

La historia humana como décimo *lugar teológico*: prolegómenos de una Teología de la historia

MANUEL PALMA RAMÍREZ
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

SUMARIO: 1. LA CLAVE DE LECTURA: LA HISTORIA COMO LUGAR TEOLÓGICO. — 2. HISTORIA Y CRISTIANISMO: EL IMPACTO DEL “VERBUM CARO”. 2.1. La historia como “acontecer” de la trascendencia. 2.2. El Dios que acompaña la historia de su pueblo. 2.3. El impacto del “Verbum Caro”. — 3. EL DINAMISMO HISTÓRICO DE LA FE. 3.1. Concepto dogmático de la “historia de la salvación”. 3.2. La pretensión permanece. La Iglesia en la historia. Corolario. La clave de interpretación: signos de los tiempos y salvación por la Iglesia.

«La historia es el reinado social de la libertad humana». En esta expresión se ponen de relieve dos rasgos fundamentales del concepto de «historia», ya que, por un lado, se deja ver el carácter comunitario (social) de la historicidad y, por otro, se acentúa la presencia del hombre en la historia como un ser espiritual y libre. La historia, en sí, no sólo aparece como historia *del hombre*, historia de la comunidad humana, hecho este que reclama un análisis en profundidad de sus *posibilidades*; sino que se convierte además en el ámbito propio en el que el hombre recibe el don de la Revelación y se abre a un diálogo trascendente, verdadero encuentro de dos libertades: la libertad del Libre por antonomasia y la libertad humana, que activamente, acoge y se siente interpelada (amada). En este sentido, es posible hablar de la historia como un «lugar teológico».

El trabajo que se presenta a continuación pretende adentrarse en los fundamentos que hacen posible contar a la ciencia histórica entre las fuentes de la teología como un lugar teológico *en sentido propio*. El hilo conductor de este artículo es la consideración de la historia como dramática de H.U. von Balthasar, en su opúsculo *Teología de la Historia* y en el desarrollo de las intuiciones allí planteadas que él mismo llevará a cabo en su *Teodramática*. El teólogo suizo ha presentado en profundidad las claves que hacen posible cumplir el

cometido ya esbozado, esto es considerar a la historia como un lugar teológico, darle su lugar propio entre los fundamentos de la ciencia teológica.

Con este fin, serán abordados cuatro aspectos. En el primero de los puntos se establece un acercamiento al concepto mismo de lugar teológico y a sus orígenes, y se presenta la historia en el elenco de estas fuentes de la teología. A continuación, en segundo lugar, es preciso contemplar la Revelación en el marco de la historia: el hombre, en búsqueda continua, oyente de toda palabra, es poseedor de unas posibilidades esenciales (*graciosas*), que le permiten llegar a ser eventual oyente de la Palabra de Dios. En la plenitud de los tiempos, Jesucristo, la Palabra hecha carne (*Verbum Caro*) aparece entre los hombres, en la historia y se presenta como el Hijo de Dios, como Dios mismo, *provocando*, de modo inusitado, a la libertad humana. El problema religioso, desde entonces, adquiere en plenitud un tinte histórico y se torna problema de libertad: desde su capacidad de ser libre, el ser humano tiene que elegir entre seguir a Aquel que ha dicho que es Dios, o renunciar a su Revelación. En tercer lugar, será oportuno abordar las claves de la Historia cristiana de la Salvación: la relación entre historia general e historia de la salvación, los fundamentos de la Encarnación y la Resurrección, como ejes esenciales de la historia de la salvación, y la Iglesia, como continuadora de la pretensión cristiana, desde el anuncio de la Palabra y el evento eucarístico (Iglesia misterio). Y por último, este estudio termina en los aledaños de los signos de los tiempos, en los que se pone de manifiesto la salvación por la Iglesia, esto es, la historia del mundo, cargada de *significatividad*, está llamada a adentrarse en la plenitud de Dios.

1. LA CLAVE DE LECTURA: LA HISTORIA COMO LUGAR TEOLÓGICO

Decir de la historia «*locus theologicus*» implica, necesariamente, remitirse a las tesis del salmantino Melchor Cano. Aunque fuera F. Melanchton el primero que aludió a esta categoría para referirse a los distintos tratados de los estudios teológicos: *Gracia, Fe, Justificación*,... es Cano quien aborda el *lugar teológico*, no desde el contenido, cuanto desde la fuente de esos contenidos. De este modo, partiendo de la reflexión filosófica de Aristóteles, que se había referido los lugares del conocimiento humano (percepción, juicio y

raciocinio), el salmantino dará forma a los diez *topoi* teológicos que abarcan a su vez las diez fuentes de las que dispone el teólogo para extraer de ellas argumentos válidos en la construcción de su discurso¹. Así, los *loci* son como las fuentes que testifican las verdades de la divina Revelación, es decir, los lugares que contienen los principios de la teología, en los que el teólogo encuentra las pruebas de su discurso. Aparece patente un doble influjo en el autor de Salamanca: a la influencia del humanismo del Renacimiento, que sitúa en primera línea la *razón* humana; se le suma, la centralidad del dato de la Escritura, interpretada por el cristiano, que resaltó la Reforma luterana.

Diez son los *lugares teológicos* que Cano señala en su obra: los siete primeros, poseen una naturaleza teológica, en tanto que los tres últimos son representantes de la autoridad de la razón. La lista de estos *loci* queda fijada del modo siguiente: por un lado, la preeminencia de la autoridad teológica, se expresa en los primeros siete lugares, Sagrada Escritura, Tradición (de Cristo y los Apóstoles), autoridad de la Iglesia católica, autoridad de los Concilios, autoridad de la Iglesia Romana, autoridad de los Padres (o los *santos antiguos*) y autoridad de los teólogos (escolásticos). La autoridad racional, por otro lado, está presente en los tres últimos lugares: razón natural, los filósofos y la historia humana².

Estos diez lugares son reducidos por el padre Báñez, discípulo del profesor Cano, a una tríada, que recoge fielmente la estructura de Tomás de Aquino³, según la cual, la Escritura, la autoridad de la Iglesia (Padres y Teólogos) y la razón natural (y autoridad de los filósofos) se erigirían en esos principios-fuente de los que los teólogos pueden formular sus argumentos y pruebas⁴. La influencia de las tesis de Cano se expanden a lo largo del pensamiento teológico cristiano y llegan hasta la reflexión del Concilio Vaticano II, donde deja huella evidente en *Optatam Totius* o *Gaudium et Spes*.

Por tanto, habría que preguntarse ¿de qué forma es la historia un lugar teológico? «La historia, como Cicerón dijo con mucha verdad,

1. J. BELDA PLANS, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Summa*, Pamplona 1982: «...nosotros proponemos unos lugares que sean como la sede de todas las argumentaciones teológicas, de las cuales los teólogos puedan extraer sus argumentos idóneos, ya sea para confirmar, ya para refutar».

2. M. CANO, *De Locis theologicis*, Matriti 1776, Libri XII, 4.

3. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 1, a. 10.

4. D. BÁÑEZ, *Scholastica Comentaría in Primam Partem Angelici Doctoris Sacti Thomae Tomus Primus*, Duaci Douay 1614, ad. I, q. 1, a. 8, 42.

al ser maestra de la vida, es también la luz de la verdad»⁵. La historia, para Cano, no sólo es útil mediación teológica (cuyo conocimiento revierte en no pocos frutos y, cuya ignorancia, trae consigo errores), sino que además, posee una *autoridad* cierta o probable. La historia humana está involucrada en la Historia de la salvación, de donde se sigue que, para exponer la Sagrada Escritura, son necesarias las historias de los gentiles; y que, la historia posee la capacidad de corroborar con la razón lo que la fe cree.

La ciencia de la historia no sólo busca la reconstrucción de un pasado más o menos remoto, sino que, en todo tiempo, sitúa los acontecimientos en un horizonte de comprensión, en una cultura, descubriendo su sentido. Por ello, junto a la historia como ciencia emerge, de manera sublime, la hermenéutica, así que son tres las dimensiones que han dado un nuevo realismo a la investigación teológica: la escatología, la ética y la hermenéutica; esto es, la relación entre la eternidad de Dios y el tiempo de los hombres, la conexión entre la revelación del amor de Dios y la realización de ese amor por el pueblo cristiano y la humanidad, y la reconstrucción del sentido de los textos o el evento en su horizonte cultural, entendido en la luz de la totalidad de la revelación del Señor de la única historia⁶.

Los dos modos de ser lugar teológico (según la tesis de Cano) convergen en la *historia*, es decir, la historia es lugar teológico en *sentido propio*, puesto que, desde ella, se puede desarrollar la Teología: la Revelación, la Palabra, la misma Iglesia... no se entenderían sino desde la historia. El evento de Jesucristo, plenamente histórico, llega, por ser histórico, al ser humano y da sentido a la historia. Pero además, la historia es lugar teológico, en cuanto *mediación*, porque la ciencia histórica, se convierte en eje *para* la elaboración teológica, de modo que, entre las llamadas ciencias auxiliares, la Historia ocupa un papel central⁷.

5. M. CANO, *De Locis theologicis. Vol. II, Libri XI...* op. cit. Cap. II-IV.

6. Cf. C. DUPONT, «De trois dimensions retrouvées en théologie : eschatologie, orthopraxie et herméneutique»: *Nouvelle revue de Théologie* 92 (Paris 1970) 561-591.

7. Cf. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris 1955 et cf. H.G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca 1977.

2. HISTORIA Y CRISTIANISMO: EL IMPACTO DEL *VERBUM CARO*

La *historicidad* es una nota constitutiva fundamental del hombre, pero, además, lo es también de la Revelación y de la Gracia divinas. La persona humana, *en cuanto* sujeto trascendente, es un ser histórico: su esencia, en la que se halla presente su *trascendentalidad*, se perfecciona en la realidad histórica. Esta polaridad, en un cierto sentido paradójica, pertenece a la constitución misma de la experiencia trascendental, que puede ser entendida de dos modos diversos: o bien la historia posee de un significado salvífico, o, por el contrario, la salvación tiene lugar en una «interioridad subjetiva y trascendental en última instancia», de forma que el resto de la existencia humana nada tiene que ver realmente con ella⁸. Dios actúa en la historia, Dios se revela por la historia, más aún, Dios se introduce en la historia y le confiere una consagración religiosa que obliga a tomarla en serio. Las realidades históricas tienen una profundidad que exige su comprensión de un modo espiritual, pero también al revés: las realidades espirituales han de ser comprendidas de n modo histórico. La salvación cristiana, por esencia social, exige considerar la historia como el intérprete obligado entre Dios y cada uno de los hombres⁹.

El punto de vista, a partir de este momento, deberá virar pues desde la consideración del hombre hasta la iniciativa divina: el Dios cristiano, distinto del mundo y del hombre, como su Creador, comunica una realidad distinta de Él a lo que libremente ha sacado de la nada. Así, lo creado, por un lado, está referido a Dios como el Misterio infinito, pero por otro lado, la obra divina no puede determinar por sí sola su relación concreta con su Hacedor, sino que debe permanecer abierta a Su disposición. Y, en este punto, Dios se manifiesta como *Señor para la encarnación*¹⁰, para la historia.

8. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de Cristianismo*, Barcelona 2003 (6ª ed.), 172-214.

9. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, 117.

10. Cf. P.F. KNITTER, «El Cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica», *Concilium* 156 (junio 1980): 329-347.

2.1 LA HISTORIA COMO «ACONTECER» DE LA TRASCENDENCIA

La dimensión trascendente de la esencia dinámica del ser humano, alcanzada por Dios, tiene en el hombre una historia, pues sólo en la historia puede perfeccionarse, sólo por medio de la libertad. Esa dimensión trascendente del hombre, en cuanto potenciada y colmada por la comunicación de Dios *acontece* en la historia: el Cristianismo no es sino el anuncio de una *historia de salvación*, es decir, de una acción salvífica y reveladora de Dios. Esta donación de Dios alcanza al hombre precisamente en su libertad, por ello, el Cristianismo se manifiesta también como la *historia* de la Revelación y de su interpretación. El misticismo de los Padres, lejos de atenuar este carácter histórico y social de la fe, lo refuerza y lo profundiza¹¹.

2.1.1 *Salvación de la historia del hombre*

La dimensión de trascendencia (de búsqueda de plenitud y sentido) se engarza siempre en la realidad de la historia, es decir, el hombre no está abierto a Dios, su Sentido último, de una manera a-histórica, como si se diera en él una experiencia interna de subjetividad que alcanzase a la divinidad, o como si fuese posible introspección *idéntica* en cada punto del tiempo de ésta¹²; antes bien, la dimensión de trascendencia del ser humano *acontece* históricamente, la historia se constituye *historia de la trascendencia misma*. La salvación emerge, pues, como *realización de las posibilidades humanas*, como punto de llegada de la existencia a aquello que está llamado a ser¹³, como felicidad plena. El hombre se define completamente en el último momento de la vida. La vida del ser humano cobra sentido en la medida en que es vivida y la salvación de la vida es, por ende, la salvación de la propia historia: la historia, así entendida, es historia de salvación, de manera que, aunque la historia humana no es exactamente igual a la historia de la salvación, ésta se engarza en la primera¹⁴.

11. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 119.

12. Cf. A. DARLAP, «Salvación, historia de la», in K. RAHNER *et alii*, dirs., *Sacramentum Mundi*, VI, Barcelona 1973.

13. Cf. A. DARLAP, «Teología Fundamental de la Historia de la Salvación...», in J. FEINER-M. LÖHRER, dirs., *Mysterium Salutis*, I, Madrid 1992 (4ª ed.), 49-202.

14. A. GONZÁLEZ MONTES, «Teología de la Revelación», in C. IZQUIERDO, ed., *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 256ss., 268ss.

Hay, de hecho, una fuerza espiritual de la historia: por su finalidad, los mismos hechos humanos tienen un contenido, están, ya en el tiempo, cargados de eternidad, pero a la vez, la realidad no es sólo espiritual, sino encarnada: no sólo eterna, sino histórica¹⁵. La historia es, en efecto, la relación entre el obrar salvador de Dios (que se torna ofrecimiento) y la respuesta humana de aceptación o rechazo (historia de salvación o de condenación)¹⁶. El Dios trascendente *impacta* en la historia, sin dejar de ser trascendente ni como una causa segunda, como objeto entre los objetos. La acción de Dios no es inconexa, puntual, sino que *es historia, proceso*: que no posee sólo intensidad, sino que tiene una duración; es el ofrecimiento de plenitud continuado que Dios ofrece a la libertad del hombre. Y, consecuentemente, persigue una meta: la comunión del ser humano con Dios. La historia universal *significa* historia de salvación. El propio ofrecimiento de Dios, en el que Él se comunica absolutamente a la totalidad del ser humano, es, por definición, la salvación del hombre, es la consumación de su esencial capacidad trascendente, en la que éste trasciende a sí mismo, y se vuelve hacia el Dios absoluto. El sentido espiritual está, por ello, extendido por todas partes, no solamente en un libro, sino primaria y esencialmente en la misma realidad: la Biblia (el Antiguo y el Nuevo Testamento) no es en sí una obra, sino un acontecimiento doble, una doble Alianza. Las dos economías de salvación engloba toda la duración del mundo¹⁷.

