éxtasis a veces duraban largas horas, y sus coloquios durante esos éxtasis fueron transcritos por otras religiosas, y después fueron controlados por ella misma y fueron presentados a su confesor. Todos ellos han sido recopilados: 1) Quaranta giorgi (1584); 2) I colloqui (1584-85); 3) Revelazione e intelligentie (1585); 4) Renovazione della Chiesa (1585-86); 5) La probatione (obra tardía). También redactó unas instrucciones ascéticas (Ammaestramenti, Avvisi, Ricordi). En el primer período de su vida (1584-85), se muestra bajo la influencia de la mística de la Pasión, muy propia de la tardía Edad Media. Sus visiones del Crucificado la amaestraron en un profundo conocimiento de la sangre de Cristo. En este tiempo recibió los estigmas, junto con la coronación de espinas,

³³ Santa Margarita de Alacoque, *Autobiografía*, 53.

y el anillo como signo del desposorio místico. En el segundo período (1585 y 1592-93) se ocupa en la contemplación del *Christus passus et gloriosus*, contemplándolo como «puente» y «navío que se dirige al puerto». En el tercer período (1586-1607) vive su relación carismática con la iglesia. En sus luchas contra el diablo, se apoya en María, quien le pone un velo blanco.

En su existencia tan breve, experimentó muchos fenómenos místicos (hasta 429 veces, que se reúnen en cinco volúmenes): tuvo los estigmas invisibles, el fenómeno llamado de la cardiografía (e.d. que se le escribe en el corazón), recibió abrazos y besos de Jesús y de Dios Padre, y el intercambio de corazón con la Virgen María, y con Jesús, del que recibió como don, en diversas ocasiones, el «fardo de la Pasión». En varias ocasiones experimentó las bodas místicas (desposorio espiritual, matrimonio espiritual) con Cristo. En un éxtasis particular experimentó por tercera vez la Pasión de Cristo; en esta ocasión su cuerpo alcanzó un «rigor mortis» tan pronunciado que hizo pensar a sus hermanas que realmente estaba muerta; pero una vez acabado el éxtasis apareció más sana que nunca.

Bibliografía: V. Puccini, *Vita Della Madre Sr. M.M. de Pazzi*, Florencia 1609; F. Nardoni (ed.), *Tutte le opere, dai manoscritti originali*, 7 vols., Florencia 1960-1966; *Éxtasis, amor y renovación de la Iglesia*, Madrid (BAC) 1999.

MARÍA DE LA ENCARNACIÓN (1599-1672)

Fue carmelita. Es beata. Nació el 18-X-1599, y murió el 30-IV-1672. Era natural de Tours. Quiso entrar de religiosa, pero se vio abocada al matrimonio en 1617. El 2-IV-1619 murió su marido. En el trascurso de su vida se dedicó a una ascética rigurosa y a profundas experiencias místicas, , entre ellas tres revelaciones de la Santísima Trinidad (1525, 1627, 1631). En 1631 pudo realizar su deseo de entrar en la vida religiosa, en las Ursulinas de Tours. María escribió un relato de su vida. Tanto en la *Relatio* de 1633 como en la de 1654 se muestra una evolución de su vida de oración. Cuando tenía siete años tuvo la primera aparición de Cristo. Cuando tenía 21 años murió su esposo, y la dejó con un hijo, y con una empresa en bancarrota; el hijo ingresó en los benedictinos, y después impulsó a su madre a que describiese los distintos estadios de su vida. Entró en las Ursulinas de Tours el 25 de Enero de 1632. A los dos meses de entrar en las Ursulinas, María experimentó una cima mística. En 1635 tiene una inspiración para ir a Canadá, y allí se propone redimir a las almas en Cristo, experimentando en su alma la mística de la preciosísima Sangre. En 1639 fue a Canadá, y tuvo una visión: «un edificio de extraordinaria magnificencia. Todo lo que podía ver era el edificio adornado de cuerpos crucificados, en lugar de estar edificado con piedras. Algunos tenían traspasadas las piernas, mientras que otros estaban clavados algo más arriba. Algunos estaban crucificados en los lados, mientras que otros tenían todo el cuerpo crucificado. Pero sólo los que estaban crucificados completamente, sorportaban voluntariamente su padecimiento». En la relación de 1654 (añadida a un relato de su vida interior desde la infancia hasta 1654) encontramos la esencia de sus enseñanzas, y allí se revela su extraordinaria vida mística, que aparece en los rasgos que caracterizan su personalidad: espontaneidad, humor, sinceridad, amor apasionado a Dios y al prójimo, el deseo de hacer el bien al servicio de Dios, una gran variedad de experiencias místicas y el análisis de los complejos estados del alma, expresados con una seguridad y una finura

psicológica extraordinarias. El amor de María de la Encarnación a su cruz culmina en el estado de víctima, es decir, en un estado de perfecta pobreza espiritual, en la que sólo Dios tiene en la mente. A través de la penitencia y de las oscuras noches de los sentidos y del espíritu, Dios le concede el estado de víctima por medio del cual obtiene la verdadera y sustancial pobreza de espíritu.

Bibliografía: A. Janet (ed.), *Ecrits spirituels et historiques*, 4 vols., Paris /Quebec 1929-1939; Maria dell'Incarnazione, *Autobiografía mística*, ed. de C.A. Bernard, Cinisello Balsamo 1987; G. Boucher, *Du centre de la Choix. Marie de l'Incarnation... Synbolique spirituelle*, Sillery-Quebec 1976, G. Thiry, *Marie de l'Incarnation, itinéraire spirituel*, París 1973.

MARÍA DE JESÚS (1560-1640)

María López Rivas nació en Tartaneo, perteneciente al señorío de Molina de Aragón, en la provincia de Guadalajara, el día 18 de agosto. Pablo VI la proclamó beata el 14 de noviembre de 1976. Muerto su padre se fue a vivir a Molina. Entró a los 17 años en el convento de las Carmelitas de Toledo, fundado por Santa Teresa de Jesús. Profesó el 8 de sept. de 1578. La misma Santa Teresa convivió con ella en 1580 en Toledo, y a ella le pedía consejo, llamándola su «letradillo»³⁴, por los buenos consejos que de ella recibía. No ha dejado ningún relato de las gracias recibidas porque quemó sus cuadernos, escritos por orden de sus confesores. Solamente se ha conservado algo de su epistolario. En las cartas se revela una gran sencillez y candor, y también una excepcional riqueza de gracias de contemplación y carismas. Hace una constante referencia al Sagrado Corazón de Jesús, y al Santísimo Sacramento, así como a la Sangre de Cristo.

Bibliografía: Valentín de la Cruz, *Vida y mensaje de María de Jesús*, Burgos (El Monte Carmelo) 1976; V. Macca, «Maria di Gesù», *rn: AA.VV.*, Santi del Carmelo, Roma 1972, 271-273.

MARÍA FRANCISCA DE LAS CINCO LLAGAS (1715-1791)

Fue terciaria franciscana. Es santa.

NEUMANN, TERESA (Teresa de Konnersreuth)

Teresa Neumann, nació en Konnersreuth el 19 de abril de 1898, en el distrito gubernamental del Palatinado, en Baviera (Alemania). Procedía de una clase humilde, pero estaba dotada de una gran fuerza física, pues subía sacos de cereal hasta de 70 kilos subiéndolos al último piso de su casa, en una granja. A los 20 años se quedó ciega, por una caída. Y sus infortunios siguieron: quedó tres meses paralizada del brazo izquierdo, perdió el oído durante algún tiempo, y quedó sin habla por causa de una laringitis. Para superar tanta prueba, recurrió a la Pasión de Jesús, y ofrecía al Señor todas sus tribulaciones, estando dispuesta incluso a la muerte. Tanto sufrimiento se vio aliviado cuando el 29 de abril de 1923 recuperó la vista, el mismo día en que Teresa de Lisieux era elevada a los altares. Ella se ofreció como víctima expiatoria, y fue presa de una nueva enfermedad el 7 de noviembre de 1925; era una apendicitis aguda, y

³⁴ Simeón de la Sagrada Familia, «El letradillo de Santa Teresa» *El Monte Carmelo* 82 (1974) 267-316.

el Dr. Seidl la mandó trasladar al hospital de Waldsassen. Su madre la encomendó a Teresa de Lisieux, y milagrosamente curó el mismo día que Teresa de Lisieux era elevada a los altares.

Ella relata cómo recibió los estigmas en la Cuaresma del año 1926: «Al contemplar a Cristo, sentí un dolor tal en el costado izquierdo, que creí entrar en agonía. En ese mismo instante, algo caliente me inundó el pecho: era sangre. Permanecí en ese estado hasta el día siguiente, hacia el mediodía. Me sentía extremadamente débil, pero disfrutaba de una tranquilidad deliciosa. A la noche siguiente, vi al Señor flagelado, atado a un poste, y la sangre brotó de nuevo de mi costado. Transcurrió una semana y vi entonces cómo al Señor le ponían la corona de espinas, reproduciéndose en mí la misma manifestación de la sangre. El viernes anterior al domingo de Ramos, le vi subir al Calvario. De mi costado brotó sangre nuevamente».

OSANA DE MANTUA (1499-1505)

Fue terciaria dominica. Es beata.