La historia de ese ofrecimiento libre de sí que hace Dios al hombre, en libertad, es la historia de la salvación, en la que la autocomunicación de Dios se erige en momento central¹⁸. A esta historia de la salvación pertenecen, no sólo los cauces históricos de aceptación o rechazo de la revelación de Dios, sino, fundamental y primariamente la revelación misma de Dios, auténtica *esfera antepredicativa*¹⁹ y verdadero *eje objetivo*, desde el que se entiende este acontecimiento. El que busca el sentido último en medio de su existencia personal y de su limitación, *es sorprendido por el Dios de los hombres*²⁰ que

15. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 119.

16. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe...* op. cit., 173.

17. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 120.

18. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VI. Antiguo Testamento*, Madrid 1997, 325-327.

19. Cf. E. LÈVINAS, *El humanismo del Otro hombre*, Madrid 1996.

20. Cf. D.V., 2: «Dios, creando y conservándolo todo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas, y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída les animó a la esperanza de la salvación con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado

sale a su encuentro en la cotidianidad de la historia, el que busca la propia plenitud, halla a su Dios personal. La historia es un lenguaje, más aún, es ya la Palabra de Dios. En ella, se encuentra un Misterio que tiene que realizarse, cumplirse histórica y socialmente, aunque siempre de modo espiritual²¹.

2.1.2 *Fenomenología de la religión*

El hombre vive su historicidad interpretando, de forma que la historia está entretejida por hechos interpretados, en los que el hombre percibe el sentido trascendente para sí. De ahí que la Revelación de Dios en la historia se dé a través de los «hechos», «por la palabra». Dios actúa, pero son hechos interpretados, que enseñan y educan al hombre, hechos que se transforman en Palabra. La actitud del creyente, es pues, la del testigo, aquel que capta la acción de Dios en la historia y sus consecuencias, al modo *derásico*, esto es, la presencia actual de Dios, le lleva a interpretar el pasado y a vivir el futuro como promesa.

a) Religión como diálogo salvífico. El misterio

La religión queda definida como el *diálogo salvífico* de Gracia que se produce entre el Dios Vivo y el hombre. Lo «religioso», desde la este punto de vista fenomenológico, lleva consigo la necesidad de establecer lazos de contacto con la realidad de lo «misterioso», entendida como lo Otro que sobrepasa las capacidades humanas, que lo trasciende.

El personalista francés G. Marcel, al abordar este ámbito distinguirá entre el «problema» (aquello que, por hallarse inmerso en el ámbito de lo humano, puede ser resuelto por el hombre) y el «misterio» (aquello que trascendiendo el ser del hombre, lo introduce en una esfera donde la contingencia no tiene la iniciativa y que, consecuentemente, no es susceptible del dominio humano). El «Otro» se adentraría de lleno en el ámbito del misterio²².

b) Revelación de los trascendentales

La fe, entendida aquí como un encuentro de libertades, es aquella virtud que lleva al hombre hasta la Trascendencia, no por él mismo, sino como atraído por ésta.

del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras».

21. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 120.

22. Cf. J. M., VELASCO, «Fenomenología de la religión», in J. GARCÍA HERNÁNDO, dir., *Pluralismo Religioso*, III, Madrid 1997, 25-30.

El niño descubre al Ser a partir de la sonrisa amorosa de su madre, el horizonte del Ser infinito se abre para él en este encuentro, revelándole cuatro cosas:

que Él es *uno* en el amor con su madre, aun no siendo su madre, por tanto que todo el Ser es “uno” (la unidad es descubierta en la alteridad); que este amor es bueno y, por ende, que todo el Ser es bueno; que este amor es verdadero y, por consiguiente, el Ser es verdadero; que este amor provoca alegría y gozo y, por tanto, todo el Ser es bello. El encuentro con el otro no me revela, pues, únicamente al otro, sino al Ser mismo²³.

c) La entrega del hombre a Dios

Lo *mistérico* se muestra así en su plena actividad, interpelando al hombre, atrayéndolo hacia su ámbito de plenitud, sacándolo de la contradicción de su contingencia.

A esta entrega personal de Dios, que libremente elige y ama sólo se puede responder con la entrega plena e inmediata «de todo el corazón y de todo el alma»²⁴. Este encuentro con el Absoluto, exige al ser humano *renuncias*, no «para» que se produzca el encuentro mismo, sino «después» de que éste se dé: no son dejaciones alienantes, sino *opciones* que se erigen en posibilidad para la transformación de la vida, de la adecuación de ésta al Absoluto. Dios llama al hombre, entra en contacto con él, lo introduce en su esfera y lo transforma: el hombre vive este encuentro con lo Absoluto en unas circunstancias histórico-geográficas determinadas (desde su «ser en el mundo»), por medio de las cuales *aporta* su *humanidad* a esta relación.

d) El don de la esperanza

La persona humana, aunque *vocacionada a la trascendencia*, vive en la historia de la finitud, de manera que su acción es acción en el tiempo, acción finita; pero, su ser en el tiempo, de algún modo, implica rebasar la diacronía de la temporalidad, confiriendo una densidad a aquello que, desde fuera, aparece como mera sucesión de puntos. Engrosando, de esta manera el presente con la condensación del pasado y la anticipación del futuro: el ahora humano tiene un *porqué* y un *para qué*, obedece a una tradición y se manifiesta en su ser proyectivo. La finitud se inserta en un marco temporal concreto

23. H. U. VON BALTHASAR, «Intento de resumir mi pensamiento»: *Communio* IV/88 (Madrid 1988), 286.

24. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VI...* op. cit., 327.

que hace del hombre un ser inacabado en el presente, que necesita del futuro para ser uno mismo: *in dies septimus nos ipsi erimus*. El hombre es *animal eschaologicum*²⁵. Aunque desde su ser creatural, desde su *ser-en-el-mundo*, el hombre es-en-el-tiempo, éste se injerta en un tiempo que tiende a ser avenir. Tal orientación al futuro no es ilusoria como si, al dirigirse hacia el porvenir, se apartase de su compromiso con la ciudad terrena (cf. G.S., 39), por cuanto entre esta tierra y la tierra nueva no se establece un abismo insalvable de separación. Con todo, el ser humano rebasa su misma consideración de ser-para-el-futuro, dado que su aspiración no se refiere a un futuro temporal-limitado, cuanto al «futuro-absoluto». La persona humana es ser-esperanza teologal. Ese futuro absoluto que aguarda por medio de la esperanza le viene dado en forma de gracia, ha sido constituye como posibilidad real, ofrecida por la gracia para su *hacer* histórico. De esta manera, en cada acción personal el hombre se confronta con el futuro último, definitivo, absoluto. Esa esperanza teologal no se aparta de la situación, sin embargo más allá de una formulación utópica-liberadora, el creyente vive inserto en la esperanza de salvación, que se inicia en la historia y va más allá de ella, sustentada por la gracia de Dios.

2.2 EL DIOS QUE ACOMPAÑA LA HISTORIA DE SU PUEBLO

El creyente de las religiones de la naturaleza, viviendo sometido al ritmo recurrente de los procesos de la naturaleza día y noche, verano e invierno, comprende su tiempo como inmerso en el mismo ritmo inexorable y es ajeno a la concepción del tiempo que hoy resulta esencial en Occidente. Para las religiones panteístas, la divinización de la naturaleza consagra la circularidad del tiempo. El hombre, fragmento de ese cosmos en movimiento cíclico, trata de insertarse en lo sacro-divino mediante los ritos, los cuales están sujetos a la fascinación de los ciclos cósmicos y tienen cabalmente la finalidad de gestionar el tránsito de la duración ordinaria a ese otro tipo de duración sacra, en la que el tiempo no transcurre, que constituye una duración irreversible²⁶. La misma metafísica griega mantiene inmutada esta visión: «el tiempo no es concebido como una línea ascendente, sino como un círculo. El tiempo transcurre según un ci-

25. P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Barcelona 1978, 263-264.

26. R. BULTMANN, *Historie et Eschatologie*, Neuchâtel 1959, 37-38.

clo eterno donde todas las cosas se reproducen»²⁷. Como el círculo no tiene principio ni fin, así es pensado el decurso de la existencia humana, al igual que el movimiento circular no conduce a ninguna parte, sino que torna siempre, incansable, sobre sí, describiendo una eterna repetición de lo mismo, así el hombre es un ser sin destino, un existente ayuno de teleología.

En Israel, pueblo de beduinos, la concepción del tiempo prima sobre la percepción geográfica. La historia hebrea «primera» se erige en un conjunto de «procesos significativos» que arrancan de un principio hermenéutico fundamental: la experiencia del *éxodo*. En el tiempo que va de los patriarcas a la conquista de la tierra se despliega una etapa de Gracia especial, en la que son revelados al pueblo la identidad de Dios, el proyecto de la vida humana, su destino último y su propio pasado adquiere una luz nueva. Desde la Luz de estos acontecimientos teofánicos, se puede realmente contemplar la «luz» de la presencia de Dios en toda la historia del pueblo elegido (y de la humanidad).

De ahí que, este esquema sea proyectado hasta el momento mismo de la creación²⁸: el Dios que salvó al pueblo de la opresión es creador, esto es, la historia, desde su mismo origen, es historia de salvación. Pero, igualmente significativa resulta la aportación de los profetas anteriores al Exilio, que proyectan hacia el futuro la acción de Dios en la historia: la plenitud de la historia está al final (no es un círculo), el futuro será mejor (dinámica de superación). Este futuro se concreta en la esperanza mesiánica que desarrollan los profetas post-exílicos y que tiene en la figura del Siervo sufriente su cenit: el fracaso es el elemento de contraste para la salvación. Al fin, la esperanza en la vida tras la muerte, desarrollada sobre todo en el libro de la Sabiduría y en el segundo libro de los Macabeos, sitúa al pueblo de Israel, no en la dinámica de una teología del pasado, antes bien, lo coloca en la perspectiva de una *teología de la historia*, que, a su vez, da lugar a una *historia de la teología*.

Por todo, el círculo mágico de la temporalidad no histórica, eternamente recurrente, en la que no puede haber un término porque no hay un comienzo, ha sido roto por tres importantísimas aportaciones de la Revelación bíblica: la imagen de la creación, la intuición de la presencia de Dios acompañando el devenir del pueblo y la esperanza en la promesa.

27. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967, 39-47.

28. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1972, 184ss.

2.2.1 Creación y huella de Dios. El «principio» de la historia

La analogía del artista y su obra favorece la comprensión de la Revelación de Dios en el marco de la creación. Toda producción artística está fundada en la paradoja que determina las relaciones entre lo externo (material, cuantificable) y la interioridad: en esta dialéctica queda injertado el misterio de la belleza, de modo que lo que se manifiesta es lo que, a la vez, en su revelación queda oculto (como el alma se manifiesta y queda oculta, a la vez, en el organismo vivo). Por ello, la visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se revela; otorgándole, así, al fenómeno bello su *carácter arrebatador*.

a) La huella del Creador

Quien se acerca a una obra de arte contempla de un modo totalmente original y único ese retoño de libertad: de hecho, el mismo ser del autor queda plasmado, a la vez que oculto en su obra. Dios, al crear, se representa a sí mismo, dado que el mundo remite a su Autor: al resplandor pasivo de la creación, le sigue una irradiación activa de Dios, su voluntad de revelarse a sí mismo.

En este caso, sin embargo, la distancia entre Creador y criatura es infinita, por cuanto el mundo, al portar en sí el signo de *ser creado*, ha recibido su fundamento de Otro. Es *criatura* que revela a su Creador, que muestra a Dios, pero esta semejanza entre Creador y criatura es tal que sólo la desemejanza entrambos puede ser todavía mayor (infinita habrá de ser la distancia que media entre lo infinito y lo finito). La teología natural, que hace de la criatura una alusión a Dios, de quien todo procede, y, por consiguiente la convierte en su imagen y vestigio; desemboca necesariamente en una teología negativa²⁹. La sabiduría, resplandeciente en muchos pasajes, está oculta en último extremo a los ojos del hombre (cf. Job 28).

29. Este sentido de apertura trascendental del ser humano, atravesado por lo misterioso-oculto, ha sido recogido en numerosos textos poéticos a lo largo de la historia. Se citan unos versos del pensador indio Kabîr, citado en R. CALLOIS et J.C. LAMBERT, *Trésor de la poésie universelle*, Paris 1958, 230: «Oh, palabra misteriosa, ¿cómo podré alguna vez pronunciarla? / ¿Cómo puedo llegar a decir: Él no es así o Él es así? / Si digo que Él es en mí el Universo me avergüenzo de mis palabras; / si digo que Él está fuera de mí, miento. / De los mundos interiores y exteriores Él hace una unidad indivisible; / lo consciente y lo inconsciente son el escabel de sus pies. / El no está ni manifiesto ni oculto; ni revelado, ni no revelado. / No hay palabra para decir lo que Él es».

En ese momento inaugural de la historia humana que es la creación, el primer hombre se constituye «oyente de la Palabra creadora»: la primera palabra salida de Dios, lo sitúa como «criatura suya» (queda impresa en él una huella que lo remite esencialmente a su Creador), en tanto, que, la segunda palabra lo interpela personalmente como a alguien que ha llegado a ser Hijo de Dios, a entrar en su hogar³⁰. De ahí que, el ser humano, desde entonces, sea un *explorador de sentido*.

b) La luz gratuita de Dios

El hombre se puede dirigir a Dios partiendo de la Creación y, en virtud de su *creaturidad*, mantiene relaciones personales con Él. El ser humano, que se reconoce imagen de su Creador e interlocutor de Dios, siente el deseo de una unión plena con Dios, que no alcanza por sus solas fuerzas. Sólo en virtud de la gracia pueda ser hombre religioso, esto es, la bondad de Dios, que toma la iniciativa, está en la raíz de esta comunión personal. Cuando se trata de interpretar a partir de una serie de signos la revelación sobrenatural de Dios en la historia, el espíritu buscador de sentido tiene necesidad de una luz gratuita y más elevada para sintetizar esos signos. Para ver y entender los hechos como indicios de la revelación de Dios, requiere una capacidad. La gracia otorga la vista, hace que el ojo se adapte al objeto mostrado³¹. En el horizonte de la historia, tras este principio, queda plasmado el compromiso conservador y vivificante de Dios, su fidelidad a la criatura (lejos de todo Deísmo): la relación íntima entre la forma expresiva y el principio vital que, en ella, se expresa.

En medio de la finitud, de la limitación, el hombre se abre a lo sobrenatural, a la voz de Aquél, que ha dejado impresa una huella en su corazón, ha marcado con su signo la naturaleza y que se deja sentir presente en la historia. Y, sin embargo, no es capaz de dominarlo, de aprehenderlo, sino que el misterio envuelve su ser. El hombre se ve obligado a vivir todos los pasos de su existencia en la prisión de un horizonte al cual se asoma, inalcanzable una gran Incógnita. El sentido de la realidad, el contenido último de la razón es una «equis» incomprensible, que se halla fuera del proceso de búsqueda inherente a la razón. Resulta vertiginosa la sensación de apegarse a algo que no se llega a conocer: «¿conoces tú esa ausencia más poderosa que

30. Cf. H. U. VON. BALTHASAR, *Gloria I. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 381-430.

31. *Ibid.*, 160-163.

la presencia?», preguntaba la enfermera al doctor Schweitzer en la obra de G. Cesbron.

2.2.2 *La Revelación «en» la historia. Identidad del Dios de Israel*

Todo otro dios que no sea Yahvé es barro, hechura de manos humanas que carece de vida (tohú). Sólo el Señor es autor (*bará*) de los cielos y la tierra y de todos los seres que los pueblan y a ello se llega mediante el acontecimiento hermenéutico central del Antiguo Testamento: porque es autor de la liberación de Israel, es creador de todo. El mismo que liberó a Israel de la opresión a la que lo sometían los egipcios, volverá a salvarlo ahora, porque igual que creó un pueblo de la nada, ahora lo recreará. Naturaleza y gracia no se oponen: creación anticipa liberación y ambas garantizan lo que está por llegar (Is 51,9-11; cfr. Sal 136). El único Dios es el que realiza *todo* el plan de salvación³². Dios, al elegir al hombre entabla una relación personal con él³³. Así, el verbo hebreo *bahar*, el que mejor expresa esta «elección», tiene como sujeto único a Dios, que elige al hombre desde la gratuidad (lo desea, se inclina por él), y significa un designio permanente que se actualiza en la pluralidad de elecciones (aún en la desesperanza, posee vigencia la elección)³⁴.

a) La presencia salvadora de Dios

El rasgo central del Dios del A.T., por ello, no es sino su *presencia* que salva³⁵; de ahí, que *Dios se vaya presentando en su actuar*, en la historia, por su Palabra³⁶. Yahvé es confesado por su pueblo, como Dios trascendencia, como alteridad y como unicidad, como padre y como señor. El Dios que se había presentado a los patriarcas como *El* (*El Shaddai*, *El-Elyon* –Gn 14, 18.20–, *El-Olam* –Gn 21, 33–, *El-Roy* –Gn 16,13–, *El-Betel*)³⁷, con rasgos evidentes de trascendencia, viene a ser también un Dios personal, que irrumpe en la historia del pue-

32. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1988, 27-31.

33. J. GUILLÉN TORRALBA, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento*, Valencia 1983.

34. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, Santander 1991, 208-219.

35. Se sigue en este punto, lo desarrollado con más amplitud en el artículo M. PALMA RAMÍREZ, «La persona como lugar teológico»: *Isidorianum* n. 27 (2004), 91-95.

36. Cf. P. CODA, *Dios Uno y Trino*, Salamanca, 1993, 91ss.

37. Cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, «Monoteísmo», in X. PIKAZA et N. SILANES, dirs., *Diccionario Teológico...* op. cit., 937.

blo a quienes estas personas representan: *El Dios de Abraham, Isaac, Jacob; el Dios de nuestros padres*. Por ello, el Dios de los israelitas es un Dios celeste, que no se localiza espacio-temporalmente, es más, no puede ser retenido en un Templo. Él es el Dios de la santidad (*qadosh*), el *totalmente separado*; pero también, el *Dios de la Alianza*, que, antes de revelar su nombre (episodio donde mejor se conjuga la trascendencia de Dios y la inmanencia: “*ehjeh ‘aser ehjeh*” es el grito primitivo de toda experiencia religiosa, que expresa presencia de Dios en medio del pueblo en todo tiempo y lugar; los israelitas conocen que Dios está con ellos y defiende su casa³⁸) extiende su brazo y salva al pueblo de la opresión y del dolor al que se veía sometido (es su *goel*). Así, Yahvé se manifiesta a la vez como *Qadosh-goel* (Is 41,14: «*Tu Redentor es el Santo de Israel*», el separado por antonomasia, supremamente próximo³⁹).

La salvación es, por ello, un punto de encuentro entre los planos vertical y horizontal, al tiempo que se realiza en la historia, ésta queda trascendida, de este modo, se pone de relieve la no *abarcabilidad* de Dios en la historia de los hombres⁴⁰. El punto de encuentro entre el *ya, pero todavía no* de la salvación puede dibujarse en la figura del Mesías, como Aquel que concentra todas las expectativas y llevará al pueblo a la comunión plena con su Dios, a la par que universalizará esta comunión (Is 42,1). En el Mesías, Palabra y Espíritu permanecen como dos presencias de Dios: la Palabra, exterior-audible y el Espíritu, interior-invisible. Un apartado fundamental del *mesianismo* en el A.T., lo constituye la reflexión sobre el Siervo sufriente, llevada a cabo por el Deutero-Isaías. Pronto, desde estos textos, la primitiva comunidad cristiana interpretaría que Jesús era ese Justo sufriente, el Mesías del Señor que traía la salvación para la multitud.

Dei Verbum, en su número catorce, expresa esta convergencia de lo trascendente e inmanente del Dios de Israel en su aparecer histórico, de donde emerge la categoría de «encuentro». El Dios del A.T. se acerca al hombre que recibe su entidad personal, en esa capacidad de apertura.

b) El Nombre de Dios

Existe una gran diferencia entre concepto y nombre, ya que, si de un lado, el concepto expresa la esencia de la cosa tal y como es en sí

38. Cf. M. BUBER, *Moisés*, Buenos Aires 1994, 63-93.

39. J.J. STAM, «*Gaal*», in E. JENNI, ed., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1978, 549-564.

40. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la Creación...* op. cit., 53-55.

misma; el nombre, por otra parte, trata de hacer la cosa *invocable* y, por consiguiente, de establecer con ella una relación. Es cierto que el nombre debe tocar la cosa misma, pero sólo con la mira de ponerla en relación, para hacerla accesible, ya que el nombre da a un ser la capacidad de ser llamado. El nombre, en definitiva, sitúa en la historia.

Para la fe veterotestamentaria, el nombre de Dios expresa algo muy distinto de lo que afirma el filósofo que busca el concepto del ser supremo. Cuando Dios se nombra a sí mismo, no expresa su naturaleza íntima, sino se da a los hombres de tal manera que se le puede llamar. El mismo que dio nombre al ser humano y le envió a nombrar todas las demás criaturas, a las que hace, de esta manera, *relacionables*; concede ahora al hombre desarrollar su capacidad de interlocución y llevar a plenitud su semejanza divina. En el episodio de la zarza ardiente (Éx 3), le es revelado a Moisés el *nombre* de Dios: el Dios oculto y revelado en la zarza ardiente llama a Moisés para ser guía del pueblo⁴¹. Dios mismo quiere hacer del nombre *Yahvé* su nombre decisivo y éste se arraiga históricamente en los orígenes de la formación del pueblo y de la conclusión de la alianza.

La palabra «Yahvé» puede explicarse a partir de la palabra «ser»: yo soy; pero las palabras que siguen en el discurso del Dios de la zarza, esto es «Yahvé es el Dios de los padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob», quieren dar un nuevo significado a su nombre. La comprensión del nombre «Yahvé» se amplía y profundiza, de tal modo que el Dios nombrado se equipara al Dios de los padres de Israel, invocado con los nombres de *El* y de *Elohim*. La misión de Moisés se funda en el envío de Dios, que, por primera vez, revela su nombre. Desde un punto de vista puramente histórico, se podría afirmar que Israel se hizo pueblo partiendo de la llamada a la esperanza que se fundaba en el nombre de Dios.

El nombre «Yahvé» señala a un Dios personal que *se relaciona personalmente con los hombres*. En contra de la tendencia pagana de referirse siempre a un *numen locale*, esto es, la limitación de la divinidad a un lugar; el *Dios de los Padres* no es el Dios de un lugar, sino el Dios de las personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que, por lo mismo, no se limita a una determinada zona, sino que muestra su presencia operante en todos los parajes donde se encuentra el hombre (no se le encuentra en un lugar, sino allí donde está el hombre y donde éste se deja encontrar por él).

41. Cf. J. CORBÓN, *Liturgia Fundamental. Misterio-Celebración-Vida*, Madrid 2001, 91-95.

Dios se oculta en la trascendencia de lo que no se limita a un lugar, pero, al mismo tiempo, se manifiesta como cercanía presente en todas partes, cuyo poder no infunde temor⁴². En este sentido, es célebre el oráculo de Natán (2Sam 7; Sal 89), que se erige en respuesta al deseo de David de ofrecer al Señor un espacio sacro, donde constreñir a lo sagrado. Yahvé opone a este deseo el don de su presencia en el interior de la casa de la dinastía davídica, esto es, dentro de la historia⁴³.

La cuestión sobre el nombre de Dios se sitúa dentro de la problemática que toca a la dimensión histórica del Dios de Israel: Él, «siendo el que es», acompaña siempre el acontecer del pueblo. Así, Yahvé se manifiesta como el Dios de los padres («yo soy el que fui»), de forma que, desde el acontecimiento de la Pascua, se alcanza a atisbar toda la historia del pueblo. Pero Yahvé es, además, un Dios al que no le resulta indiferente la vida de la comunidad que sufre la esclavitud en Egipto («yo soy el que soy»). Y por ende, un Dios que, visto el dolor de los israelitas, hace suyo el clamor de los que sufren y libera al pueblo de la opresión («yo soy el que seré»): el Dios de Israel es, ante todo, el Dios de la promesa. No es un Dios que orienta al hombre hacia lo eternamente idéntico del círculo cósmico, sino a lo venidero, a aquello hacia lo que se dirige la historia, a su término y meta definitivos; es el Dios de la esperanza en lo venidero⁴⁴. De esta forma, memoria, presente y profecía se entremezclan en este momento de profundidad histórica, que, visto desde el futuro adquirirá los rasgos esenciales del «acontecimiento histórico constitutivo» de los orígenes de Israel.

c) El Nombre de la Salvación

En Dt 26, 5-10 (y en Jos 24, 1-13 y Sal 136), posiblemente la más antigua formulación de un credo, se presenta a Dios, no esencialmente (no desde el concepto), cuanto desde los acontecimientos de salvación: nomadismo miserable, esclavitud en Egipto, liberación, fatigosa conquista y asentamiento en Canaán. Todos estos eventos hacen que Israel conozca la existencia de un Dios, Yahvé, que cuida de él, lo guía y lo salva⁴⁵. El nombre de Dios está forjado de acontecimientos históricos, significa presencia en medio del pueblo, pero

42. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 2005 (12ª ed.), 104-105.

43. H. RINGGREN, *Israele. Storia delle religioni*, Milano 1987, 3.

44. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo...* op. cit., 99-115.

45. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 14.

a la vez, Dios se identifica de tal modo con el nombre con que se ha presentado que hablando de él se designa a sí mismo⁴⁶.

La fe de Israel no se presenta como proclamación de la trascendencia purísima de Dios mediante una colección de abstractos teoremas teológicos, pero tampoco como una celebración inmanentista de la divinidad, reducida al ritmo de las estaciones. El credo de Israel ha visto en la historia y el tiempo el ámbito privilegiado dentro del cual se revela Dios. Él, que permanece trascendente, confía su presencia y su Palabra a la realidad que, en mayor grado, es inherente al ser humano, la historia. La fe de Israel «ha sido siempre una relación con un acontecimiento, con un auto-testimonio divino *en la historia*»⁴⁷.

2.2.3 *La religión expectante. Escatología y «fin» de la historia*

La palabra clave de la religión de Israel no es otra sino la «promesa» del Dios que guía al pueblo. La promesa se constituye en el *ofrecimiento* que anuncia una realidad que aún no existe y que sitúa al hombre en tensión hacia una historia futura, en la que aguarda el cumplimiento de la misma: un futuro que no deriva, necesariamente, de las posibilidades del presente, sino que surge de lo que le es posible al Dios de la promesa⁴⁸. En el ser humano se da una vinculación al futuro: del mismo modo que la esencia de la historicidad humana, según se ha presentado, se halla en la capacidad humana de proyección (*precesión*), la historia alcanza su sentido para el pueblo de Israel en la promesa de Dios. Israel no vive sólo su religión *expectante*, sino que su identidad de pueblo no se entiende más que desde la promesa. El israelita no permanece simplemente abierto futuro en general, sino que mira al futuro que ha inaugurado la Palabra de Dios pronunciada en la historia.

a) El Dios de la promesa

El creyente en Yahvé, desde esta perspectiva, no puede ya insertarse en el círculo cerrado del eterno retorno, antes bien, tendrá que permanecer aguardando el tiempo nuevo de la promesa. Lo que está

46. X. LÉON DUFOUR, «Nombre», in *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 2002 (19ª ed.), 590-591.

47. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento...* op. cit., 111; Cf. M. ELÍADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, Madrid 1978, 381.

48. Se presentan en este punto algunos de los rasgos de la esperanza enunciados en J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, Salamanca 1999 (6ª ed.), 133ss.

por llegar no es una vuelta a lo pasado, sino la apertura hacia la novedad que lleva impresa la fidelidad de Dios. La promesa divina, por ello, escinde la realidad entre una realidad que pasa y otra que debe ser aguardada y buscada. La esperanza de Israel se sitúa en la escatología porque no tiende a una restauración del pasado, sino a la gloriosa densidad de un futuro que conduzca a la plenitud⁴⁹. La única vía es la que discurre hacia delante: por ella se ha internado el pueblo elegido con la sola garantía de la palabra promisorias de Yahvé⁵⁰. Pasado y futuro se hacen manifiestos en la realidad de la promesa, porque entre los momentos de la enunciación de la promesa y la realización de la misma, se establece un tiempo intermedio de tensión, donde se sitúa la libertad del ser humano para la esperanza⁵¹ o la resignación: esto es lo que distingue a la promesa (que inaugura la expectación histórica) del destino.

Pero si hay un rasgo que abraza a la promesa divina y la hace expandirse en el tiempo, ése no es otro sino su carácter imperecedero⁵². Los cumplimientos de la promesa encierran en sí el factor de lo sorprendente y de lo nuevo; de ahí que, reinterpretada, la promesa pueda transformarse, sin perder su carácter de certidumbre, de expectación, de movimiento (dado que es Dios, y no otro, el Autor del cumplimiento). De hecho, en la historia de Israel, las promesas no fueron liquidadas, ni por desengaños, ni por incumplimientos, sino que experimentaron interpretaciones siempre nuevas y más amplias. La razón de esta hermenéutica se encuentra en que el Dios de Israel nunca se puede agotar en las circunstancias históricas, no se aquieta en ninguna realidad humana. La religiosidad de Israel contiene altas dosis de esperanza, por cuanto vincula esta virtud a la historia. En efecto, la promesa se percibe fuertemente soldada a la tierra y a los bienes y madura con el pueblo, al compás de sus avatares políticos y sociales. Pero, la promesa, a más de estos objetivos históricos, materiales, comprende al mismo Dios que promete

49. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La Verdad es Sinfónica: aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid 1979, 141-143.

50. Cf. K. BARTH, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel*, Stuttgart 1974, 87-103.

51. Parece significativo el poema de C. PÉGUY, *Las tres virtudes*, in *Palabras cristianas*, Salamanca 2002, 20, donde el autor francés aborda el tema de la esperanza como el mayor don de la gracia de Dios: «...La esperanza, dice Dios, sí que me sorprende. / Me sorprende hasta a mí mismo. / Que esos pobres hijos vean cómo marchan hoy las cosas / y crean que mañana irá todo mejor, / esto sí que es sorprendente y es, con mucho, / la mayor maravilla de nuestra gracia».

52. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos*, I. *Verbum Caro*, Madrid 2001 (2ª ed.), 42-50.

(Ez 36, 26-28), sólo de este modo se entiende la supervivencia de la actitud esperanzada en medio de la experiencia de contradicciones, frustraciones o innumerables dilaciones⁵³. La promesa y el Dios de la promesa coinciden en Israel, por cuanto el horizonte último de la fe israelita es la comunión plena de vida y de fidelidad (el israelita pertenece a Dios y, de algún modo, también Lo posee)⁵⁴. El horizonte de la promesa no puede ser otro sino el del «encuentro» religioso que se produce entre Dios y el hombre, al que se orientaba la alianza: no es posible hablar de Dios y la esperanza por separado, porque el Dios de Israel es Dios de la esperanza. De ahí que, aunque la esperanza se inserte en lo inmanente, apunta siempre la irrupción de la trascendencia en el mundo histórico, sin ruptura ni abolición de lo material.

El despliegue de literatura sagrada de carácter escatológico no ha ido en la dirección de una espiritualización des-*historizada*, sino que la fe en la creación hace ver al pueblo de la promesa que, el mismo Dios que lo creó todo, lo llamará también a la salvación.

b) Visiones escatológicas

La dirección hacia el futuro, que viene marcada en la promesa, es irreversible y, de ello, dan testimonio las llamadas «visiones escatológicas». Este género literario, que es utilizado habitualmente en las composiciones proféticas, tiene como referencia aquellos acontecimientos *definitivos* de la historia, es decir, las sentencias judiciales de Yahvé, las guerras, las devastaciones,... El eje fundamental de la escatología, por ello, no es otro sino la llegada definitiva de la gloria de Dios y sus efectos vivificantes. La visión no tiene como fin el de contemplar un espectáculo desbordante, sino que se dirige a la *escucha*, como queda señalado, por ejemplo, en la apertura de la profecía de Amós: «palabras que vio Amos» (Am 1,1).

El relato de visión se convierte en una forma de expresión de la comunicación de Dios con los hombres. El profeta habla a los hombres de su tiempo, *para el día de hoy* y, si habla de los acontecimientos venideros, lo hace para suscitar anhelo. Las coordenadas de la historia no están definitivamente marcadas por un destino indeleble, antes bien, el profeta cree en la historia, en su devenir, en el diálogo entre Dios y el pueblo. En la visión de lo escatológico, el profeta más

53. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La Verdad es Sinfónica: aspectos del pluralismo cristiano...* op. cit., 141-143.

54. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la Creación...* op. cit., 37-51.

que sabedor de cómo y cuándo sucederán los acontecimientos finales escritos de antemano en el «libro de Dios» se erige en hombre de lo inesperado que procede de Dios.

2.3 EL IMPACTO DEL VERBUM CARO

Contemplado desde Dios, el Cristianismo se presenta como el *evento de la libre comunicación de sí mismo que Dios hace* a lo que se distingue y está distanciado de Él por su condición creada. Esa comunicación se revela a sí misma en el acto de producirse y desarrolla su eficacia mediante su aceptación por parte del hombre. El fundamento último, la realización suprema y la insuperable revelación histórica de dicha comunicación se encuentra en Jesucristo, la Palabra eterna del Padre⁵⁵. Aquel a quien el Padre ha enviado en estos últimos tiempos, es el mismo por quien había hecho los siglos⁵⁶. Contemplado desde el ser humano, el Cristianismo es el acto por el que la criatura humana, creyendo en Cristo, acepta el misterio sagrado al que llamamos Dios. En ese acontecimiento, el Dios, que desde la perspectiva humana es el *juez lejano*, el fundamento del ser y del estar en sí mismo que penetra la existencia del hombre, se presenta a éste colmado de benevolencia y como una realidad cercana⁵⁷.

2.3.1 *El evento histórico decisivo. El camino del Verbo Encarnado*

El camino por el que se tiene que seguir transitando a partir de este momento no puede ser otro sino el de la «irrupción de Dios en la historia», de modo decisivo y final como *Verbum-Caro* (Hombre Dios), en el drama del acontecer humano, que por Él se torna, *Teodrama*⁵⁸. En el espacio del Drama, el combatiente principal se revela a sí mismo y su misión. Toda la existencia terrena de Jesús está marcada por su entrega total a la voluntad del Padre: en su existencia humana, limitada en el tiempo, Jesús debe resolver la cuestión del

55. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos*, I. *Verbum Caro*,... op. cit., 30-50.

56. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*... op. cit., 123.

57. Cf. K. RAHNER, «Esencia del cristianismo», in *Sacramentum Mundi*, II,... op. cit., cc. 28-54.

58. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática I. Prolegómenos*, Madrid 1990, 21-26; H. U. VON BALTHASAR, *La Teología dei tre giorni*, Brescia 1990; H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II. Verdad de Dios*, Madrid 1997, 191-321.

mundo entero y de todo el tiempo del mundo: en su *hora* está todo el tiempo cósmico condensado⁵⁹.

a) Fenomenología del evento histórico decisivo: universal y concreto

La mirada se tiene que centrar en «acontecimiento de Jesucristo», porque sólo en su acción dramática se confrontan libertad humana y libertad divina y es únicamente en este *lugar*, donde se revela el rostro misericordioso de Dios que ilumina el enigma de la existencia humana (cf. G.S., 22). En este sentido, cabría preguntarse: ¿cuáles son los elementos que hacen del acontecimiento de Jesucristo el evento histórico decisivo? Es decir, ¿por qué el impacto del Verbo encarnado ha marcado de modo absoluto el devenir de la historia humana?

El Cristianismo, ahí radica su novedad, afirma que la duración temporal es algo realísimo que, excediendo el desparramamiento estéril, se presenta cargada de densidad ontológica y de fecundidad. El devenir no es una serie de generaciones y de corrupciones que se acercan al Ser eterno por su permanente reproducción singular. La revelación de un Dios creador y salvador hace que estalle el ciclo infernal: los hechos no son ya solamente fenómenos, sino que son acontecimientos. Algo nuevo se opera incesantemente: el mundo tiene un sentido, posee una significación⁶⁰. De hecho, la diferencia entre un simple fenómeno y un acontecimiento histórico definitivo radica en que, pese a su singularidad y a su vinculación espacio-temporal, el fenómeno alcanza una repercusión general, ejerce unos ciertos efectos en la comunidad humana, hasta el punto de determinar las futuras condiciones de vida. Un acontecimiento es histórico, en sentido pleno, en virtud de su realidad objetiva, la cual adquiere una importancia universal, porque es parte del evento histórico decisivo, en efecto, no sólo el hecho de que cambien las situaciones, ideologías y valoraciones, que nacen de la hermenéutica en las distintas culturas históricas y que el hombre desarrolle, por lo mismo, su propio ser de un modo histórico diverso; sino también su universalidad. Este acontecimiento es, en verdad, susceptible de ser humanamente acogido por encima de las distancias del espacio, del tiempo y del espíritu. En la duración temporal emerge de modo incesante la operación de algo nuevo: hay una creación no sólo mantenida, sino continuada.

59. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Madrid 1993, 108-109.

60. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 100.

Esta *influencia* histórica muestra, sin embargo, la esencial diferencia que media entre la necesidad de los acontecimientos naturales y el evento histórico fundamental. De hecho, en la historia, no sólo los actos singulares y libres de cada hombre ejercen una amplia influencia sobre el futuro de muchos, sino que, en esa influencia, falta una relación mutua y proporcionada entre causa y efecto⁶¹. De este modo, acontecimientos que en sí mismos podrían parecer insignificantes producen, en ocasiones, un efecto desproporcionado, marcando el espacio vital histórico de generaciones enteras. Y, al revés, acontecimientos que se presentan en apariencia como importantes y decisivos, pueden no producir los efectos congruentes, quedando olvidados y preteridos. Rebasando el mero *factum*, este evento se reviste de hermenéutica: la humanidad de la historia queda plasmada no sólo en el modo de ser sujeto de la misma, sino además en la mediación interpretativa de la persona humana y de la sociedad. Por ello, de un mismo acontecimiento pueden derivarse efectos diversos y hasta contrarios. El acontecimiento histórico no produce su efecto *necesariamente*, tal como ha sucedido de hecho en el pasado, sino que exige un juicio y una valoración, susceptible tal vez de ser erróneo e incluso de pervertir la realidad original.

b) El camino del Verbo Encarnado

Sobre la trayectoria de la historia de la humanidad, se cierne la presencia de un destino, de un *quid* último, de un misterio, Dios. La humanidad ha intentado, desde el horizonte teórico o desde la práctica, entender la relación existente entre su propia realidad de contingencia y su sentido último; ha intentado imaginar y vivir un vínculo entre lo efímero-caduco, que le es propio, y lo eterno. Ese *quid* último o misterio, que pasa sobre el horizonte y sin el cual la razón deja de ser tal, ha penetrado el tejido de la historia, entrando en el flujo del tiempo y del espacio; y, con una fuerza expresiva inimaginable, se ha encarnado en un Evento histórico. Es decir, ese misterio último se ha convertido en un fenómeno, un acontecimiento registrable en la trayectoria de la historia y que actúa sobre ella⁶².

Este camino, totalmente novedoso respecto de los humanos intentos de acceso al misterio, se ha convertido el camino fundamental, *porque ha sido trazado por el mismo Dios*. Históricamente, el miste-

61. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre...* op. cit., 579ss.

62. Se sigue aquí el método cristológico propuesto en las obras H.U.VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I...* op. cit. y L. GIUSSANI, *Los orígenes de la pretensión cristiana. Curso básico de Cristianismo*, II, Madrid 2000.

rio se habría presentado como un acontecimiento al que nadie, puesto ante él, podría sustraerse sin renegar de su mismo camino.

Pero además, este camino novedoso hace entender mejor al hombre los otros caminos trazados por la humanidad en su intento de alcanzar la plenitud. Esto es, el que ha reconocido la presencia *historizada* de Dios, adquiere la capacidad de captar todo lo bueno que tienen también las otras vías; se trata, pues, de una experiencia capaz de abrazar la totalidad de los valores, «católica»; reflejada en la declaración *Nosstra Aetate* del Concilio Vaticano II, del siguiente modo:

La Iglesia Católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en muchas cosas de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres... Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y a colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen (N.A., 2).

El cumplimiento de esta hipótesis ha alterado el método religioso hasta el punto de imprimir en él un cambio radical. La relación hombre-destino último ya no se basa en el esfuerzo humano, en un estudio que se dirige a una cosa lejana y enigmática, ya no podrá ser definida como la tensa espera de algo ausente⁶³. El problema, porque Dios se ha manifestado en la historia humana, ya no radica en el intento (expresión de la dignidad humana) de *buscar* a Dios; antes bien lo religioso se centra ya en un puro encuentro de libertades: la de Dios, que ha elegido manifestarse en la historia de los hombres y la de la humanidad, que acepta o rechaza al Dios manifestado. Por tanto, ya no es central el esfuerzo de una inteligencia y de una voluntad contractiva, de una laboriosa fantasía o de una compleja moral, sino que el eje de la vida es, desde la encarnación de Dios, la sencillez de un reconocimiento, la dinámica de la experiencia de un encuentro. Si en el primer método resultaban favorecidos los inteligentes, los cultos, los poderosos y afortunados; ahora, por el contrario, es favorecido el pobre, el hombre común, porque la dinámica de la revelación no pone su acento en la genialidad y la capacidad de iniciativa del ser humano, cuanto sobre la sencillez y el amor.

63. Una espera tensa que alcanza tintes absurdos (y desesperados) en la obra S. BECKETT, *Esperando a Godot*, Barcelona 2001, Acto I, 20: «Estragón. Ya debería estar aquí. *Vladimir*: No aseguró que vendría. *Estragón*: ¿Y si no viene? *Vladimir*: Volveremos mañana. *Estragón*: Y pasado mañana. *Vladimir*: Quizá. *Estragón*: Y así sucesivamente».

El Cristianismo es, ante todo, un acontecimiento histórico: un hombre que ha entrado en la categoría de los hombres, cuya llegada constituye una noticia transmitida hasta hoy; hasta hoy ese evento ha sido proclamado, anunciado como el evento de una Presencia. De ahí que, el anuncio cristiano es que un hombre que comía, caminaba, que llevaba a cabo normalmente su existencia humana, habría dicho: «Yo soy vuestro Destino»⁶⁴. Sólo Dios puede ser la salvación, y esa salvación sólo puede estar constituida a través de la *auto-comunicación* definitiva de ese Dios, de hecho, este Hombre que viene a los hombres en la historia, es el portador absoluto de salvación en la medida en que, a través de su muerte y su resurrección, en la plenitud que acontece por obra del poder de Dios, Él es el signo irrevocable de que Dios ha querido afirmarse a sí mismo como plenitud de la humana salvación. La genialidad de la primera generación cristiana fue precisamente articular la nueva religión sobre la antigua, de modo que, ambos Testamentos, en su conexión, tejían al Verbo un vestido único, no eran más que un solo cuerpo. Para que el Antiguo Testamento fuese comprendido en su «verdadero sentido», en su sentido absoluto, era pues necesario que los tiempos se cumpliesen y que Cristo hubiera venido. Sólo Él podía romper el misterioso silencio de los enigmas proféticos, sólo Él podía unir ensamblando las dos vertientes de la historia. La inteligencia espiritual del Antiguo Testamento es el Nuevo. Pero esta lectura no se lleva a cabo de un modo intelectual, sino que se cumple de efecto⁶⁵. De hecho, en su realidad e historia humanas, Jesús se erige en la *auto-manifestación histórica de Dios hacia los hombres*. Esta *auto-manifestación* de Dios es el mismo Dios, no un simple don creado y finito, distinto de él: Dios es así el que viene a presentarse en Jesús como el don de sí, haciéndose presente él mismo, de manera fuerte e inexorable: se comunica con los hombres y confirma en Jesucristo tal como él es en sí mismo. Así, entre Jesús y Dios se ha dado una unidad que es única y definitiva... Dios mismo se ha hecho presente de manera total e irrevocable. La realidad divina y humana de Jesús no pueden tomarse como si fuesen idénticamente lo mismo, lo divino y lo humano no son idénticos, sino que permanecen sin mezclarse⁶⁶.

64. Convergen en Cristo pues, las dos naturalezas, humana y divina, según lo proclamado en el dogma cristológico de Calcedonia (a. 451): «nosotros confesamos a un solo y mismo Cristo, el Hijo, el Señor, el Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (D.H., 301).

65. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 126.

66. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004, 262. 266-268.