PABLO DE TARSO, dejó escrito en su carta a los Gálatas: «Llevo en mi cuerpo los estigmas de Jesucristo». Pablo habla de los sufrimientos de Cristo en nosotros (2Cor 1,5), con la conciencia de llevar siempre y por todas partes en nuestro cuerpo la muerte de Jesús (2Cor 4,10). En 1 Cor 1,24 dice: «completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo!», aunque quizá fuese mejor traducir: «Completo lo que falta a los padecimientos de Cristo en mi carne», pues si Pablo percibe una carencia, ésta no se refiere a la Pasión de Cristo, cuya eficacia es tan plena que tiene incluso resonancias cósmicas (cf Col 1,20), sino que se refiere al déficit de participación personal por parte de Pablo mismo («en mi carne») en la Pasión, por sí misma suficiente. A eso tendían todas sus fatigas, prisiones, golpes, naufragios, penalidades de hambre y sed, frío y desnudez, peligros de todo tipo (cf 2Cor11,23-28); todo esto lo consideraba Pablo como una gracia, la de sufrir por Cristo (cf Filp 1,29). También el Apóstol, que no considera motivo de alarde ni de fuerza haber experimentado arrebatos extáticos al tercer cielo –mencionado sólo de paso (cf 2Co 12,2-3)-, sien te, por el contrario, el dolor de «una espina clavada en la carne», que el Señor le ha concedido (cf 2Cor 12,7), y que los hermeneutas identifican con una enfermedad sin precisar, o, más probablemente con la obstinada oposición de sus adversarios judaizantes; el Señor no le libra de tal emergencia, sino que le responde: «Te basta mi gracia: mi poder se manifiesta plenamente en la debilidad» (2Cor 12,9).

Al final de la carta a los Gálatas, Pablo pone fin a su tarea, haciendo una advertencia a sus fieles: «De aquí en adelante, que nadie venga a añadirme molestias, pues ya llevo en mi cuerpo los estigmas de Jesús» (Gal 6,17). Las «molestias» (κόποις), parece que se refiere a sus esfuerzos y sufrimientos que provienen de su apostolado (2Cor 6,5; 10,15). Este trabajo apostólico entra en el proceso vital de apóstol, y también del cristiano que ha de tener una comunión mística con Cristo, que en el creyente se reproduce en cada una de las modalidades en que Pablo expresa el vivir con Cristo: «convivir», «consufrir», «conresucitar», «ser convivificado», «ser conglorificado», «ser coheredero», «conreinar», pero sobre todo en la expresión: «ser crucificado» con Cristo (Rom 6,6; Gal 2,19).

Lo específico del apóstol es que en él se reproduce una dimensión peculiar del ser de Cristo: el «padecer redentor». Según Pablo, el apóstol es el hombre que está incorporado místicamente a Cristo, y en él destaca esta faceta, e.d. el hombre que padece y sufre para construir la Iglesia. Este «sufrir con Cristo» fue algo visible en el cuerpo dolorido de Pablo, que se traducía en «las marcas de Jesús». Este término solamente se constata en el NT, y se podía referir a toda suerte de marcas y de todo estilo (letras, tatuajes, grabados al fuego) que señalaban la pertenencia de un esclavo a su dueño, de un iniciado a su culto o a su dios. La idea de pertenencia espiritual, conllevaba una especie de amenaza, ya que el tocar a un esclavo o a un iniciado comportaba la exposición a la venganza de su dueño o de su dios.

En el caso de Pablo, era un individuo que llevaba una larga historia de incidencias apostólicas (2Cor 11,23-29); pues el apóstol era un esclavo de Cristo, que llevaba sobre su cuerpo el tatuaje de su Señor, por tanto nadie podría tocarlo sin arrastrar la venganza del Amo.

Bibliografía A.M. Artola, «Comprehensus a Christo Domino (Fil 3,12): La struttura dell'esperienza di Cristo in San Paolo», en: AA.VV. *Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979, 202-212; Boutier, «La mystique de l'apôtre Paul. Rétrospective et prospective», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 56 (1956) 54-67; Cerfaux, L., «La mystique paulinienne », *VSpS* 6 (1952) 413-425; Idem, *Jesucristo en San Pablo*, Desclée deBrower, Bilbao 1967 ; Helewa G., *San Paolo mistico e mistica paolina*, en : AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1992, 51-122.

PÍO DE PIETRELCINA (1887-1968)

Francesco Forgione nació el 25 de mayo de 1887 y murió el 23 de septiembre de 1968 en Pietrelcina³⁵. Fue un capuchino estigmatizado³⁶. Ya desde niño gozó de dones místicos y sufrió apariciones del demonio. Fue hijo de un agricultor pobre de Pietrelcina (Benevento), y en 1903 ingresó en la Orden de los Capuchinos. Poco después de su ordenación sacerdotal recibió los estigmas invisibles en las manos y en los pies. El día 5 de julio, al ser transverberado su corazón, en esta ocasión se le apareció una figura celestial, que tenía en sus manos una lanza, con una larga punta llameante³⁷. El día 20 de septiembre del año 1918 recibió una estigmatización visible, y una nueva transverberación de su corazón³⁸. Tales circunstancias hicieron surgir un movimiento hacia San Giovanni Rotondo, que las autoridades eclesíásticas establecieron un control desde 1922 a 1934 de toda la actividad sacerdotal del P. Pío. Fue confesor y director de almas, habiendo escrito gran cantidad de cartas, y su programa era: combatir el mal por medio de la oración y las obras; para ello fomentó un movimiento de oración comunitaria y también iniciativas sociales, como la inauguración en 1956 del hospital

³⁵ A. da Ripabottoni, *P. Pio, wo er lebte und litt*, S. Giovanni Rotondo 1096.

³⁶ S. Soerzer, *P. Pio. Bildnis eines gottesfürchtigen Menschen*, Aschaffenburg 1985; F. da Riese, *Padre Pio da Pietrelcina, crocefisso senza croce*, 2ª ed., Roma 1984; G. di Flumeri, *Le stigmate di Pio da Pietrelcina, Testimonianze, Relazioni*, S. Giovanni Rotondo 1985.

³⁷ J.H. Höcht, *Träger der Wundmale Christi. Eine Geschichte der Stigmatisierten* (ed. A. Guille (Stein), Rhein 1986.

³⁸ J.H. Höcht, *oc.*

(«Casa sollievo Della sofferenza»)³⁹. Su proceso de beatificación se inició al año siguiente de su muerte, en 1969. Desde 1916 el P. Pío fue trasladado a San Giovanni Rotondo (Foggia), y allí habitó durante cincuenta años. Fue elevado a los altares por Juan Pablo II, en junio de 2002. El mismo P. Pío, dos años antes de morir, a instancias del P. Rafael Sant'Elia a Pianisi, su confesor y amigo, describió así el momento en que recibió las llagas: «Estaba en el Coro, en el lugar destinado al vicario, dando gracias después de la Misa, y allí, en un momento de sopor y de profunda contemplación sobre Cristo Crucificado, recibí las llamas en las manos y en los pies. Del crucifijo que estaba en el Coro, transformado en un misterioso personaje cubierto de sangre, partían haces de luz con flechas y llamas que llegaron a herirme las manos y los pies»⁴⁰.

Pío de Pietrelcina decía a un periodista que, apiadándose de él, le comentó con ingenuidad: «¡Cuánto sufre Vd., Padre! ¿Por qué no me da un poquito de su sufrimiento?» El P. Pío le respondió: «Si te diera una pizca de lo que sufro, morirías»⁴¹.

Bibliografía: M. de Pobladura-A. da Ripabottoni (eds.), *Epistolario 1-4*, San Giovanni Rotondo 1973-1984; M. Ingoldsby, *Padre Pio*, Dublin 1987; P. Catamo, *Fioretti de Padre Pio*, París-Montreal 1990; Y. Chiron, *Padre Pio*, Milán 1997.

RITA DE CASIA (1386-1456)

Fue agustina. Es santa. Había recibido en su frente una herida causada por una espina arrancada de la corona de Jesús crucificado; es el único caso que se conoce en que la herida del estigmatizado produjese un olor repulsivo, pero dicha herida nunca supuró ni causó ninguna alteración mórbida de los tejidos; en cambio, al morir, el cadáver de Rita emitía una intensa fragancia agradable.

TERESA DE JESÚS (Teresa de Ávila, 1515-1582)

Su nombre de pila fue Teresa de Cepeda y Ahumada, nacida en 28 de marzo de 1515 y fallecida el día 5 de octubre de 1582. Fue elevada a los altares. Es reconocida y como mística y escritora española. Desde 1617 es patrona de España. Fue canonizada el año 1622 y en 1970 Pablo VI la nombró doctora de la Iglesia. Teresa procedía de una familia de judíos conversos o «cristianos nuevos», que registraron frecuentes casos de conflicto con la Inquisición, y que en aquellos días del s. XVI en España se vivía un movimiento de Contrarreforma, un poco en las líneas de Erasmo. Teresa ingresó en 1525 en el convento de la Encarnación de Ávila. Profesó el día 3 de noviembre de 1537. Llevó una vida ascética rigurosa, padeció graves enfermedades y se dedicó a lecturas religiosas que configuraron su vida hasta 1554. Entre 1554 y 1560 Teresa tuvo sus experiencias místicas en la oración, que culminaron en 1556 con su «desposorio místico».

Del mismo modo que los otros místicos (P. Pío, Luz Amparo), Teresa de Jesús habría querido ocultar sus experiencias, pero no pudo pues sus éxtasis se sucedieron inevita-

³⁹ P. Cataneo, *Padre Pio: Freund Gottes, Wohltäter der Menschen*, Hauteville 1991.