Por todo, es el misterio pascual, evento decisivo, el que se constituye para las primeras comunidades cristianas en *centro de su fe*, desde el cual se releen todos los acontecimientos de la vida de Jesús, el Cristo. Es precisamente desde esta misma óptica pascual, desde donde adquieren sentido unitario el pasado (la historia de Israel, la vida de los creyentes), el presente (donde se está desarrollando la experiencia de la vida de Jesús en medio de la comunidad) y el futuro (la plenitud de vida anunciada por el Maestro). *Toda la historia converge en Jesús*, que es su Señor. La resurrección y la cruz, momentos de la historia del Galileo, se comprenden como actos en los que intervino para él y sobre él el Dios de los padres (Hch 3,13), que actuó con poder según el Espíritu (Rom 1,4). La Cruz disipa la nube con la que hasta entonces la Verdad estaba cubierta: en el momento en que Cristo expira, acabada ya su obra, el Velo del Templo se rasgó, marcando de golpe la ruina del culto judío y manifestando, a la vez, paradójicamente, el Misterio que aquel culto contenía en figura⁶⁷. Los que el viernes santo se encontraban abatidos por un miedo que les hacía abandonar al Maestro y esconderse de los judíos, pasan a ser, el alba del primer día de la semana, testigos: al miedo, sucede el coraje. La mirada de fe de los discípulos se transforma de manera radical: de abandono al Maestro, a creyentes en Cristo; del miedo, al anuncio. Entre el viernes y el amanecer dominical se establece un hiato temporal, una tal ruptura, en la cual se sitúa el evento de la Resurrección. El Verbo ha salido del Padre y vuelve al Padre (cf. Jn 16, 28) y, de esta manera, se introduce en el tiempo del Cristianismo una cierta circularidad que hace ver que la peculiaridad de la consideración cristiana del tiempo histórico no es la mera linealidad unívoca, sino en su fundamento: el tiempo, para los autores cristianos tiene se funda decisivamente en Dios. El tiempo bíblico, visto desde la Encarnación, es cíclico y vertical: de Dios al mundo –descendente– y del mundo a Dios-ascendente.

2.3.2 Consecuencias teológicas de la Encarnación

Después de presentado el método de la Revelación en la historia del *Verbum-Caro*, es preciso anotar cinco consecuencias teológicas de la Encarnación: la primera, de carácter teológico, el Verbo encarnado revela la Verdad de Dios; en un segundo momento, una consecuencia antropológica, la relación del Cristo con la naturaleza humana; en tercer lugar, consecuencia soteriológica; una cuar-

67. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 129.

ta nota, el *ser-en-Cristo*; y, al fin, la creación en Cristo, la Nueva creación.

a) El impacto del Verbum Caro

Todo lo que se dice de Dios (de la Trinidad Inmanente), tiene su razón de ser en lo que se ha manifestado en la Trinidad Económica⁶⁸. Existe una relación de identidad entre lo que se ha manifestado y lo que es, de tal forma que en la experiencia y en el conocimiento de la acción salvífica definitiva de Dios en Cristo el hombre conoce a Dios mismo. La proximidad plenamente salvífica de Dios que acontece en Jesucristo es, al mismo tiempo, la comunicación definitiva de Dios⁶⁹.

Así, la irrupción en la historia del Hijo de Dios se convierte en reveladora de la Trinidad. En verdad, el acceso a este Dios, a la Trinidad, sólo puede darse a través de la comunicación absoluta del mismo Dios: revelación absoluta que se ha dado en la historia, en el acontecimiento de Jesucristo. Dios se ha manifestado de forma unívoca en Cristo, la Palabra personal de Dios, la llave necesaria para conocer a Dios en sí, que no puede ser sustituida ni reemplazada. Esto hace que Jesucristo se erija en la vía de acceso por excelencia a la vida de Dios: «El hombre Jesús es la Verdad como expresión del Padre y, como tal Verdad, es interpretado por el Espíritu»⁷⁰. Se entiende que *la Trinidad pase a ser el nuevo centro hermenéutico de los creyentes en Jesús*, desde la que se lee la historia entera⁷¹.

La Encarnación del Verbo, en su máximo alcance significativo, es el horizonte de la historia: presente en la historia (hecho historia), supera la misma historia, las categorías históricas se agotan sin poder envolver los hechos que rodean a Jesucristo⁷². La historia del Galileo entra en la esfera profunda de lo misterioso, que envuelve todo y todo lo carga de sentido, porque hace de la historia, *Historia de salvación*, historia-para-la-salvación.

La época cristiana está determinada por el acontecer de Cristo. Se ha alcanzado la plenitud. La fe se queda mirando y rezando ante el prodigio. El tiempo parece detenerse. Lo que ha traído Cristo

68. Recuérdese el adagio clásico: «El obrar sigue al ser». Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática III...* op. cit., 466.

69. R. SCHULTE, «La manifestación del Dios trino», in J. FEINER-M. LÖHRER, dirs., *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1992 (3ª ed.), 56-84.

70. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II...* op. cit., 25.

71. Cf. B. FORTE, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, 45-60.

72. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática I...* op. cit. p. 31

es lo sencillamente definitivo, final, lo que ya en ningún caso será suplible con el curso del tiempo. Cristo, la plenitud, ha llegado al fin de los tiempos y con ello, todo lo precedente parece un caminar hacia él⁷³.

b) Relación Cristo-naturaleza humana

El campo de misión de la Palabra encarnada será la naturaleza humana en su conjunto. Esa naturaleza humana queda, desde el momento de la Encarnación, incorporada al Verbo Eterno, que se ha «hecho carne», *Verbum Caro*: la humana naturaleza, en su conjunto, ha sido asumida por el Verbo. Los hombres, no sólo quedan salvados (en sentido negativo, el Verbo asume lo que necesita de salvación), sino que, además, son enriquecidos por la vida de la Gracia, con los *jarismatas*. Por ello, el ser humano ha quedado constituido como persona cualitativamente determinada y ha sido injertado en la misión original de Jesús. Por ello, la original indignidad de la persona, fruto del pecado original, ha sido *impactada* por la Gracia de los carismas (que subrayan la identidad y el carácter irrepetible del hombre ante Dios) y que refuerza, a la vez, su individualidad y su dignidad.

De este modo, en Jesucristo, se ha roto, definitivamente la vinculación *hombre-naturaleza corrupta* y la persona humana ha sido convertida (de modo definitivo) en interlocutor de Dios (cf. G.S., 12). La economía de salvación ha situado a la entera creación *en Cristo*, alterándose, en aquel doble sentido, las relaciones del hombre y del mundo con Dios: con la Encarnación ha dado comienzo *la nueva creación*.

c) Deificación

El ser humano ha quedado inserto en el proceso de esta nueva creación, es decir, ha sido incluido de lleno en la llamada a la *vida plena* en Cristo, en el designio de salvación que atraviesa la historia, por el que Dios va siendo «Todo en todos». Por ello, la entera creación y el mismo ser humano, se meten de lleno en un proceso de *Cristificación*, de Deificación. La misión universal de Cristo sólo puede ser llevada a cabo mediante el *intercambio admirable* entre Él y los hombres, quienes, por su Gracia, son asumidos en Su Misión y fortalecidos para llevarla a cabo.

73. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia*, Madrid 1964 (2ª ed.), 145-146.

En Cristo, se da la identidad radical entre su persona y su misión (éste es, sin duda, el axioma fundamental de la Cristología⁷⁴): Él es Enviado por el Padre para una misión absolutamente única, que presupone una persona y un modo de ser enviado igualmente únicos; por lo que, en Cristo no existe ninguna distancia entre lo que Él es y para lo que ha sido mandado⁷⁵. El *admirabile commercium* presupone la pertenencia del ser humano, no sólo a la misión de Cristo, sino, además, a su *Persona*. Los que han quedado asociados a su misión, son, por ello, miembros de su Cuerpo.

d) Ser-en-Cristo

El tiempo de Cristo es otro distinto de aquél del paraíso y distinto de aquel que ha nacido del pecado original que ha fragmentado la historia misma. Cristo está por encima de las modalidades de la Humanidad que se han desarrollado a través de la historia. Su tiempo es un tiempo especial, universal, irrepetible y regulador, hasta el punto de que todo el tiempo humano deviene un fenómeno aclarado en su totalidad mediante el tiempo de Cristo en que culmina. Según San Pablo, el hombre (él mismo) *es-en-Cristo* (Gál 1,16; 2,19-20; 2Cor 12,9; 11,10): el ser, el poder, la verdad y la pasión de Cristo están presentes en la persona humana. El tiempo del hombre está dentro del tiempo de Cristo, es decir, la existencia cristiana está determinada en su contenido por la fe, la esperanza y el amor⁷⁶. En Cristo, el hombre expresa una comunión de vida y una actuación conjunta (*sinérgica*), hasta el punto de que, por la incorporación al Cuerpo de Cristo llevada a cabo por el Bautismo, cada miembro es en *Uno con Él*.

Cristo, lejos de absorber o diluir en sí al sujeto individual, agotando la libertad humana; dota al hombre de personalidad y lo hace partícipe de su salvación, manifestando en él la pasión y la alegría de la Pascua: «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28).

La doctrina que marca la nota decisiva (*distintiva*) del cristiano es la Encarnación del Verbo. El sentido profundo de la encarnación remite no sólo a una verdadera *humanización* de Dios, sino, en profundidad, a una *kénosis divina*. El Hijo asume, sin absorberla, la naturaleza humana y, en su acción, en sus palabras, por su entera vida, los hombres contemplan que el Reino de Dios ya ha comenzado. Leyendo la vida de Jesús, desde la óptica creyente, se descubre,

74. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III...* op. cit., 143-156.

75. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 57.

76. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 50-51.

en todo su potencial, la voz de Dios, Dios mismo se manifiesta de modo sublime. El Otro supremo se desvela en los acontecimientos y en las palabras del maestro de Nazaret: toda la historia adquiere su significado último a partir del *evento Jesucristo*.

e) La Creación es en Cristo

La *diacroneidad de la historia* ha sido atravesada sutilmente, pero de modo definitivo, por el evento fundamental, el sentido mismo. La voz de Dios, en diálogo creador, balbucea la última Palabra: la creación aspira a la redención, y ésta ya ha comenzado. Cristo posee una función mediadora en la Creación («por la palabra se hizo todo lo que existe»)⁷⁷. Cristo no sólo es el Revelador del Padre, sino el Primogénito de la Creación, que encuentra en Él, por quien se hizo y redimió, su punto de consistencia. Al ser «el primogénito de entre los muertos» (Col 1, 18) tendrá también la primacía sobre la nueva creación, en su principio y su fin. Cristo es el punto omega, el vértice en el que todo el proceso logró, en un ser personal, alcanzar su meta, extrapolarse hacia la esfera divina⁷⁸. En Él, Dios ya lo es todo en todas las cosas (1Cor 15, 28) y Él es el centro entre Dios y la creación. Él es imagen radical y semejanza de Dios, el Adán nuevo y definitivo (*Ecce Homo*).

Y, de este modo, el que «es en Cristo», es ya «nueva criatura», porque «lo viejo pasó y todo es hecho nuevo» (Apoc 21, 5). La creación entera, antropocéntricamente ordenada (dominad-pastoread lo creado) está llamada a plenitud. Cristo es el fin de la nueva creación, a quien todo le ha sido sometido por Dios.

2.3.3 Historia y Reino de Dios

El centro temático del Reino de Dios resulta fundamental para el desarrollo de esta reflexión, no sólo desde la óptica de la presentación de Dios como el *hacedor de la salvación* (cuya *significatividad* es tanta que llega a apuntarse como una realidad histórica presente y además, histórica-soteriológica); sino también desde la considera-

77. K. WOJTYLA, *Tríptico Romano. Poemas*, Murcia 2003. Segunda Parte. Poema I: «"En el principio fue el Verbo y por Él todo se hizo" / El misterio del principio nace junto con el Verbo, emana del Verbo. / El Verbo — la eterna visión y la eterna expresión. / Él que creó, vio — vio "que era bueno", / vio con la visión distinta de la nuestra, / Él — el primer vidente — / Vio, hallaba en todo alguna huella de su Ser, de su plenitud — / Vio: Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius — / (Todo está descubierto y revelado ante sus ojos)».

78. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, en especial lo referente a «Cristología y evolución».

ción del anuncio de Jesucristo en el proceso que le lleva al rechazo de las gentes y le conduce hasta la muerte. La misión y el mensaje de Jesús, su espiritualidad y su incidencia social, al fin, hacen que se forje una *nueva imagen de Dios*, novedosa respecto a la que presentan los líderes religiosos de su tiempo: Dios, por medio de Jesucristo, se manifiesta como el dador de un Reino, cuya imagen no es sino la del *yugo llevadero y la carga ligera*, el dador de un Reino que es «ya» en la historia, porque «el Reino de Dios se identifica personalmente con Jesús» (Cf. L.G., 5), porque él mismo es *autobasileia*⁷⁹, pero que no se agota en este mundo penúltimo («todavía no»). Amor y justicia confluyen en la identidad del *Unitrino* que Jesús ha revelado.

a) Reino de Dios y hora escatológica

«Jamás nos dice Jesús expresamente qué es ese Reino de Dios. Lo único que dice es que está cerca»⁸⁰. Muchos eran los que aguardaban, en la época de Jesús (en el marco de una situación de *conflicto*), la instauración del Reino de Dios en Israel, como expresiones distintas del derramarse de la *gracia de Dios* sobre el pueblo, como plenitud de la historia. Pero esta espera cristalizará en varias perspectivas bien diferenciadas: ora marcadas por la política, ora por la apocalíptica o por las dimensiones existencial y religiosa. Así, que el planteamiento de Jesús, de entrada, provoca en las gentes dos efectos simultáneos bien diferenciados: el del entusiasmo entre las gentes sencillas (Mc 1,15; Mc 4,17; Mt 9,26; Lc 4,42-43) y el del rechazo, por parte de los grupos y las personas más consideradas (Mt 11,20-24; Mt 8,5-17; Lc 4,16-30), para quienes la predicación *de exigencias* de Jesús («*los que entran en el Reino...*») chocaba directamente con sus intereses y esperanzas. De modo que, la Buena Nueva de Jesús, captada claramente por las gentes sencillas, tiene como centro un contenido capaz de satisfacer las necesidades y de colmar los anhelos de estas gentes.

El Reino de Dios que predica Jesús no es sino mensaje de salvación y el discípulo, al mismo tiempo que recibe envío para anunciar el mensaje del Maestro, acoge la autoridad para ser defensor de la vida de las personas. Todo el mensaje de Jesús tiene por eje la plenitud de amor de Dios, que posee un alcance universal y que se desarrolla en la praxis del Maestro.

79. ORÍGENES, *In Math* 14, 7; P.G. 10, 735. Este aspecto queda ampliamente desarrollado en el Evangelio de Jn quien, mediante el *logion* “*Egó eimi*”, acentúa la dimensión soteriológica de Cristo.

80. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1986, 86.

Todo este planteamiento adquiere forma literaria en la parábola, que revela metafóricamente un trasfondo escatológico, que, más tarde (una vez diluido el centralismo de *la hora*), se torna en mensaje parenético⁸¹: la historia humana tiene sentido desde el fin escatológico, dado que Cristo es el *primogénito de la nueva creación* y la historia no es un *continuum ad infinitum*, sino que tiene un fin, que es entrevisto como plenitud desde la resurrección de Jesucristo. La elección de este género implica la relación entre Reino y vida humana, entre soberanía de Dios y fin de la historia.

b) Poder sobre el tiempo

«Todo el tiempo es tiempo de Dios. La eternidad de Dios no es simplemente la ausencia del tiempo, sino el poder sobre el tiempo»⁸². La Revelación de Dios, hecha síntesis en el Reino, pronunciado y vivido por Jesucristo, recorre cada momento de la historia: arranca de la creación; acaece en Jesucristo, como centro; se desarrolla en el acontecer de los eventos históricos y apunta al fin de la historia. La época cristiana está determinada por el acontecer de Cristo. Se ha alcanzado la plenitud. La fe se queda mirando y rezando ante el prodigio. El tiempo parece detenerse.