⁴⁰ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial: Una investigación*, Madrid 2011, p.20.

⁴¹ J.M. Zavala, *Las Apariciones de El Escorial*, p. 68.

blemente ante las miradas de sus hermanas y de los fieles que estaban en la capilla de la Encarnación. Fue herida varias veces por el dardo del ángel. Una de ellas, cuando estaba en Salamanca en la fiesta de Pentecostés de 1571. En esa ocasión compuso el poema: «que muero porque no muero». Su confesor, San Pedro de Alcántara, estuvo al tanto de todas las experiencias místicas de Teresa.

En España florecía la piedad popular tradicional, exterior y ritual, en cambio las personas del sustrato social de Teresa buscaban una piedad interiorizada, teniendo como centro la oración mental individual, de carácter privado y muy afectiva, con apertura hacia las experiencias místicas. Teresa de Jesús ejerció indirectamente una oposición crítica social frente a «los cristianos viejos», que por aquel entonces dominaban las instituciones de la Iglesia, y daban tono a la piedad tradicional; ella proponía una actitud de igualdad de todas las almas (frente a los «cristianos viejos»), y de humildad (crítica de la afición desmedida a los honores por las personas contemporáneas), y ella tomó la actitud de menosprecio a las cosas del siglo. Estableció sus conventos reformados en ambientes urbanos, tuvo deseo de que sus monjas tuviesen una necesaria cultura, y no quería analfabetas en los conventos. Las intensas persecuciones a que se vio sometida provenían de distintos flancos: sus experiencias religiosas, su empeño de reforma, sus escritos en la España de aquel entonces, así se explica que los «cristianos viejos» se opusiesen a aquella piedad interiorizada de la monja de Ávila, por eso fue denunciada a la Inquisición como que traía «novedades», y fue rechazada como si promocionase prácticas heréticas, propias de luteranos y alumbrados. El Gran Inquisidor, Valdés, quiso incluir en el Índice de 1559 los escritos de Teresa, como los de sus inspiradores (Alfonso de Madrid, Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna) por sus ideas en torno a las formas de la oración mental. A Teresa le libraron los apoyos de confesores y teólogos de orientación mística (San Juan de la Cruz, San Pedro de Alcántara, Domingo Báñez, J. Gracián, Fray Luis de León), así como el favor regio (Felipe II), y por eso se libró de los ataques de la Inquisición y de los teólogos antimísticos y antifeministas (Melchor Cano), y de los Carmelitas no reformados. Los escritos de Teresa, y su reforma carmelitana, fue abriéndose paso, y tuvieron buena acogida en Europa.

VERÓNICA GIULIANI (1660-1727).

Nació el 27 de diciembre de 1660, en el bautismo recibió el nombre de Úrsula. Nació el 27 de diciembre de 1660 en Mercatello, junto al Metauro, en el interior de la comarca de Pésaro. Fue la séptima hija del matrimonio Giuliani. Su madre murió pronto, cuando Úrsula tenía siete años, y fue encomendada a las Llagas de Cristo, a ella le tocó en suerte la llaga del Costado de Cristo. A los 17 años entró en el monasterio de Clarisas capuchinas en Città di Castello. Tomó el nombre de Verónica, e imitando a la santa de su nombre, se acercó a Jesús para reconfortarlo enjugándole el rostro cubierto de sangre, salivazos y polvo. En el caso de Verónica irá asumiendo los rasgos de verdadero icono de Jesús. Murió en 1727, y toda su vida fue un esfuerzo continuo por asimilarse al crucificado. Sus escritos abarcan 22.000 páginas, en un Diario que iba escribiendo cada día desde 1693. También escribió unas Relaciones autobiográficas, Cartas y Poesías. Tiene expresiones repetitivas que denotan su vivencia de la Pasión: «padecer», «gozar en el padecer», «querer padecer», le llevan a reflejar las palabras de Pablo: «No soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 3,20), llegó al ma-

trimonio místico. Quiso llevar en el propio cuerpo los estigmas, la Pasión de Jesús, fue una consecuencia de haber comprendido que «Jesús ha cargado con todos nuestros males», y por eso también ella se hace cargo de todas las heridas de la humanidad. La nota característica cristiana de la «Pasión» de Santa Verónica es la de la alegría en el rostro, y la misericordia con el prójimo. Tuvo la experiencia interior como mística de la reparación, a través de la cual se ofreció a Dio como víctima de expiación por la salvación de los hombres.

Bibliografía: Fernando da Riese Pio X, Santa Veronica Giuliani, Padua 1985; R. Bistoni, Santa Veronica Giuliani, Perugia 1995; Verónica Giuliani, Experiencia y doctrina mística, Madrid (BAC)1991; Campanile, F., Bibliografia analitica generale su Veronica Giuliani, Messina 1986; Piccinelli, R., La teologia Della croce nell'esperienza mistica di S. Veronica Giuliani, Asís 1988; Radi, LK., S. Veronica Giuliani e la mistica dell'espiazione, Asís 1997.

Conclusiones

Podemos proponer algunos puntos en los que confluyen generalmente todos los estigmatizados:

- 1) Los estigmas son un don de Dios a unas almas de elevada santidad, sin ser pedidos por quien los recibe, sino que es un don completamente gratuito por parte de Dios.
- 2) Lo único que ha podido preceder, por parte de la persona que es agraciada por tal don divino, es una un ofrecimiento como víctima expiatoria, como sucedió en el caso de Teresa Neumann o de Luz Amparo.
- 3) Los estigmas aparecen espontáneamente, sin signo voluntario o involuntario que los preceda, de tal modo que sorprenden al estigmatizado sin que éste pueda prever el momento de su inicio, ni su conclusión.
- 4) Los estigmas son producidos en un momento extático, pues se conceden a esas almas cuando están conectadas con el Señor mediante la oración y la contemplación.
- 5) Tales estigmas se conceden a personas que profesan una profunda devoción a la Pasión de Jesús, en la que meditan con frecuencia.
- 6) Su presencia va acompañada de dolores intensísimos, pero acompañados de una suavidad y paz, que el estigmatizado no desea que pasen esos momentos de intensos dolores, puesto que tal fenómeno va acompañado de gran suavidad y paz.
- 7) La persona estigmatizada pierde el conocimiento, y suele prorrumpir en quejidos suaves, perceptibles por los asistentes, quienes ayudan al estigmatizado, quien se suele desvanecer, y caer al suelo.
- 8) Suelen aparecer los estigmas en forma de agujeros, como de una moneda de

euro, y se forman heridas frescas, por las que mana sangre abundante, y puede empapar la ropa del que recibe el estigma, incluso puede pasar a los objetos que están en su contacto (sábanas, almohadas, cojines, etc.), o a pañuelos con que la gente trata de secar la sangre; en un caso el pañuelo con que fue enjugada la sangre de Luz Amparo después fue lavado incluso con lejía, pero la sangre no desaparecía

- 9) Suelen desaparecer sin dejar huella ni rastro, secándose la emisión de sangre, pero en algunos casos tales llagas persisten (el P. Pío las tuvo durante 50 años).
- 10) Las heridas se localizan en las manos, los pies y el costado, pero también en la frente y cuero cabelludo, donde aparecen en forma de puntitos, recordando las espinas que tuvo Jesús en su corona. En pocos casos sangran por la espalda, como la flagelación de Jesús, siendo éste el caso de Gemma Galgani.
- 11) Tales heridas nunca llegan a infectarse, y su sangre es sangre normal y natural, dejando débil a quien ha padecido tal derramamiento de sangre, pero pronto se recupera de tal efusión.

Bibliografía general

Adnés, P., en: M. Viller (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, París 1937-1995 XIV, 1211-1243; Bonetti, I., *Le stimate della passione*, Rovigo 1952; Dinzelsbacher, P., *Diesseits der Metapher. Selbstkreuzigung und Stigmatisation als konkrete Kreuzesnachfolge*, *Rev. Mabillon* NS 7 (1996) 157-181; Bouflet, J., *Il misterio delle stimate*, Cinisello Balsamo 1997; Höcht, J.M., *Los estigmatizados (Fax)*, Madrid 1954; Marianeschi, P.M., *Stimate e medicina*, Terni 1987; Rodríguez, I., en: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1990, III, 2424-2418; Royo Marín A., *Teología de la perfección cristiana*, 8ª, Madrid (BAC) 1998; Thurston, H., *Begleiterscheinungen*, 1956.

CENTRALIDAD DE LA CRUZ EN LOS MENSAJES LITÚRGICOS DEL PAPA BENEDICTO XVI

I. Ciclo de Adviento y Navidad

José Geani Arias Ríos cp.
Colombia

INTRODUCCIÓN

Este sencillo y breve trabajo de investigación, obedece al interés personal que he tenido para hacer un acercamiento al pensamiento del Papa Benedicto XVI, en lo que respecta a la centralidad de la cruz de Cristo en los mensajes litúrgicos del misterio de la Navidad y del Misterio Pascual.

En este primer aporte sólo se tendrá presente, algunos aspectos más relevantes del tiempo de adviento como preparación al nacimiento del Salvador del mundo, en los ocho años de su pontificado. Su pensamiento se caracteriza por su profundidad teológica, fundamentada en los textos bíblicos proclamados en las celebraciones litúrgicas de la Eucaristía dominical fundamentalmente, en los mensajes del Ángelus (los domingos) y en las Audiencias generales (los miércoles).