«Lo que ha traído Cristo es lo sencillamente definitivo, final, lo que ya en ningún caso será sustituible con el curso del tiempo. Cristo, la plenitud, ha llegado al fin de los tiempos y con ello, todo lo precedente parece un caminar hacia él»⁸³. La historia aparece cargada de una densidad nueva, la misma vida humana se ha trastocado de modo irremisible. Como Dios descansó al séptimo día, el mundo, habiendo acabada su carrera, descansará en Dios: entonces no habrá ya tiempo. La resurrección, que debe señalar el paso del tiempo a la eternidad, será la transfiguración definitiva del universo. «Para contener los cuerpos renovados, será creada una nueva tierra, es decir, la naturaleza de nuestra tierra será trasformada, pasará a un estado espiritual, libre en delante de todo cambio»⁸⁴.

Como en la tabla de la *Annunciazione* de Leonardo da Vinci, el centro del tiempo hace que el momento se detenga. La naturaleza que rodea el instante de la Encarnación parece frenar su curso, los navegantes cesan en sus tareas y la sabiduría que la Virgen María rastrea en su lectura se cierra con suavidad ante el saludo del

81. Cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella, 1971, 55.

82. J. RATZINGER, *Introduzione allo Spirito della Liturgia*, Milano 2001, 88.

83. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...*, op. cit., 145-146.

84. ISIDORO DE SEVILLA, *De ordine creaturarum*, c. 11, 6, in *P.L.* 83, 943.

Ángel. El Verbo de Dios se hace carne y la historia cambia radicalmente. La salvación y la luz entran en el acontecer del tiempo y el momento presente se torna momento de salvación: la eternidad divina toca el instante y manifiesta su poderío. Este acontecimiento irrepetible alcanza el destino del tiempo y lo configura (duración de lo irrepetible). El Verbo de Dios vino a librar a los hombres del tiempo, pero por el tiempo⁸⁵.

c) Teología de la Resurrección

La encarnación del Verbo y la resurrección de Cristo, ambos acontecimientos trinitarios, desvelan el sentido de la revelación misma y se erigen en ejes de la historia de la salvación, en momentos decisivos de ésta. Si la teología cristiana quiere permanecer fiel a sus orígenes, está llamada a ser, ante todo, teología de la Resurrección. Su afirmación primera y esencial es el mensaje de que el poder de la muerte, la única verdadera constante de la historia, ha sido destruido en un momento de ella, por el poder de Dios, naciendo una esperanza completamente nueva. La expresión límite de la finitud humana es la muerte, ésta es, en verdad, la crisis suprema de la existencia personal. La *acción resucitadora de Dios* es la respuesta final al interrogante de la muerte humana. Esta muerte alcanza a Dios, pone a prueba su amor y su fidelidad y sugiere en el hombre la cuestión sobre si amor y fidelidad divinos son más fuertes que la muerte, esto es, sobre si la promesa rebasa la limitación existencial humana.

El amor auténtico es incondicionado e ilimitado y postula un horizonte incondicionado, entraña una promesa de perennidad: amar a un ser equivale a decirle: «tú no morirás»⁸⁶. La resurrección cumple esa promesa, «el amor que es-más-fuerte-que-la-muerte»⁸⁷ y hace evidente la afirmación plena de la salida de Dios al encuentro del ser humano, incluso en el momento decisivo de la muerte. Toda la historia es un éxodo, una *salida*. De hecho, la historia, que comienza con la llamada de Abraham para que salga de su pueblo, mantiene su movimiento ascendente hasta alcanzar su más auténtica profun-

85. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 102.

86. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971, 104-105.

87. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo...* op. cit., 251: «Lo que parecía un sueño hoy se ha hecho realidad: “el amor es más fuerte que la muerte” (Ct 8,6)... El amor es eterno, requiere perpetuidad: es un grito que demanda eternidad; pero, sin embargo, no puede darla: está enmarcado por el ámbito de la muerte, en su soledad y en su poder de destrucción. Ahora podemos comprender lo que significa resurrección: “es el amor que es más fuerte que la muerte”».

didad en la pasión de Cristo, en su amor radical. El Amor del Hijo se convierte en el más perfecto salir de sí mismo, en una salida hacia los demás, hasta la entrega definitiva por la muerte⁸⁸. La teología de la encarnación-resurrección sintetiza, de este modo, toda la historia de salvación. El evento Jesucristo subraya en toda su profundidad la dimensión existencial, hasta el punto de convertirse en teología de la existencia (*ex-sistere*), de la salida del hombre de sí mismo por fe y amor, para encontrarse de nuevo a sí. El pasado se torna presente y alcanza a la existencia humana, que, paradójicamente, posee su *en sí* fuera de sí, y se vuelve para él promesa y futuro.

La fe en la resurrección no niega ni neutraliza la muerte: osa esperar que ella no sea la última palabra, que no prevalezca frente al amor y el poder infinitos de Dios. En medio de *estas expectativas de vida*, la muerte de Jesús, como muerte del Mesías, incluye también en sí *la muerte del Hijo Dios hecho hombre*. La muerte de Jesús es predicada como abandono divino, como maldición, como exclusión de la vida prometida y ensalzada, como rechazo y condena. Sin embargo, la resurrección de Jesucristo aparece como superación del abandono divino, de la maldición: como comienzo del cumplimiento de la vida prometida y ensalzada, como superación de aquello que está muerto en la muerte, como negación de la negación de Dios. La Pascua de Jesús no está separada del Viernes Santo: la Pascua de Jesús es el comienzo de la abolición de todo Viernes Santo, de la desaparición del abandono del mundo por Dios, que se manifestaba en el *carácter mortal* de la muerte de Jesús en la cruz. La percepción del acontecimiento de la resurrección de Cristo es, por ende, un conocimiento esperanzado y expectante del mismo, descrito como obra del Espíritu Santo, Espíritu viviente, vivificador, que resucitó a Jesucristo de entre los muertos y que habita en aquellos que perciben a Cristo y su futuro y que vivificará sus cuerpos mortales (Rom 8, 11)⁸⁹. El Espíritu introduce a los hombres en el futuro de la glorificación de Jesús, de la que penden el futuro y la glorificación del ser humano y la creación misma.

La resurrección es, de tal modo, el aspecto tan central en la vida de los primeros cristianos, que «resurrección de los muertos» es una perífrasis de la palabra «Dios»: uno de los nombres que el N. T. otorga a Dios es «el que resucitó a Cristo de entre los muertos». La resurrección no sólo confirma la vocación a la plenitud de vida del

88. J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca 1972, 67-69.

89. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza...* op. cit., 276.

hombre, sino que principalmente revela que la identidad de Dios equivale plenamente a lo que él decía de sí: ser amor fiel y veraz, más fuerte que la muerte. La resurrección de los muertos era esperada por Israel como el *esjaton*, el fin de los tiempos (de ahí la consideración bíblica del acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesucristo en la última hora), donde ha sido desbordado el ámbito de la historia intramundana: situándose por encima de ella, si bien no al margen, ni falta de toda relación con ella. La resurrección, anclada en la historia, constituye el *esjaton*. En ella, se revela de un modo totalmente novedoso el carácter histórico de la acción escatológica de Dios. La clave para leer esta esperanza novedosa no es otra sino la Resurrección, es decir el anuncio de la victoria de Dios que se adelanta a cualquier intervención humana⁹⁰. Mientras que para el Dios de la metafísica, el primado reside en la inmutabilidad e inoperancia, para el Dios bíblico, lo esencial es su capacidad de relación y de acción puestas de manifiesto en la creación y la revelación, que se han consumado en la resurrección, donde Dios aparece como el Dueño del tiempo, cuyo ser sólo es accesible por medio de su acción. En definitiva, el *para-mi*⁹¹, puesto de relieve por los místicos, antecede al *en-sí*, la acción del acontecimiento de Dios a la predicación humana.

Vista desde Dios, el triunfo del Todopoderoso sobre la muerte se refiere fundamentalmente misterio de la Resurrección de Cristo: Dios resucita a los hombres porque resucitó a Cristo (1Cor 6,14). El amor por Él manifestado no se agota en la individualidad, puesto que «Cristo es la cabeza del Cuerpo» y resucita como «primogénito», sino que ha de extenderse al cuerpo de Cristo, al Pueblo mesiánico, «en Cristo Jesús, Dios nos ha “con-resucitado”». Vista desde Cristo, si es el amor lo que fundamenta la resurrección, Aquel que ha muerto por amor a todos, ha fundado la resurrección de los que aceptan su amor. Cristo resucitado no está completo hasta que los suyos no resucitan, el Mesías no cumple su misión de vida, hasta que el pueblo mesiánico no participe de su existencia plena. Resucitamos, al fin, porque Cristo ha resucitado, a imagen de Cristo resucitado y como miembros de su Cuerpo, de su pueblo mesiánico. La resurrección, así, no es salvamento de un naufrago, sino la *consumación de la unidad originaria de todas las personas humanas*, la plenitud de la historia.

90. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo...* op. Cit., 251-258.

91. O. CULLMANN, *La historia de la salvación*, Barcelona 1967, 127.

3. EL DINAMISMO HISTÓRICO DE LA FE

El Cristianismo es una religión con pretendida validez absoluta que no se dirige a determinados grupos humanos o a determinados períodos históricos, sino a todos los hombres hasta el fin del tiempo, entonces ¿cómo puede hablarse de la *historicidad* del Cristianismo? Más aún, ¿cómo es posible que acontezca la *Revelación del Dios de los tiempos* en un momento concreto de la historia? En definitiva, ¿es conciliable la pretensión de validez universal con su carácter «histórico»?⁹²

A primera vista cabrían, al menos, dos objeciones. La primera, parte del análisis de la diferencia radical entre lo histórico y lo divino: lo que es histórico no es Dios y lo que es Dios no puede ser histórico. Lo histórico es siempre lo concreto, lo particular, lo singular, que se encuentra en un contexto mayor. La segunda de estas objeciones se centra en la donación *personal* de Dios desde la creación: si toda la historia de la creación está llevada ya por la comunicación del mismo Dios en ella; entonces parece que, desde Dios, ya no puede acontecer nada más, es decir, toda la historia de la revelación y de la salvación no sería sino una mitologización, una desviación a un nivel humano de algo que, en su plenitud, ya estaba dado desde los orígenes⁹³.

Ante estas objeciones, es preciso hallar una definición *dogmática* de «historia de la salvación» rastreando los datos fundamentales sobre la relación general que existe entre Dios y el mundo y las estructuras del mundo. Así, en la teología de la creación, se parte de la radical distinción del Dios infinito, Creador, de Libertad absoluta y del ser humano creado— temporal, persona libre, con un fin determinado; en la escatología, se habla del fin temporal del mundo; mientras que, en la teología fundamental, se considera al ser humano potencialmente oyente de la palabra reveladora de Dios y se alude al fin sobrenatural de la persona humana. De esta manera, la concepción dogmática de la historia de salvación se presenta como «verdadera historia cuyo objeto y fin es la gloria sobrenatural de la criatura, por la participación del Dios trino en la *visio beatifica*»⁹⁴.

92. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 57-84.

93. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe...* op. cit., especialmente el «Grado quinto».

94. A. DARLAP, «Teología fundamental de la historia de la salvación»... loc. cit., 117.

3.1 CONCEPTO DOGMÁTICO DE LA «HISTORIA DE LA SALVACIÓN»

No cabe duda, pues, de que en este intento de definición, habrán de converger algunos elementos que vienen siendo centrales en este esbozo teológico: así, la Revelación, en un primer momento, habrá de ser tomada como el eje constitutivo de la pretendida definición de historia de salvación; en un segundo momento, es necesario establecer una aproximación a la relación Dios-hombre, en la que se pondrá al descubierto el vínculo entre la historia general y la historia de salvación; y, al fin, en tercer lugar, es necesario considerar la naturaleza de esa unidad entre historia de la salvación e historia general. De este modo, serán presentados los distintos elementos que constituyen una visión cristiana de la historia de la salvación.

3.1.1 *La Revelación, eje constitutivo de la historia de la salvación*

La revelación de Dios es, ante todo una *acción* de Dios en la historia del hombre (liberación de Egipto o Encarnación, son acontecimientos «históricos» de la Revelación de Dios). Aunque el hombre percibe ante todo la acción de Dios, la revelación de estos eventos sólo se hará presente «por» y con la Palabra, verdadero elemento interno de la Revelación de hechos. Revelación de hechos y Revelación por la palabra se asocian íntimamente, ya que la palabra es el nexo que vincula inexorablemente revelación sobrenatural e historia, Dios y hombre⁹⁵, porque presenta al ser humano en aquello que está llamado a ser desde su creación, interlocutor de Dios, oyente de la palabra (Palabra).

a) Condiciones de posibilidad de la Revelación

Es necesario bucear en las condiciones de posibilidad de la Revelación de Dios al hombre, tal y como lo planteó ya el Concilio Vaticano I, en su constitución sobre la Divina Revelación⁹⁶: Dios, en primer lugar, puede comunicar una verdad inaccesible o desconocida a los hombres y acreditarla al tiempo mediante un milagro (de nuevo, Palabra y hecho de la mano); pero además, consiguientemente, desde

95. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo...* op. cit., 27-36; 99ss.; Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe...* op. cit., 172-213; Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 37ss.; Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática I...* op.cit., 19-33.

96. Cf. D.H., 3004-3007; 3026-3029.

el punto de vista humano, esta comunicación divina está cargada de sentido, dado que, a estas verdades reveladas, o bien el hombre no podría acceder por sí mismo, o bien, podría hallarlas, en su concreta situación, con mucha dificultad. De *este modo*, una revelación divina es posible y posee sentido.

Cabría, sin embargo, preguntarse ¿por qué esta revelación divina, al entrar en la esfera de la historia humana, sigue siendo acción y palabra de Dios en la historia? Sin duda alguna, no basta aludir a Dios como la causa primera y trascendental de todo lo creado: es cierto que todo ente condicionado y todo devenir contingente requieren de esa causa trascendental, y, aunque sería posible aquí hablar de revelación natural, no se podría, sin embargo, aludir a estos acontecimientos como «historia de salvación» en sentido estricto. De nuevo salta la pregunta fundamental sobre cómo es posible que la Palabra de Dios entre en el horizonte humano sin devenir en elemento de su conocer finito, es decir, cómo la Palabra de Dios, puede seguir siendo tal, sin quedar asimilada ni configurada según la estructura espiritual humana. Esto plantea un dilema esencial: o todo es historia de Dios y Palabra de Dios o se niega toda posibilidad de que, en sentido propio, existan historia o Palabra de Dios.

Ante esta disyuntiva esencial, sólo cabe una salida: la Palabra de Dios únicamente puede ser oída por el hombre *con Dios*, es decir, en la constitución de la estructura subjetiva del ser humano, por la que éste es capaz de convertirse en sujeto trascendental (oyente de la palabra de Dios), ha de entrar el mismo Dios. Por consiguiente, sólo podrá hablarse de *historia de salvación* (y, por consiguiente, de revelación) si el órgano receptor del hecho y la propia Palabra de Dios, están constituidos *a la vez* por el mismo Dios. Ello implica, necesariamente, que la historia de la salvación es, a la vez, historia de la Gracia, que determina, en el acto de fe, la estructura subjetiva humana de tal modo que la palabra de Dios pueda ser percibida auténticamente como tal⁹⁷. La revelación histórica de Dios, en la que es comunicada al hombre la realidad más propia de Dios, coloca al ser humano, en tanto trascendencia, en la tesitura de posibilidad para recibir y oír esa comunicación divina y para aceptarla por la fe, la esperanza y el amor. Esto se lleva a cabo de una manera tal que la Revelación de Dios no pueda quedar rebajada al *nivel* de la criatura finita. De esta forma, la Revelación acontece realmente como la *apertura* de Dios mismo en el hombre, es decir, Dios sustenta

97. Cf. J.M. GARRIDO LUCEÑO, «La filosofía en el quehacer teológico, según Karl Rahner»: Cuadernos Isidorianum, 1/1 (Sevilla 2004), 26-44.

per Ipse (divinizando al hombre) el triple acto de oír, de aceptar la apertura y la comunicación⁹⁸.

b) Deseo de Dios

El ser humano, ante la Revelación de Dios, en la historia de salvación, no parte de cero, sino que posee, en su interior un «deseo de ver a Dios»⁹⁹, el alma es en cierto sentido ser-para-Dios: el soplo de la primera creación (Gn 1,26) hace del ser humano un interlocutor de Dios, de ahí que viva en permanente búsqueda. Persigue que le sea desvelado el misterio que lo sostiene en la tiniebla: en una búsqueda básica, en la que consiste ser humano, resumen de toda otra búsqueda. Esta subjetividad trascendental (*graciosa*) no la posee el hombre para sí mismo *junto a* la historia, sino *en* la historia, que es la historia de la trascendencia del hombre¹⁰⁰. Esto es, «el hombre es el ente de naturaleza espiritual receptiva, abierto en cada caso a la historia, que libremente y en cuanto es libre, se halla ante el Dios libre de una posible revelación, la cual, en caso de producirse, tiene lugar en su historia (y como suprema actualización de ésta) en forma de palabra»¹⁰¹.

La pregunta sobre la posibilidad de la manifestación del Ser divino en la historia, lejos de ser negada (como hicieran los Ilustrados, para quienes un hecho histórico no funda una verdad para la existencia¹⁰²), adquiere carta de identidad y constituye el eje central de la historia de salvación, asumiendo la historicidad humana (*trascendente*). El hombre es capaz de la verdad (y de la bondad, de la belleza, de la unidad), es capaz de acoger la Revelación de Dios. Por ello, la historia de salvación encuentra su razón de ser en la vinculación hombre-Dios, es decir: sólo en el encuentro interpersonal y en el respeto de la estructura de la historicidad humana, podrá *dar-se* Dios en la historia. La libertad finita, por ello, es completada interiormente por el asentimiento a aquel Ser total que se desvela como la causa libre de todas las cosas y como el principio *fundante* de la libertad finita en la infinita.

La libertad finita tiene a la *libertad infinita* en su centro y en su orientación, que no le vienen de fuera, sino que están escritos en su interior.

98. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe...* op. cit., 207-210.

99. Cf. M. BLONDEL, *La Acción*, Madrid 1996.

100. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe...* op. cit., 210.

101. K. RAHNER, *Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967, 214.

102. J.M. GARRIDO LUCEÑO, «La filosofía en el quehacer teológico según Karl Rahner»... loc. cit., 42.

Reconocer la propia existencia como don significa, en primer lugar, ofrecer una palabra de respuesta al tú interpelado, en la medida en que se va dando cuerpo a la palabra de acción de gracias en la existencia del que agradece. Reconocerse como don significa, también, hacerse responsable: la libertad finita ya no puede tomar cualquier dirección arbitraria, sino sólo la de la autorrealización, que no es otra que la de la libertad absoluta. Y todo, en la convicción de que esto no puede suceder más que en el seno de la libertad infinita, con la que la libertad humana se encuentra en una relación esencial¹⁰³.

Pico della Mirandolla en su *oratio Sobre la dignidad del hombre*, presenta como el mayor milagro de la naturaleza aquella libertad, donada por Dios al hombre, mediante la que éste, desde una indiferencia inicial, puede determinar por sí mismo su naturaleza: llegar a ser mortal o inmortal, ángel o animal. El hombre ha sido colocado en una situación que le brinda la posibilidad de ser lo que él quiera ser y, de este modo, ha sido trasladado a una relación inmediata con Dios. De un lado, subsiste en el hombre la tensión de ser y tener que ser *microcosmos*, y al mismo tiempo, trascendencia respecto al mundo; y, por otro, Pico no se cansa de subrayar que la realización plena de su libertad (que realmente le proporciona lo que podría, debería y desearía ser) únicamente puede ser mediada mediante el Espíritu de Dios: «tu espíritu es constantemente impulsado por el Espíritu de Dios, si le dejas obrar serás transportado hasta Dios. Ésta es la verdadera felicidad: ser un solo espíritu con Dios, a fin de poseer a Dios en Dios y no en nosotros, conocer como somos conocidos». Para Pico della Mirandolla no constituye dificultad alguna incluir en la autodeterminación humana la relación a la libertad Absoluta¹⁰⁴.

Siguiendo la tesis tomista, la plena autorrealización de la libertad finita, más allá de sus propios impulsos naturales, no es más que un aspecto distinto de la paradoja: el hombre aspira a completarse en un Absoluto que él, aun siendo *causa sui*, no puede llegar a alcanzar ni por sí mismo ni con la ayuda de un ser o bien finitos cualesquiera. Esto, precisamente constituye la dignidad del ser humano¹⁰⁵.

103. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 196.

104. Ibid., 208-209.

105. Ibid., 197.

3.1.2 Teo-dramática. Historia de la salvación como encuentro de libertades

La concepción del hombre como ser histórico, en proceso trae consigo una imagen de la salvación según la cual ésta emerge como punto de llegada de la existencia a aquello que, esencialmente, el ser humano está llamado a ser. El hombre, ser espiritual, se define en el *último* momento de la vida, es decir, su vida cobra sentido sólo en la medida en que es vivida: la salvación de la vida es la salvación de la propia historia. La contradicción, que atraviesa su historia hasta el punto de constituirse en un elemento de la definición de la condición humana, aguarda la unificación que procede de fuera. De este modo, la historia de salvación y la historia profana¹⁰⁶ convergen en aquellos acontecimientos que maduran en el espacio-tiempo, incluidos en una continuidad que abarca a todos. En verdad, la historia es siempre acontecimiento y continuidad, ambos en profunda dialéctica. Por ello, el punto de encuentro entre historia e historia sagrada no puede ser otro sino el ser humano, persona libre y espiritual, vinculada socialmente. Historia e historia de salvación suponen, efectivamente, una comunidad *histórica* de sujetos libres, activos y espirituales, que vive en intercomunicación.

a) Dramática. El escenario del drama

Desde el punto de vista teológico, la historia es la relación entre el obrar salvífico de Dios y la respuesta humana de aceptación o rechazo. Dios trascendente interviene en la historia y su acción no es inconexa, puntual, sino que es *historia*, puesto que no posee sólo intensidad, sino que tiene una duración; es el ofrecimiento de plenitud continuado que Dios ofrece a la libertad del hombre, en el que persigue la comunión con Él. Si hay una imagen que recoge esta *elevación salvífica* de la historia, ésta es la de «drama», que ha desarrollado H. U. von Balthasar¹⁰⁷.

En este auténtico *Teodrama*, en el que lo infinito entra en el acontecer de la libertad finita, el marco escénico no es un escenario neutral sobre el que puede representarse cualquier acción trágica o cómica. La escena ha sido bosquejada para el *único drama* que ha de ser representada sobre ella y que, en consecuencia, está determinada por la acción que se va a desplegar. Este *drama* sólo puede represen-

106. Cf. A. DARLAP, «Teología fundamental de la historia de la salvación»... loc. cit., 79-116.

107. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática I...*, op. cit., 20-33.

tarse sobre este escenario y no sobre otro. Hay en el cosmos un arriba y un abajo, que son sólo reflejo del arriba y el abajo auténticos del Creador y la criatura, de Dios y el hombre. En este sentido bíblico, el cielo significa *el lugar en el mundo* desde el que Dios actúa a favor del hombre, para él y con él, para, desde allí, venir al *encuentro* del ser humano. Sin tal distancia, con la que son salvadas las libertades que entran en juego en el drama, no cabría comunicación alguna, ningún drama entre Dios y el hombre. Pero, del mismo modo que en la relación entre vida y escenario se borran las fronteras, así también en la acción de Dios con la humanidad queda suprimida la frontera entre el actor y la sala de espectadores; el hombre no es sólo un espectador, sino *coactor* en el drama de Dios: realmente actúa sobre el escenario¹⁰⁸.

El hombre está situado sobre la tierra para dar frutos, para elaborar técnicas diversas y realizar su trabajo cotidiano, pero allí mismo está sustancialmente necesitado de la bendición *de arriba*, que se mantiene por encima de él como algo inalcanzable e *in-objetivable*. Ahí, precisamente, radica el corazón de la paradoja que lo define: sólo puede alcanzar la plenitud merced a una *gracia* sobre la que no puede tener pretensión alguna. Dios, que a pesar de su superioridad sobre la criatura (también sobre el cielo), quiere hacerse tan concreto para el hombre, establece una relación con él, de suerte que la historia entre Dios y el hombre será de modo cada vez más concreto la historia entre el cielo y la tierra. De hecho, tal distancia, a lo largo de la historia entre Dios y los hombres, se irá viendo relativizada. La súplica para que Dios desgarré los cielos y descienda, formulada en capítulo sesenta y tres del libro de Isaías, no carece de fundamento. Lo cosmológico, inserto en la distancia entre el cielo y la tierra, se irá adentrando en completamente en lo religioso y revelador, de modo que el estremecimiento respetuoso delante de la majestad divina se irá profundizando. Esta relación, cercana a su punto álgido, no libera al hombre, sin embargo, de las limitaciones de su condición terrenal¹⁰⁹.

Dios actúa en el hombre, para el hombre, y después también con el hombre; la implicación del hombre en la acción divina pertenece a la acción de Dios, no es presupuesto de la misma. Lo bueno que acaece en la acción de Dios cuando pisa el teatro del mundo

108. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 159-160.

109. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 160-166.

se transforma en un bien combatido por la ambigüedad del mundo que permanece escondido. Acontece sobre el escenario del mundo, se decide en el drama de una historia del mundo que discurre ininterrumpidamente. La dramática de la existencia sobre el escenario del mundo ha sido injertada en Dios en una representación totalmente diversa, la suya, que Él, sin embargo, venía queriendo y sigue queriendo ejecutar sobre nuestro escenario. Es representación en la representación, humana representación representada en Su representación¹¹⁰. La existencia del hombre, de este modo, puede reconocerse a sí misma –en una experiencia límite– como *papel* en una representación que la envuelve. Historia profana e historia santa no son, de este modo, dos realidades separadas, antes bien, está íntimamente imbricadas. Para notar su distinción, se tendría que aludir mejor a la distinción de dos planos: la historia santa integra (en su drama) toda la historia profana y le confiere significado. De ahí que la historia humana (atravesada por la divinidad) se revista de un valor *teofánico*, aun en el corazón de su paradoja, hasta el punto que la interacción más íntima de los dos polos (creatura y gracia) no anula la tensión originaria¹¹¹.

b) La respuesta a la paradoja. La trama de la obra

Lo que está esquemáticamente prefigurado en el acontecimiento de Elías (arrebataado al cielo) y de la vocación de Isaías (envuelto en la gloria de Dios, envío del cielo a la tierra) obtiene carne y hueso y alcanza un grado definitivo en la nueva alianza. En la encarnación de la Palabra, en su abajamiento y ensalzamiento, quedan trazadas las dimensiones del escenario y es llevada a cumplimiento su medida real.

Merced a la Encarnación de la Palabra, los dos polos contrapuestos de un modo relativamente estático en el Antiguo Testamento, se introducen en un movimiento que un lado ni suprime ni mezcla sin más las dos esferas, y de otro tiende, sin embargo, a una interpenetración de ambas. Lo cosmológico cede ante lo *teo-dramático*, la plenitud de la bendición espiritual en los cielos ha descendido sobre la tierra¹¹². Jesucristo, en cuanto el irrepetible, es el Señor de todas las normas de la creación: en su irrepetibilidad radica lo esencial y

110. Ibid, 179.

111. Ibid., 169.

112. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 169.

normativo¹¹³. La *teo*-dramática sólo es posible cuando Dios entra en escena en el juego de la existencia, como un personaje en la acción distinto de los otros personajes: allí donde Dios como alguien libre puede hacer su aparición frente a seres libres de este mundo, eso sí, tal contraposición se lleva a cabo entre la libertad infinita del Absoluto y las libertades auténticas, pero finitas, liberadas por Dios¹¹⁴.

c) Encuentro de libertades. Los papeles del drama

Es posible, por ello, hablar una verdadera oposición de libertades. Ambas formas de libertad se encuentran siempre juntas en la escena, según fue ya presentado en la *filosofía precristiana*. En la Antigüedad, por ejemplo, el ciudadano libre política y naturalmente está en relación directa con el *nomos* divino; y su participación en la *eudemonía*, además de elección del humano esfuerzo de lo mejor y más noble, se concibe como don divino, que se comunica por sí mismo como bienaventuranza. El *Antiguo Testamento* no consiguió resolver este problema fundamental: la libertad finita necesita, para alcanzar su plenitud, rebasar el umbral hasta la libertad infinita que mantiene en sí, su ser libre. Tal rebasamiento la haría perder su forma finita y con ello, se perdería a sí misma. Si esta *plenificación* debe realizarse, no sólo lo infinito debería asumir en sí lo finito, sino que además lo finito debería ser capaz de asumir también lo infinito¹¹⁵. Pero este problema sólo encuentra su solución a través de la *paradoja cristológica*, en la que sin mezcla de libertades (Calcedonia), la libertad infinita habita en la finita y, de este modo, la finita se deja colmar de la plenitud en la infinita, sin que la infinita tenga que perderse en lo finito, ni la finita en lo infinito¹¹⁶.

Aquí está *Dios mismo*, no como simple espectador, sino como quien debe responder del drama, y no obstante, no es responsable si el hombre interpreta mal su papel, a pesar de lo cual no reniega de su primera responsabilidad. Allí está *el hombre*, en singular o en plural, el esclavo en su libertad, el condenado y agraciado con la libertad, el que debe devenir desde sus raíces lo que puede ser, lo que no es posible al margen de la libertad divina, sino sólo en ella y con ella. Y, en el centro, *el Mediador*, imprescindible, incontrolable, de acuerdo con las dos partes enfrentadas sin ser por ello un traidor, en la *compleji-*

113. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 28.

114. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 175.

115. Ibid., 181-183.

116. Ibid., 185.

dad de su ser el drama vivo en resumen, desgarrado por su tragedia pero, a la vez, unificador: él es la trama de la obra, que, sin embargo, no se deduce mecánicamente de él mismo, sino que continuamente se va descubriendo, aportando nuevos aspectos que escapan a todo cálculo, *in crescendo* hasta la escena final.