Con su lenguaje profundo e interpelativo, Benedicto XVI, buscó siempre presentar a Jesucristo como el Hijo enviado del Padre que no se reservó nada para sí mismo, sino que transparentó en toda su plenitud el ser de Dios. Éste no se puede entender desde los razonamientos lógicos humanos, sino desde el misterio de la cruz de Cristo. En la homilía del 6 de enero de 2010 nos dijo: «en el niño de Belén Dios se reveló en la humildad de la «forma humana», en la «condición de Siervo», más aún, de crucificado (cf Flp 2,6-8). Es la paradoja cristiana. Precisamente este ocultamiento constituye la «manifestación» más elocuente de Dios: la humildad, la pobreza, la misma ignominia de la pasión nos permiten conocer como es Dios verdaderamente. El rostro del Hijo revela fielmente el del Padre».

Los mensajes del Papa emérito, con la altura teológica y mística espiritual que a él lo caracteriza, nos permiten descubrir a un hombre de Dios profundamente humano. Su mayor preocupación y fascinación consistió en anunciar al mundo a Cristo, quien responde a todas las expectativas humanas y tiene el poder de devolver a todo hombre

y mujer su dignidad de persona, su genuina libertad y fundamentalmente su dimensión trascendente. Benedicto XVI transparentó en sus mensajes el amor de Dios manifestado al mundo en Jesucristo; procuró disponer a la humanidad para que descubra la inmensidad del amor de Dios revelado al mundo a través de la cruz de Cristo.

La esperanza fue la mayor centralidad del Papa Benedicto XVI en los mensajes del tiempo del Adviento. Él buscó con esmero y convicción llevar a los creyentes y no creyentes a una esperanza fiable. Todo mundo tiene esperanza; sin embargo casi siempre el ser humano pone la confianza en lo finito y contingente; por este motivo se cae en las insatisfacciones que impiden que las personas se sientan seguras y satisfechas. La esperanza se inserta en la perspectiva del rescate de la integridad de la persona y su dignidad; Cristo es nuestra esperanza y desde Él se puede restablecer el ser humano y continuar la transformación del mundo desde cada cultura, desde la ciencia y la religión.

El Papa Benedicto XVI, se apoya en la esperanza cristiana para responder de manera concreta a las principales problemáticas de la familia humana. Esta característica la podemos percibir en su discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 18 de abril de 2008. En este organismo, que tiene una incidencia mundial, defendió que los derechos humanos son universales y el principal sujeto de ellos es la persona humana. Del mismo modo incitó a los gobernantes de las naciones a asumir con primacía el sentido de la responsabilidad y la protección de los ciudadanos; dijo que el principal objetivo de todo estado es proteger a sus ciudadanos; haciendo alusión a su reciente encíclica *Spe salvi*, recordó que debe haber una búsqueda de rectos ordenamientos para las realidades humanas de cada generación:

El reconocimiento de la unidad de la familia humana y la atención a la dignidad innata de cada hombre y mujer adquiere hoy un nuevo énfasis con el principio de la responsabilidad de proteger...

Las Naciones Unidas siguen siendo un lugar privilegiado en el que la Iglesia está comprometida a llevar su propia experiencia «en humanidad», desarrollada a lo largo de los siglos entre pueblos de toda raza y cultura, y a ponerla a disposición de todos los miembros de la comunidad internacional. Esta experiencia y actividad, orientadas a obtener la libertad para todo creyente, intentan aumentar también la protección que se ofrece a los derechos de la persona. Dichos derechos están basados y plasmados en la naturaleza trascendente de la persona, que permite a hombres y mujeres recorrer su camino de fe y su búsqueda de Dios en este mundo. El reconocimiento de esta dimensión debe ser reforzado si queremos fomentar la esperanza de la humanidad en un mundo mejor, y crear condiciones propicias para la paz, el desarrollo, la cooperación y la garantía de los derechos de las generaciones futuras.

En mi reciente Encíclica *Spe salvi*, he subrayado «que la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación» (n. 25). Para los cristianos, esta tarea está motivada por la esperanza que proviene de la obra salvadora de Jesucristo. Precisamente por eso la Iglesia

se alegra de estar asociada con la actividad de esta ilustre Organización, a la cual está confiada la responsabilidad de promover la paz y la buena voluntad en todo el mundo¹.

El Papa Benedicto XVI, ha sabido responder, como pastor y teólogo y con su riqueza humana y espiritual, a los distintos retos que presenta la sociedad humana de hoy. A la vez, su ministerio lo ejerció con intensidad, desde el acercamiento sencillo, para establecer un diálogo audaz y sincero con todos los estamentos políticos, científicos y filosóficos; de la misma manera tuvo una gran preocupación para responder desde el anuncio del Evangelio a todas las problemáticas sociales que está viviendo la humanidad. Este aspecto lo recoge sintéticamente el editorial de la revista *Ecclesia*, cuando se recibió con asombro y respeto su renuncia:

Creemos que Benedicto XVI ha sabido llenar de responsabilidad y de esperanza estas jornadas para la historia. Nos ha ayudado a vivir sin traumas, sin dolores añadidos y con renovada confianza y esperanza en Jesucristo, el Señor de la Iglesia, esta indiscutiblemente seria y trascendente situación. Y lo ha hecho, fiel a su estilo de humilde trabajador de la viña del Señor y de peregrino².

En los mensajes del tiempo litúrgico del Adviento el Papa Benedicto XVI nos motiva para que a través de este tiempo litúrgico que prepara para la acogida del Salvador de la humanidad, lo vivamos con intensidad y profunda fe, evitando reducirlo sólo a un acontecimiento social y de diversión externa. Nuestra esperanza no se sustenta en lo lejano e imposible; ni mucho menos en los que proponen falsas seguridades o expectativas que muchas veces engañan a la persona y la sumergen en una vida sin sentido e insatisfacción. El ser humano está llamado a acoger el amor de Dios que no defrauda, sino que abre a las personas a una perspectiva de búsqueda confiable y segura.

El Adviento pone en primer plano el movimiento de Dios hacia la humanidad hasta entregarse por nosotros: Jesús «ha venido al mundo para que el mundo se salve por medio de Él» (Jn 3,17). Jesús con su muerte y resurrección nos reveló el rostro de un Dios con un amor tan grande que comunica una esperanza inquebrantable, que ni siquiera la muerte puede destruir. En sus mensajes, el Papa Benedicto XVI ha explicitado su gran preocupación pastoral por las situaciones dolorosas que vive la humanidad en todos los continentes. No sólo se dirigió a los creyentes, sino también a los no creyentes, pues todo ser humano necesita de una constante esperanza. Ésta esperanza la necesitan todos los pueblos: los que están en vía de desarrollo y los económicamente desarrollados. Afirmó que cada vez nos damos cuenta que estamos en la misma barca y que necesitamos salvarnos juntos. El Señor Jesús abraza todas las dimensiones del tiempo porque ha muerto y ha resucitado; él es el «viviente» y comparte nuestra precariedad humana, permanece para siempre y nos ofrece la estabilidad misma de Dios.

La esperanza nunca se puede apoyar en un Dios genérico e indefinido, sino en

¹ BENEDICTO XVI, *Discurso ante la asamblea general de las Naciones Unidas* (18- 04-2008)

² Editorial *Ecclesia*, en «*Ecclesia*» 3665 (2013) 5.

el Dios vivo y verdadero que ofrece al hombre una esperanza firme, segura y rica de eternidad que permite afrontar con valor el futuro. Jesucristo responde a las inquietudes de todos los hombres, porque él es el centro de la fe y el fundamento de la esperanza. La esperanza verdadera y segura se fundamenta en Dios amor; insiste con preocupación que el hombre de hoy no quiere reconocer que ha recibido de Dios su existencia; no quiere contar con el amor que no le parece fiable.

¿Por qué y para qué la venida del Salvador del mundo? Dios se autodona a través de su Hijo, con un amor incondicional y siempre permanente a la humanidad. El venir de Dios es una acción que se realiza siempre, siempre está ocurriendo. El verbo «venir» se presenta como un verbo teológico y teologal, porque dice algo que atañe a la naturaleza misma de Dios. Anunciar que «Dios viene» significa anunciar simplemente a Dios mismo desde sus rasgos esenciales y característicos: es el Dios- que- viene... es un Padre que nunca deja de pensar en nosotros, respetando absolutamente nuestra libertad; desea encontrarse con nosotros y visitarnos.

Manifiesta Benedicto XVI que uno de los misterios más grandes de la Encarnación, consiste en que Dios no se ha encerrado en su cielo, sino que se ha inclinado sobre las vicisitudes del hombre. Dios entra en el tiempo del hombre del modo más impensable: haciéndose niño y recorriendo todas las etapas de la vida humana, para que toda nuestra existencia pueda conservarse irreprochable y ser elevada a las alturas de Dios; Él ha hecho todo esto por su amor fiel a la humanidad. Afirmó el Papa Benedicto XVI que el amor cuando es verdadero tiende por su naturaleza al bien del otro, al mayor bien posible. Cristo es nuestra esperanza, porque él sigue siendo la respuesta frente a los grandes interrogantes y desafíos que está viviendo la humanidad.

Fue claro el Papa Benedicto XVI en afirmar, que la esperanza cristiana sólo se apoya en Dios que es luz y vida para el mundo. El ha cumplido sus promesas y le ha dado al hombre la posibilidad de realizar, lo que le ha parecido imposible y hasta impensable; dolido por los efectos degradantes de la guerra y la violencia, hacia los más indefensos e inocentes afirmó que lo que cambia al mundo no es la fuerza o las grandes promesas, ni la violencia, sino la silenciosa luz de la bondad y de la verdad de Dios que es el signo de su presencia, dándonos la certeza que somos amados hasta el fondo; el hombre no es producto de la casualidad ni está lanzado al aniquilamiento, sino que es producto del amor entrañable de Dios y está llamado a participar de la plenitud de su ser y de su gloria, por tal motivo el hombre no puede perder la esperanza.

El desarrollo del tema lo hago a través de 6 apartados que ayudarán a visualizar algunos temas y preocupaciones centrales que tuvo el Papa Benedicto XVI, para ayudar a la cristiandad a profundizar y a meditar el misterio de la encarnación del Hijo de Dios. Su principal preocupación consiste en suscitar el interés por éste acontecimiento salvífico que repercute en bien de toda la humanidad y que ésta muchas veces rechaza inexplicablemente.

Ojalá que sus mensajes nos ayuden a vivir con intensidad y verdadero sentido de renovación interior, cada tiempo del advenimiento que nos prepara para vivir en ambiente de alegría y de fe la celebración de la Navidad.

Para acceder a sus mensajes escritos me he valido de los medios informáticos de internet; de la página de la Santa Sede del Año Litúrgico:

www.vatican.va/holy_father/index_sp.htm

EL ADVIENTO NOS DISPONE PARA UNA ESPERANZA FIABLE EN EL VERBO ENCARNADO. Tiempo de espera y de esperanza en la venida de la luz del mundo.

«El adviento, es el tiempo en que los cristianos deben despertar en su corazón la esperanza de renovar el mundo, con la ayuda de Dios» (Benedicto XVI).

1 Tiempo favorable para descubrir una esperanza cierta y fiable en Jesucristo.

El Papa Benedicto XVI, en su ministerio pontifical, se caracterizó por tener como eje central de su anuncio a Jesucristo redentor y salvador del mundo. Del mismo modo sorprendió a la humanidad por su fe firme y confiada en Jesucristo el Hijo unigénito del Padre; quien a través del misterio de la Encarnación y de su muerte en la Cruz, sigue siendo para la humanidad el referente del amor incondicional y siempre abierto al ser humano. A pesar de las tendencias que tiene la sociedad de hoy a rechazar el amor de Dios y a desconfiar de su ayuda, Dios sigue siendo fiel. Él se seguirá manifestando en el mundo como el ser más bondadoso, sencillo y cercano, que acompaña a todos los que confían en su misericordia.

Benedicto XVI en el rezo del Ángelus del segundo domingo de Adviento de 2005, da una definición de adviento de carácter teológico y existencial que nos ubica en la imagen que él tiene de Dios. Nuestro Dios está en continuo movimiento hacia la humanidad. Este venir continuo de Dios, requiere de una respuesta positiva, libre y confiada por parte del creyente:

La palabra latina «adventus» se refiere a la venida de Cristo y pone en primer plano el movimiento de Dios hacia la humanidad, al que cada uno está llamado a responder con la apertura, la espera, la búsqueda y la adhesión. Y al igual que Dios es sobradamente libre al revelarse y entregarse, porque sólo lo mueve el amor, también la persona humana es libre al dar su asentimiento, aunque tenga la obligación de darlo: Dios espera una respuesta de amor³.

Es fundamental decir que nos encontramos ante un hombre con una calidad humana y espiritual muy rica; todas sus palabras están confrontadas con los textos bíblicos que al interpretarlos les da vida y sentido, en nuestro momento histórico presente. Sus palabras abren a la confianza en Dios y a creer firmemente que Dios quiere erradicar el mal con el fin de beneficiar a todo ser humano:

En verdad, Cristo viene a destruir solamente el mal, sólo el pecado; lo demás, todo lo demás, lo eleva y perfecciona. Cristo no nos pone a salvo de nuestra humanidad, sino a través de ella; no nos salva del mundo, sino que ha venido al mundo para que el mundo se salve por medio de Él (cf. Jn 3,17)⁴.

³ BENEDICTO XVI, *Ángelus* (04-12-2005).

⁴ ---*Mensaje Urbi et Orbi* (25-12-2006).

Del mismo modo nos ha indicado que la esperanza está muy unida a la fe; es un don que cambia la vida de quien lo recibe. Este cambio se realiza de manera integral en la vida de las personas, puesto que las dignifica, y les permite el conocimiento y encuentro con un Dios que comunica vida en plenitud.

¿En qué consiste esta esperanza, tan grande y tan «fiable» que nos hace decir que en ella encontramos la «salvación»? Esencialmente consiste en el conocimiento de Dios, en el descubrimiento de su corazón de Padre bueno y misericordioso. Jesús con su muerte en la cruz y resurrección nos reveló su rostro, el rostro de un Dios con un amor tan grande que comunica una esperanza inquebrantable, que ni siquiera la muerte puede destruir, porque la vida de quien se pone en manos de este Padre se abre a la perspectiva de la bienaventuranza eterna⁵.

2 Todo ser humano necesita de una constante esperanza.

Desde su profundidad teológica y altura intelectual, Benedicto XVI, presenta a Jesucristo como el único capaz de seguir transparentando la auténtica imagen de Dios Padre, y de responder a los interrogantes y preocupaciones del hombre contemporáneo.

El mundo contemporáneo necesita sobre todo esperanza: la necesitan los pueblos en vías de desarrollo, pero también los económicamente desarrollados. Cada vez caemos más en la cuenta de que nos encontramos en una misma barca y debemos salvarnos todos juntos. Sobre todo al ver derrumbarse tantas falsas seguridades, nos damos cuenta de que necesitamos una esperanza fiable, y esta sólo se encuentra en Cristo, quien, como dice la Carta a los Hebreos, «es el mismo ayer, hoy y siempre» (Hb 13, 8). El Señor Jesús vino en el pasado, viene en el presente y vendrá en el futuro. Abraza todas las dimensiones del tiempo, porque ha muerto y resucitado, es «el Viviente» y, compartiendo nuestra precariedad humana, permanece para siempre y nos ofrece la estabilidad misma de Dios. Es «carne» como nosotros y es «roca» como Dios. Quien anhela la libertad, la justicia y la paz puede cobrar ánimo y levantar la cabeza, porque se acerca la liberación en Cristo (cf. Lc 21, 28).

Apoyado en las Sagradas Escrituras, y siguiendo el ejemplo de los personajes bíblicos, principalmente los salmos y los profetas, el Papa Benedicto XVI, se siente llamado a consolar a su pueblo y a despertar en él el verdadero sentido de la esperanza. Antes el profeta Isaías y los demás profetas confrontaban el anuncio de la Palabra salvífica de Dios con los conflictos socio-políticos y lo convocaban a la confianza en Dios:

El nuevo profeta comienza con un grito alborozo: «consolad, consolad a mi pueblo...se acabó el tiempo de su esclavitud...aquí está vuestro Dios para salvaros» (Isaías 40,1ss; y 49,13; 51,3.12; 52,7-9). Con razón es llamado su libro «el libro de la consolación». Dios ha suscitado a un «profeta de consuelo»; éste anuncia tiempos nuevos para su pueblo apaleado. El profeta otea el horizonte de la historia y ve signos de cambio y de liberación.⁶

⁵ ---, *Ángelus* (02-12-2007).

⁶ J. L. ELORZA, *Drama y esperanza, lectura existencial del Antiguo Testamento, Un Dios desconcertante y fiable, los profetas de Israel*, II, Ed. Frontera, Victoria- Gasteiz 2006, 252.

Del mismo modo Benedicto XVI asombrado por la tendencia de la sociedad a apartarse de Dios y a confiar mucho más en los líderes del mundo, en las nuevas tecnologías y a confiar en sus propias fuerzas, dijo que la salvación no depende de la mera mediación humana o del criterio humano, sino de la gratuidad de Dios. Él trabajó incansablemente convocando a toda la familia humana para que no se aparte del regalo más precioso que Dios haya podido dar al ser humano como es su amor. Lo invita a que no se aparte del amor de Dios, o que vuelva a Él, para que no se sienta defraudado en su esperanza y en todos sus más nobles ideales. Si existe el amor incondicionado y absoluto, con su certeza absoluta sólo entonces el hombre es «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular.

No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido, incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de «redención» que da un nuevo sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita de un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: «Ni la muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor Nuestro (Rom 8,38-39). Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces- solo entonces- el hombre es «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular. Esto es lo que se ha de entender cuando decimos que Jesucristo nos ha redimido.⁷

En el adviento de los años 2011 y 2012, exhorta a los creyentes para que fundamenten su fe y su esperanza, no en un Dios lejano y genérico, sino en un Dios Cercano que da vida y afirma en la esperanza segura.

La verdadera alegría no es un simple estado de ánimo pasajero, ni algo que se logra con el propio esfuerzo, sino que es un don, nace del encuentro con la persona viva de Jesús, de hacerle espacio en nosotros, de acoger el Espíritu Santo que guía nuestra vida⁸.

No tenemos necesidad de un dios genérico, indefinido, sino del Dios vivo y verdadero, que abra el horizonte del futuro del hombre a una perspectiva de esperanza firme y segura, una esperanza rica de eternidad y que permita afrontar con valor el presente en todos sus aspectos⁹.

En la celebración de eucaristía en el encuentro con los estudiantes universitarios les expresa su preocupación por la indiferencia hacia Dios y la nostalgia y sed de infinito en aquellos que viven la lejanía de Dios, les dice con convencimiento personal:

⁷ BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Spe Salvi*, 30 nov. 2007, En AAS 99(2007) 105-180, Nº 26.

⁸ ---, *Ángelus* (11-12-2011).

⁹ ---, *Homilía* (15-12-2011).

La fe Cristiana no es adhesión a un dios genérico indefinido, sino al Dios vivo que en Jesucristo, verbo hecho carne ha entrado en nuestra historia y se ha revelado como redentor del hombre. Creer significa confiar la propia vida a Aquel que es el único que puede darle plenitud y a abrirla a una esperanza más allá del tiempo¹⁰.

En el saludo del ángelus, del primer domingo de adviento de 2009, el Papa, resaltó la riqueza que tiene el año litúrgico para la Iglesia desde la «perspectiva de Dios», desde la perspectiva del hombre, de la historia y de la sociedad. Según él, el mundo contemporáneo necesita esperanza: los pueblos en vía de desarrollo y los económicamente desarrollados porque cada vez más caemos en la cuenta que necesitamos salvarnos juntos; al ver derrumbarse tantas seguridades, descubrimos que necesitamos una esperanza fiable, y está se encuentra sólo en Cristo:

El Señor Jesús vino en el pasado, viene en el presente y vendrá en el futuro. Abraza todas las dimensiones del tiempo, porque ha muerto y resucitado, es «el Viviente» y, compartiendo nuestra precariedad humana, permanece para siempre y nos ofrece la estabilidad misma de Dios. Es «carne» como nosotros y es «roca» como Dios. Quien anhela la libertad, la justicia y la paz puede cobrar ánimo y levantar la cabeza, porque se acerca la liberación en Cristo (cf. Lc 21, 28), como leemos en el Evangelio de hoy. Así pues, podemos afirmar que Jesucristo no sólo atañe a los cristianos, o sólo a los creyentes, sino a todos los hombres, porque él, que es el centro de la fe, es también el fundamento de la esperanza. Y todo ser humano necesita constantemente la esperanza¹¹.

3. La esperanza verdadera y segura se fundamenta en Dios-Amor.

El tema del amor de Dios es nuclear en todos los mensajes de Benedicto XVI, igualmente, le preocupa que el pueblo no se fíe de Dios. En sintonía con el evangelista San Juan presenta la inmensa grandeza que tiene el creer en el Dios revelado por Jesucristo Salvador. Desde Jesús podemos comprender que nuestro Dios no es tirano ni coarta la libertad del que cree en Él; por el contrario, el que espera y confía en su mensaje recibe la plenitud del amor, un amor sin límite e incondicional. En consecuencia, Dios jamás se cansará de ofrecer el amor y la salvación al hombre. Considero que aquí se encuentra un talante profético del Papa Benedicto y de su riqueza espiritual y mística. Desde la figura de María él manifiesta que el amor que Dios comunica, hace en esencia al ser humano trascendente, abierto al otro, disponible a hacer la voluntad de Dios y auténticamente libre.

Dios no ha fracasado. En la humildad de la casa de Nazaret vive el Israel santo, el resto puro. Dios salvó y salva a su pueblo. Del pueblo abatido resplandece nuevamente su historia convirtiéndose en una nueva fuerza viva que orienta e impregna el mundo. María es el Israel santo; ella dice «sí» al Señor, se pone plenamente a su disposición, y así se convierte en el templo vivo de Dios...

El hombre vive con la sospecha de que el amor de Dios crea una dependencia y

¹⁰ ---, *Homilía* (01-12-2012).

¹¹ ---, *Ángelus* (29-11-2009).

que necesita desembarazarse de esta dependencia para ser plenamente él mismo. El hombre no quiere recibir de Dios su existencia y la plenitud de su vida. Él quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas. No quiere contar con el amor que no le parece fiable; cuenta únicamente con el conocimiento, puesto que le confiere el poder. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira, más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío en la muerte.

Amor no es dependencia, sino don que nos hace vivir. La libertad de un ser humano es la libertad de un ser limitado y, por tanto, es limitada ella misma. Sólo podemos poseerla como libertad compartida, en la comunión de las libertades: la libertad sólo puede desarrollarse si vivimos, como debemos, unos con otros y unos para otros. Vivimos como debemos, si vivimos según la verdad de nuestro ser, es decir, según la voluntad de Dios. Porque la voluntad de Dios no es para el hombre una ley impuesta que desde fuera obliga, sino la medida intrínseca de su naturaleza, una medida que está inscrita en él y lo hace imagen de Dios, y así criatura libre¹².

El Papa Benedicto XVI entrega con alegría su segunda encíclica *Spe Salvi*, en el primer domingo de adviento del año 2007. Dijo que la esperanza cristiana está inseparablemente unida al conocimiento del rostro de Dios revelado en la encarnación. Nuestra esperanza se apoya, pues, en Dios-Amor. Su dimensión es trinitaria, es decir está sustentada por el amor del Padre que nos lo comunica a través de su Hijo. Es una riqueza insondable que quizá el hombre no logra descubrir por la excesiva confianza que pone en lo meramente pasajero. De ahí la importancia de cada tiempo litúrgico, en este caso el adviento, porque nos permite descubrir la esperanza no vaga e ilusoria, sino cierta y fiable; que por estar anclada en Jesucristo, el Logos, da consistencia a nuestra vida. Además dijo que si falta Dios, falla la esperanza y todo pierde sentido. Está en juego la relación entre la existencia aquí y ahora y lo que llamamos el «más allá», que es la realidad de Dios.

Al tema de la esperanza he dedicado mi segunda encíclica, publicada ayer. Me alegra entregarla idealmente a toda la Iglesia en este primer domingo de Adviento a fin de que, durante la preparación para la santa Navidad, tanto las comunidades como los fieles individualmente puedan leerla y meditarla, de modo que redescubran *la belleza y la profundidad de la esperanza cristiana*. En efecto, la esperanza cristiana está inseparablemente unida al conocimiento del rostro de Dios, el rostro que Jesús, el Hijo unigénito, nos reveló con su encarnación, con su vida terrena y su predicación, y sobre todo con su muerte y resurrección.

La esperanza verdadera y segura está fundamentada en la fe en Dios Amor, Padre misericordioso, que «tanto amó al mundo que le dio a su Hijo unigénito» (*Jn 3, 16*), para que los hombres, y con ellos todas las criaturas, puedan tener vida en abundancia (cf. *Jn 10, 10*). Por tanto, el Adviento es tiempo favorable para redes-

¹² ---, *Homilía* (08-12-2-2005).

cubrir una esperanza no vaga e ilusoria, sino cierta y fiable, por estar «anclada» en Cristo, Dios hecho hombre, roca de nuestra salvación.

Como se puede apreciar en el Nuevo Testamento y en especial en las cartas de los Apóstoles, desde el inicio una nueva esperanza distinguió a los cristianos de las personas que vivían la religiosidad pagana. San Pablo, en su carta a los Efesios, les recuerda que, antes de abrazar la fe en Cristo, estaban «sin esperanza y sin Dios en este mundo» (Ef 2, 12). Esta expresión resulta sumamente actual para el paganismo de nuestros días: podemos referirla en particular al nihilismo contemporáneo, que corroe la esperanza en el corazón del hombre, induciéndolo a pensar que dentro de él y en torno a él reina la nada: nada antes del nacimiento y nada después de la muerte.

En realidad, si falta Dios, falla la esperanza. Todo pierde sentido. Es como si faltara la dimensión de profundidad y todas las cosas se oscurecieran, privadas de su valor simbólico; como si no «destacaran» de la mera materialidad. Está en juego la relación entre la existencia aquí y ahora y lo que llamamos el «más allá». El más allá no es un lugar donde acabaremos después de la muerte, sino la realidad de Dios, la plenitud de vida a la que todo ser humano, por decirlo así, tiende. A esta espera del hombre Dios ha respondido en Cristo con el don de la esperanza.¹³

«La venida del Señor está cerca». Es el anuncio que llena de emoción y de asombro esta celebración, y que hace que nuestro paso se apresure hacia la cueva. El Niño, a quien encontraremos entre María y José, es el Logos-Amor, la Palabra que puede dar consistencia plena a nuestra vida. Dios nos ha abierto los tesoros de su profundo silencio y con su Palabra se nos ha comunicado. En Belén el hoy perenne de Dios toca nuestro tiempo pasajero, que recibe orientación y luz para el camino de la vida.¹⁴

4. Dios Padre sale a nuestro encuentro a través de su Hijo nuestro redentor.

Es claro en Benedicto XVI, que la esperanza y todos los bienes que recibimos de Dios son don por su amor entrañable y plenamente libre, pero su acogida o rechazo depende de nuestra libertad. Quién descubre el amor de Dios debe «*comprometerse a construir la morada de Dios con los hombres... aunque Dios es quien toma la iniciativa de venir a habitar en medio de los hombres, y él mismo es el artífice principal de este proyecto, también es verdad que no quiere realizarlo sin nuestra colaboración activa*»¹⁵. El Padre misericordioso sigue tendiendo la mano, a través de su Hijo encarnado a todos, incluidos los que desconfían de su amor y de su perdón. Él quiere ayudarlos y abrirlos a su luz inextinguible y comunicadora de alegría y esperanza. En la homilía, de las primeras vísperas del domingo de adviento hizo un profundo análisis sobre el significado bíblico del venir de Dios:

¹³ ---, *Homilía* (01-12-2007).

¹⁴ ---, *Homilía* (12-12-1010).

¹⁵ ---, *Ángelus* (10-12-2006).

«Dios viene». Como podemos comprobar se trata de un presente continuo, es decir, de una acción que se realiza siempre: «está ocurriendo, ocurre ahora y ocurrirá también en el futuro. En todo momento «Dios viene». El verbo «venir» se presenta como un verbo «teológico», incluso «teologal», porque dice algo que atañe a la naturaleza misma de Dios. Por tanto, anunciar que «Dios viene» significa anunciar simplemente a Dios mismo, a través de sus rasgos esenciales y característicos: es el Dios-que-viene... Es un padre que nunca deja de pensar en nosotros y, respetando totalmente nuestra libertad, desea encontrarse con nosotros y visitarnos; quiere venir, vivir en medio de nosotros, permanecer en nosotros. Viene porque desea liberarnos del mal y de la muerte, de todo lo que impide nuestra verdadera felicidad, Dios viene a salvarnos.¹⁶

De la misma manera en las vísperas del primer domingo de adviento, en su encuentro con los jóvenes universitarios, manifestó *que toda la historia de la salvación es un itinerario de amor y benevolencia*. Y seguidamente, desde su clave peculiar de interpretar con delicadeza y sencillez la palabra de Dios, indicó:

Dios no se ha encerrado en su cielo, sino que se ha inclinado sobre las vicisitudes del hombre: un misterio grande que llega a superar toda espera posible. Dios entra en el tiempo del hombre del modo más impensable: haciéndose niño y recorriendo las etapas de la vida humana, para que toda nuestra existencia, espíritu, alma y cuerpo —como nos ha recordado san Pablo— pueda conservarse irreprochable y ser elevada a las alturas de Dios. Y todo esto lo hace por su amor fiel a la humanidad. El amor, cuando es verdadero, tiende por su naturaleza al bien del otro, al mayor bien posible, y no se limita a respetar simplemente los compromisos de amistad asumidos, sino que va más allá, sin cálculo ni medida. Es precisamente lo que ha realizado el Dios vivo y verdadero, cuyo misterio profundo nos lo revelan las palabras de san Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8. 16). Este Dios en Jesús de Nazaret asume en sí toda la humanidad, toda la historia de la humanidad, y le da un viraje nuevo, decisivo, hacia un nuevo ser persona humana, caracterizado por el ser generado por Dios y por el tender hacia Él (cf. *La infancia de Jesús*, ed. Planeta 2012, p. 19).¹⁷

Dios sale a nuestro encuentro para redimirnos, en una palabra según él, para comunicarnos la plenitud de su gracia, todo el poder de su amor; por Él estamos seguros de Dios sin ningún mérito humano.

Nuestro Dios es un padre dispuesto a perdonar a los pecadores arrepentidos y a acoger a los que confían en su misericordia (cf. Is 64, 4). Nos habíamos alejado de él a causa del pecado, cayendo bajo el dominio de la muerte, pero él ha tenido piedad de nosotros y por su iniciativa, sin ningún mérito de nuestra parte, decidió salir a nuestro encuentro, enviando a su Hijo único como nuestro Redentor.¹⁸

¹⁶ ---, *Homilía* (02-12-2006).

¹⁷ ---, *Homilía* (01-12-2012).

¹⁸ ---, *Homilía* (30-11-2008).

5. Adviento, tiempo de esperanza para los «desesperanzados», los «crucificados», los que carecen de luz, de alegría y de esperanza.

Benedicto XVI se siente interpelado por el misterio del mal y el drama del sufrimiento del ser humano, principalmente los más débiles e inermes como son los niños. Ellos son víctimas de la violencia y la crueldad como consecuencia de la barbarie de la guerra. También todas las personas que por las injusticias sociales y el rechazo son condenados a la soledad y el abandono. Lo que experimentó antes el pueblo de Israel, se sigue experimentando hoy; antes el profeta Jeremías aterrado y dolido por la situación de su pueblo, apuntó a la causa principal del mal: «*este pueblo tiene un corazón traidor y rebelde: traicionaron llegando hasta el fin*» (Is 5,23. También Benedicto XVI, apunta hacia esta misma dirección: la raíz del mal está en el corazón del hombre enfermo e incapaz de curarse por sí solo.

Por desgracia, cada día nosotros experimentamos el mal que se manifiesta de muchas maneras en las relaciones y en los acontecimientos, pero que tiene su raíz en el corazón del hombre enfermo e incapaz de curarse por sí solo¹⁹.

Si él insiste en la necesidad de acoger el amor de Dios que se le ofrece con insistencia y paciencia es porque la causa del sufrimiento en el mundo, se debe al vacío que tiene el hombre del amor de Dios. Dios puede suplirlo y contribuir así a que disminuya el sufrimiento del ser humano.

Lamentablemente, incluso después del nacimiento, la vida de los niños sigue estando expuesta al abandono, al hambre, a la miseria, a la enfermedad, a los abusos, a la violencia, a la explotación. Las múltiples violaciones de sus derechos, que se cometen en el mundo, hieren dolorosamente la conciencia de todo hombre de buena voluntad. «Frente al triste panorama de las injusticias cometidas contra la vida del hombre, antes y después del nacimiento, hago mío el apremiante llamamiento del Papa Juan Pablo II a la responsabilidad de todos y de cada uno: «iRespetar, defender, amar y servir a la vida, a toda vida humana! Sólo siguiendo este camino encontrarás justicia, desarrollo, libertad verdadera, paz y felicidad» (Evangelium Vitae, 5). Exhorto a los protagonistas de la política, de la economía y de la comunicación social a hacer cuanto esté dentro de sus posibilidades para promover una cultura siempre respetuosa de la vida humana, para procurar condiciones favorables y redes de sostén a la acogida y al desarrollo de ella.²⁰

El Papa preocupado por el drama de la guerra en muchas regiones ora, por la paz al niño Jesús, para que se acabe la guerra y la violencia en los sitios afectados por este flagelo.

Dios se ha manifestado. Lo ha hecho como niño. Precisamente así se contraponen a toda violencia y trae un mensaje que es paz. En este momento en que el mundo está constantemente amenazado por la violencia en muchos lugares y de diversas maneras; en el que siempre hay de nuevo varas del opresor y túnicas ensangren-

¹⁹ ---, *Ángelus* (08-12-2010)

²⁰ ---, *Homilía* (27-11-2010).

tadas, clamemos al Señor: Tú, el Dios poderoso, has venido como niño y te has mostrado a nosotros como el que nos ama y mediante el cual el amor vencerá. Y nos has hecho comprender que, junto a ti, debemos ser constructores de paz. Amamos tu ser niño, tu no-violencia, pero sufrimos porque la violencia continúa en el mundo, y por eso también te rogamos: Demuestra tu poder, ¡oh Dios! En este nuestro tiempo, en este mundo nuestro, haz que las varas del opresor, las túnicas llenas de sangre y las botas estrepitosas de los soldados sean arrojadas al fuego, de manera que tu paz venza en este mundo nuestro.²¹

6. Necesitamos que la luz de Dios nos restablezca.

La esperanza cristiana se apoya en Dios que es luz y vida para el mundo. Él cumple sus promesas y le da la posibilidad al ser humano de realizar lo que parece imposible. En el Niño divino se manifiesta la salvación. Él es nuestra luz y nuestra esperanza, en los momentos oscuros, de desolación y dolor; fundamentalmente porque desde Jesús la persona se siente acogida, amada y apoyada. A la hora del ángelus, en las vísperas de Navidad de 2006, Benedicto XVI dijo:

El nacimiento de Cristo nos ayuda a tomar conciencia del valor de la vida humana, de la vida de todo ser humano, desde su primer instante hasta su ocaso natural. A quien abre el corazón a este «niño envuelto en pañales» y acostado «en el pesebre» (cf. Lc 2,12), él le brinda la posibilidad de mirar de un modo nuevo las realidades de cada día. Podrá gustar la fuerza de la fascinación interior del amor de Dios que logra transformar en alegría incluso el dolor²².

La luz que ilumina a todo hombre, no es una luz externa y total; esta luz es la gracia de Dios que se manifiesta en cada creyente que la acoge y que se va difundiendo en el mundo entero. En su mensaje *Urbi et Orbi* de 2008 indicó:

La gracia de Dios ha aparecido. Por eso la Navidad es fiesta de luz. No una luz total, como la que inunda todo en pleno día, sino una claridad que se hace en la noche y se difunde desde un punto preciso del universo: desde la gruta de Belén, donde el Niño divino ha «venido a la luz». En realidad, es Él la luz misma que se propaga, como representan bien tantos cuadros de la Natividad. Él es la luz que, apareciendo, disipa la bruma, desplaza las tinieblas y nos permite entender el sentido y el valor de nuestra existencia y de la historia. Cada belén es una invitación simple y elocuente a abrir el corazón y la mente al misterio de la vida²³.

La luz de Cristo debe iluminar a los que acogen el amor de Dios, principalmente a los pueblos que son afectados por la crisis económica y los conflictos:

También hoy, dirigiéndose a la familia humana profundamente marcada por una grave crisis económica, pero antes de nada de carácter moral, y por las dolorosas heridas de guerras y conflictos, la Iglesia repite con los pastores, queriendo com-

²¹ ---, *Homilía* (24-12-2011).

²² ---, *Ángelus* (24-12-2006).

²³ ---, *Mensaje Urbi et Orbi* (25-12-2008).

partir y ser fiel al hombre: «vamos derechos a Belén» (Lc 2,15), allí encontraremos nuestra esperanza ²⁴.

Ha manifestado el Papa que lo que cambia el mundo no es la violencia, ni las grandes promesas, sino la silenciosa luz de la verdad y la bondad de Dios. Su luz se ha ido multiplicando, a través de la entrega de numerosos creyentes que han sido luz desde su servicio y entrega. Mencionó a algunos de ellos en la Homilía del tercer domingo de adviento de 2010:

San Maximiliano Kolbe, que se ofreció para morir de hambre a fin de salvar a un padre de familia. ¡En qué gran luz se ha convertido! ¡Cuánta luz ha venido de esta figura! Y ha alentado a otros a entregarse, a estar cerca de quienes sufren, de los oprimidos. Pensemos en el padre que era para los leprosos Damián de Veuster, que vivió y murió con y para los leprosos, y así llevó luz a esa comunidad. Pensemos en la madre Teresa, que dio tanta luz a personas, que, después de una vida sin luz, murieron con una sonrisa, porque las había tocado la luz del amor de Dios. Y podríamos seguir y veríamos, como dijo el Señor en la respuesta a Juan, que lo que cambia el mundo no es la revolución violenta, ni las grandes promesas, sino la silenciosa luz de la verdad, de la bondad de Dios, que es el signo de su presencia y nos da la certeza de que somos amados hasta el fondo y de que no caemos en el olvido, no somos un producto de casualidad, sino de amor.²⁵

CONCLUSIÓN

En el tiempo de Adviento el Papa Benedicto XVI motivó a toda la Familia cristiana para que se preparara con expectación y esperanza, para la acogida del Salvador de la humanidad. Toda persona está llamada a fortalecer su dimensión trascendente que es común para todos, y en este sentido toda persona vive de la esperanza y necesita de una esperanza fiable; ésta sólo la puede encontrar en Cristo redentor.

Benedicto XVI impregnó cada año las mentes y los corazones del pueblo creyente con sus mensajes de llamado a la renovación de la espiritualidad cristiana y de motivación para no desfallecer en la fe y confianza en Dios. Él sigue siendo fiel y está siempre comprometido con los procesos históricos de la humanidad. Dios sigue siempre abierto a la humanidad ofreciéndole permanentemente su amor y sigue esperando la respuesta libre y generosa de cada hombre y mujer desde su propia cultura y desde sus situaciones concretas. Nuestro Dios es personal, vivo y fiable que nos ha revelado su rostro en la persona de Jesucristo, nuestra luz y nuestra salvación; su amor y entrega es desmedido hasta el extremo de asumir nuestra condición humana frágil, asumiéndola desde la humildad y el sufrimiento. Jesús carga con el peso del pecado de la humanidad; él se ha puesto en nuestro lugar, en la perspectiva de la cruz.

El Papa Benedicto XVI es claro en indicar, que las oscuridades y conflictos que afectan a la humanidad, obedecen a las decisiones humanas equivocadas y al profundo respeto que tiene Dios a la libertad humana. No obstante Dios está siempre atento

²⁴ ---, *Mensaje Urbi et Orbi* (25-12-2009).

²⁵ ---, *Homilía* (12-12-2010).

a ayudarnos y a tendernos la mano para levantarnos y darnos nuevas oportunidades de superación, sin Dios no se puede realizar dignamente ni sustentar la vida humana. Benedicto XVI es un convencido de la misión de la Iglesia; dicha misión consiste en abrir a toda persona, desde su cultura y desde su propia manera de ser a la experiencia de encuentro con Dios. Sólo en Dios el hombre encuentra sosiego, esperanza y plenitud de vida. La esperanza nos indica que todo hombre está llamado a descubrir que ha sido salvado por Dios. El tiempo litúrgico del Adviento es el tiempo propicio para descubrir al Dios vivo totalmente orientado hacia el ser humano, con el fin de devolverle su libertad y llevarlo a la altura de Dios. El adviento es el tiempo propicio para redescubrir una esperanza no vaga e ilusoria, sino cierta y fiable en Dios que no ha abandonado jamás al ser humano, sino que, por el contrario, lo compromete y le da el remedio eficaz para superar sus males y desesperanzas que sumergen en la vida sin sentido y en la desolación.

Insistió con preocupación el Papa Benedicto XVI que el mundo sigue huyendo del amor de Dios como si Él coartara la libertad humana o fuera su enemigo; por eso existe la tentación en mucha gente de dejar de lado la propia fe. Es urgente que se cambie esta actitud y acoger con decisión y confianza el amor de Dios. Por este motivo invitó a ser sobrios y vigilantes para poder acoger el resplandor de la Navidad de Cristo; y así evitar que nos agobie el peso del pecado y las preocupaciones del mundo. Indicó que muchas veces la humanidad se conforma con un Salvador «barato» que en el fondo no responde a sus anhelos más elementales. A pesar de que la humanidad de hoy es muy ajena a los intereses de Dios; no obstante, también, se busca a un camino de renovación, de salvación; en el fondo la humanidad busca un Salvador:

La liturgia de Adviento nos exhorta también a nosotros a ser sobrios y vigilantes, para evitar que nos agobien el peso del pecado y las excesivas preocupaciones del mundo. En efecto, vigilando y orando podremos reconocer y acoger el resplandor de la Navidad de Cristo. San Máximo de Turín, obispo que vivió entre los siglos IV y V, afirma en una de sus homilías: «El tiempo nos advierte de que la Navidad de Cristo nuestro Señor está cerca. El mundo, incluso con sus angustias, habla de la inminencia de algo que lo renovará, y desea con una espera impaciente que el esplendor de un sol más brillante ilumine sus tinieblas. (...) Esta espera de la creación también nos lleva a nosotros a esperar el nacimiento de Cristo, nuevo Sol» (*Discurso* 61 a, 1-3). Así pues, la creación misma nos lleva a descubrir y a reconocer a Aquel que tiene que venir.

Pero la pregunta es: La humanidad de nuestro tiempo, ¿espera todavía un Salvador? Da la impresión de que muchos consideran que Dios es ajeno a sus intereses. Aparentemente no tienen necesidad de él, viven como si no existiera y, peor aún, como si fuera un «obstáculo» que hay que quitar para poder realizarse. Seguramente también entre los creyentes algunos se dejan atraer por seductoros quimeras y desviar por doctrinas engañosas que proponen atajos ilusorios para alcanzar la felicidad.

Sin embargo, a pesar de sus contradicciones, angustias y dramas, y quizá precisamente por ellos, la humanidad de hoy busca un camino de renovación, de salvación; busca un Salvador y espera, a veces sin saberlo, la venida del Señor que renueva el mundo y nuestra vida, la venida de Cristo, el único Redentor verdadero del hombre y de todo el hombre. Ciertamente, falsos profetas siguen proponiendo una salvación «barata», que acaba siempre por provocar fuertes decepciones.

Precisamente la historia de los últimos cincuenta años demuestra esta búsqueda de un Salvador «barato» y pone de manifiesto todas las decepciones que se han derivado de ello. Los cristianos tenemos la misión de difundir, con el testimonio de la vida, la verdad de la Navidad, que Cristo trae a todo hombre y mujer de buena voluntad. Al nacer en la pobreza del pesebre, Jesús viene a ofrecer a todos la única alegría y la única paz que pueden colmar las expectativas del alma humana²⁶.

²⁶ ---, *Audiencia General* (20-12-2006).

INDICE

Presentación.....	3
Tres miradas al rostro de Dios desde la Pasión de Cristo. La Teología de la Cruz de J.I. González Faus, L.F. Mateo-Seco y O. González Cardedal.	
Pedro Leiva Béjar.	5
De la expiación a la reconciliación: Una aportación paulina a la interpretación de la muerte de Jesús.	
Carlos Gil Arbiol.	27
La «solidaridad unitiva» de Cristo y la Salvación.	
Miguel Angel García Borts..	47
Sentido Teológico de la Compasión.	
Martín Gelabert Ballester, O.P.	69
El esplendor de la Cruz. La Teología ritual del Oficio de la Pasión del Señor.	
Antonio Fernández Carranza.	83
Estigmatizados de la Iglesia Católica.	
L. Díez Merino C.P.	105
Centralidad de la Cruz en los mensajes litúrgicos del Papa Benedicto XVI. I. El Ciclo de Adviento y Navidad	
José Geani Arias Rios C.P.....	141

Staurós International Association
**(Staurós en griego
significa Cruz)
es una
asociación internacional,
que tiene por objeto
fomentar y difundir
el estudio
de la
Teología de la Cruz**

Staurós International Association
**tiene su
Secretariado General
en
Kortrijk, Bélgica,
y está asistido
por otros
Secretariados Regionales.**

Staurós International Association
General Secretariat
Wandelingstraat, 33
B-8500 KORTRIJK (BELGICA)
Tel. 056-24 17 70
Fax: 056-24 17 72
E-mail:stauros@online.be
<http://www.stauros.webhotel.be>

Asociación Internacional Staurós
Secretariado Ibéro-Ibericoamericano

COMUNIDAD PASIONISTA
C/ Arte, 4.
28033 - MADRID
Tfno. 91 302 06 07
Fax 91 766 97 52

COMUNIDAD PASIONISTA
c/ Leizarán, 24
28002 MADRID
Tel.: 91 563 50 68
E-mail:sec.cpsang@alfaexpress.net