La teología de san Máximo el Confesor alcanza estos límites cuando, al referirse a las dos voluntades de Cristo, encuentra todo el *teo-drama* en su centro. Tal encuentro tiene lugar en Él y su muta im-penetración es el punto álgido de la mutua referencia de infinito y finito y, por ello, de historia del mundo y de historia de la salvación. Si debe haber, de esta manera, una historia de salvación, ésta tendrá que estar constituida por la interpretación de la historia profana que lleva a cumplimiento la misma *Palabra de Dios*¹¹⁷. La *historia profana* sólo se podrá reconocer historia de salvación en la Voz pronunciada por Dios, que apunta a una comunicación divina *absoluta* (realizada en el *Verbum Caro*), que carga de sentido la historia («Él es el Señor de la historia») y que dirige ésta hacia un horizonte escatológico («Él es el Dios de la Alianza»)¹¹⁸.

3.1.3. *La historia de la salvación como historia de la Gracia*

Sólo es posible hablar de historia de la salvación en estricto sentido teológico, «cuando Dios actúa con libertad, personalmente, frente a la criatura, cuando se da la diferencia entre lo sobrenatural y lo natural. Esta manifestación de libertad divina llega hasta la criatura bajo la forma de hechos»¹¹⁹. Es decir, sólo es posible la historia de salvación como *encuentro interpersonal* entre Dios y la criatura, entre ambas libertades: Dios que se entrega libremente y se comunica por pura gracia y el ser humano, interlocutor libre que acoge, vive y comunica esa gracia divina¹²⁰. Pero todo lo que surge de una libertad *como tal* sigue siendo para otra libertad *mysterium*. Esto adquiere un valor arquetípico cuando es la libertad infinita la que se entrega a sí misma: ella puede, efectivamente, garantizar una mirada hasta sus propios abismos, pero, en la medida en que aquí se manifiesta como *libertad*, queda también patente su carácter de

117. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 186-187.

118. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos Teológicos*, II, Madrid 2001 (2ª ed.), 405-458.

119. A. DARLAP, «Teología fundamental de la historia de la salvación»... loc. cit., 117.

120. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 79.

misterio. Cuando Dios se deja interpretar por su Hijo en palabras y obras humanas, según la teología joanea, sucede entonces que *la inaccesibilidad negativa* (del Dios de la teología natural, inaprensible por conceptos humanos en virtud de la *major dissimilitudo* con todo ser mundano) *se convierte en positiva*. De hecho, es incomprensible que el Eterno, en su libertad, se dirija hacia el ser humano, se ocupe de él llegando hasta la encarnación y le abra el área de su libertad a fin de que él pueda llegar así a la realización plena de su propia libertad¹²¹.

El que se adentra en el misterio de Dios reconoce que el mundo entero ha sido creado gratuitamente, por un amor completamente libre y, esto (sólo esto) le otorga el único sentido plausible. Reconocer esta relación es, según se indicó, lo que constituye la trama de la acción en la *teodramática*. De ahí, que el origen de esta comunicación graciosa tenga que ser situado en la creación, verdadera alianza (comunidad de diálogo entre Dios y la criatura *espiritual*), que implica que *lo otro* está puesto ahí por Dios, no emanando de Él, sino puesto libremente por Dios, a quien está destinado como su fin¹²². La creación del mundo, como algo distinto de Dios, no supone ya, en sentido estricto, la comunicación de Dios, aunque presupone la historia de la salvación, es fundamento de la historia universal. Los espacios de la libertad divina surgen tanto por la mutua donación de las Hipóstasis, como por el dejarse regalar el ser de cada una de las otras dos divinas Personas por la primera. Dios no necesita retirada alguna, ni autolimitación, al hacer surgir el mundo en su seno. Es una idea puramente antropomórfica creer que Dios ha tenido que crear en Él la nada para formar de ella el mundo. Por ello, la fórmula de *creatio ex nihilo* expresa (en sentido positivo) el acto divino de la voluntad como punto de partida, sustancia de las cosas creadas¹²³.

La libertad finita se asienta libremente en el espacio de la libertad infinita, en el que se encuentra, desde el principio, en un espacio de sentido determinado por la idea infinita del Hijo, idea que, como prototipo de la creación, gobierna en unidad a la misma y la acompaña en la medida en que la creación se halla en movimiento dramático¹²⁴. La historia *cristiana* de la salvación es, pues, historia

121. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 257.223.

122. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 69-78.

123. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 257. 249-251.

124. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 79-80.

de la Gracia, como diálogo entre Dios y la persona humana, que, lejos de absorber al ser humano en Dios, es encuentro y restauración de la propia libertad: el hombre es sujeto distinto de Dios, autónomo, capaz de tomar posición. Tal acompañamiento se caracteriza por los siguientes rasgos: en primer lugar, éste es unitario e inmutable por *omnicomprensivo*, en segundo lugar, la determinación del plan divino de la salvación, y, por último, la glorificación de los elegidos.

a) Unidad e inmutabilidad del plan de la salvación

No hay más que un único plan, pre-mundano, mundano y escatológico, conforme a la eterna presencia de Dios en todo tiempo posible o real. No sólo los individuos y sus particulares destinos están situados bajo esta idea, sino también todas las mediaciones sociales¹²⁵. Este plan, en cuanto plan del Dios libre para sus creaturas libres, no es en modo alguno un destino predeterminado, sino que proporciona espacios en todos los órdenes de cara a una actuación libre. Por ello, esta gratuidad de Dios queda plasmada en la Encarnación de la misma gracia en la historia mundana y en su tejido social (Cf. G.S., 38.57). La *gratuidad* no es la limosna divina que rompería la profundidad de la dignidad humana, sino la *energeia* del Espíritu Santo que despierta a la persona y la pone en movimiento: Dios tiene la iniciativa en la donación de la gracia y esta gratuidad implica que el fin de Dios es la vida del hombre en plenitud, esto es, en libertad y autonomía¹²⁶. La salvación de Dios ofrece la salvación del género humano, por lo que, viviendo este género humano y desarrollándose en el tiempo, el desarrollo de esta salvación tomará naturalmente la forma de una historia: ésta será la historia de la penetración de la humanidad por Cristo¹²⁷.

Sólo la iniciativa de Dios puede poner en movimiento al pecador para que inicie su éxodo de Adán a Cristo: esa iniciativa divina es don iluminador, que afecta a toda su persona y que condensa en sí todos los marcos espaciales y temporales, desde la creación a la consumación del drama. De ahí que la divina gratuidad quede patente en la presencia incógnita de la gracia de quienes buscan a Dios de buena fe o, sin conocerlo, se esfuerzan en obrar rectamente (L.G., 16).

125. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 92-93.

126. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 254.

127. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 100.

b) Determinación del plan de salvación

En segundo lugar, este plan está determinado, a pesar de su incommensurabilidad. La idea de Dios sobre el mundo es a la vez infinita y determinada. Infinita, porque es Dios mismo el que se revela en el Hijo, y porque el prototipo presentado para su imitación supera todo lo finito en su riqueza inagotable. Pero en todo este proceso de libertad reina un orden bien determinado. La lógica de la gracia que arranca del Hijo como prototipo, se realiza eficazmente a través de la economía: la *divinización* del hombre obrada por la gracia (2Pe 1,4) es la participación del ser humano en la naturaleza divina. En los *escritos joaneos* y paulinos, esta participación en lo divino, se encuentra atravesada de una fuerte impronta cristológica. (1Cor 1,9; 10,16. 1Jn 1,3.6): se entra en comunión (*koinonía*) con la vida que el Padre ha dado al Hijo y el Hijo a los creyentes (Jn 5,21.26)¹²⁸.

Esta divinización consiste, por ello, en la participación de la persona en el ser divino del Hijo, en cuya humanidad gloriosa, *habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente*. (Col 2,9). No es absorción del hombre en lo divino, sino *asimilación*, por comunión vital en el seno de la *Relación InterPersonal*: En y por el Hijo comulgamos en el ser del Padre y del Espíritu, que se relacionan con nosotros asumiéndonos como hijos en el Hijo. De ahí que la *theosis* desemboque en la filiación¹²⁹. La divinización se entiende, así, como la salvación que lleva a cumplimiento la creación.

c) Glorificación de los elegidos

En tercer lugar, este plan, como providencia, acompaña de un modo dinámico: el de conformar a los elegidos a la imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos y, en consecuencia, llamarles, justificarles y glorificarles. La gracia es, por ello, *delectatio victrix*, fascinación del Dios que llama al hombre a sí para que entre en comunión con el misterio infinito del ser de Dios, que lo diviniza, al ingresarle en la vida trinitaria. De modo que, la libertad plena, aproximación a la genuina realización personal, se da de modo eminente en la comunión con Dios¹³⁰.

128. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 258.

129. M. FLICK, et Z. ALSZEGHY, *Antropología Teológica*, Salamanca 1985 (5ª ed.), 549-590.

130. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios...* op. cit., 257.

«La realización del hombre como persona consiste en la *autodonación de Dios* como gracia»¹³¹. El hombre sólo será feliz cuando vea cumplido su ser personal en la relación con el Tú supremo¹³².

3.2 LA PRETENSIÓN PERMANECE. LA IGLESIA EN LA HISTORIA

El evento originario, que es la Encarnación, por la que el Hijo de Dios, «que ha entrado en la forma breve del cuerpo humano, manifiesta en él, sin embargo, la inmensa e invisible grandeza del Padre»¹³³, se hace contemporáneo a través de la mediación de otro evento, de un evento intrínseco: la Iglesia. Ella, sigue haciendo que permanezca viva la pretensión cristiana, según la cual Dios ha asumido la condición humana, haciendo a los hombres partícipes de su divinidad. Por ello, la Iglesia se presenta en la historia, ante todo, como relación con Cristo vivo. En el comienzo de la Iglesia, un grupo de discípulos de Jesús de Nazaret, que permanecen unidos aun después de la crucifixión, enseñan de modo incuestionable que el Maestro «estaba presente», Cristo resucitado se hace presente en medio de ellos: han transmitido el testimonio de un Hombre vivo y presente¹³⁴. El evento eclesial, que se hace presente en dos eventos fundamentales, a saber, la celebración de la Eucaristía y la predicación de la Palabra de Dios, sigue haciendo contemporáneo en el hoy de la historia el evento decisivo de Jesucristo, llamada al corazón de la libertad humana.

3.2.1 *Evento eucarístico: Christus in saecula*

En la Eucaristía y en los sacramentos, Cristo es el Resucitado, el que vive en la eternidad del Padre, cuyo tiempo terrenal queda explicado e implicado en su eterna duración, al acompañar a los suyos en el tiempo como el *Christus in saecula*. En el tiempo de la Iglesia, este acompañamiento se lleva a cabo de un modo sacramental. Mientras antes de la cruz, Cristo se entregaba a la visión sensorial de todo hombre, pero, precisamente por eso, seguía velado a la visión espiritual; después de sellarse el sepulcro, sólo es visible para los que

131. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...* op cit., 175-184.

132. Cf. M. GELABERT, *Salvación como humanización*, Madrid 1985, 154-158.

133. ORÍGENES, *Perí Arjón* I, 2, 8; Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La parola si condensa»: *Communio* (Roma 1977), 31-35.

134. G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid 1990, 11.

creen en Él. La fe es desde ahora el ámbito en el que, escondiéndose, es posible la aparición¹³⁵.

Todo el *Triduum paschale* está como incluido, anticipado, y “concentrado” para siempre en el don eucarístico. En este don, Jesucristo entregaba a la Iglesia la actualización perenne del misterio pascual. Con él instituyó una misteriosa “contemporaneidad” entre aquel *Triduum* y el transcurrir de todos los siglos¹³⁶.

«El único y definitivo sacrificio redentor de Jesucristo se actualiza siempre en el tiempo»¹³⁷. El Pueblo de Dios reconoce en la Eucaristía el sacramento que hace contemporáneo el *evento* del misterio pascual en la existencia de todo hombre en todo tiempo a lo largo de la historia¹³⁸.

a) El evento sacramental

El evento, conservando la objetiva densidad de la realidad, implica siempre el ejercicio de la libertad de aquel a quien se ofrece. Por tanto, hablar de evento implica reconocer que el ser se comunica a través de la mediación sacramental. Tal evento, en cuanto «mediación», remite a otro *Evento Originario*, con el que mantiene una relación basada en el carácter objetivo de la verdad originaria, que se mantiene *diferente* en el nuevo evento. El sacramento constituye, de esta manera, el evento-mediación que, en la diferencia, permite a la libertad del bautizado decidir a favor la Redención, evento-originario, que se le ofrece en el *hoy* de la historia. La mediación sacramental no diluye el evento originario: la verdad originaria se preserva en el sacramento, porque el rito depende teológicamente de la institución (raíz cristológica) y la celebración sacramental posee aquella forma objetiva que le permite ser símbolo de la trascendencia de Dios que se entrega al hombre. En la naturaleza del evento sacramental se manifiesta el fundamento que justifica la contemporaneidad del evento de Jesucristo en cada hombre a lo largo de la historia¹³⁹.

El evento eucarístico, donde se concentra toda la historia de la salvación cristiana, concede al hombre poner en acto su condición

135. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 103-104.

136. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 5.

137. *Ibid.*, 12.

138. A. SCOLA, «¿Qué es el fundamento?», *Communio*, 22 (Madrid 2002), 98-112.

139. H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos de Teología I...* op. cit. 103-137.

de persona libre, puesto que Jesucristo tiene que ver con la instancia fundamental de la libertad humana, como el evento totalmente gratuito, que responde con su vida plenamente a la voluntad del Padre y ofrece al ser humano la posibilidad de corresponder, a su vez, al Padre. La eucaristía existe, precisamente, para hacer presente el evento de la redención de la humanidad, un acontecimiento, que, habiéndose realizado en el sacrificio de Jesucristo, es capaz de manifestar la identidad de Dios Salvador y del hombre libre. Así, la libertad situada del ser humano se desvela en la entrega garantizada por el sacramento. La eucaristía manifiesta la verdad absoluta del misterio pascual a través del encuentro entre la libertad de Dios y la del hombre; de hecho, en esta mediación sacramental le es ofrecida al ser humano la posibilidad de realizar plenamente su libertad, correspondiendo a la libertad de la Trinidad que se entrega¹⁴⁰.

b) El «instante» de la Redención

En un instante ritual, se condensa la entera historia de la Redención humana: el tiempo litúrgico transmite un «Quid», hace pasar *algo* en el instante, que lo hace más grande infinitamente que el tiempo que se mide cronológicamente. Un «Quid» pasa en el instante y lo arranca de la monotonía, «un momento en el tiempo, pero el tiempo se hizo mediante ese momento, pues si el significado no hay tiempo, y ese momento del tiempo dio el significado»¹⁴¹. Un instante donde el *chronos* se vuelve *kairos*, donde la historia no es ya duración, sino conveniencia, correspondencia profunda del misterio con el movimiento de la libertad humana. El tiempo de la liturgia eucarística, *kairos*, posee un carácter sacramental.

Jesucristo, que vivió históricamente hace dos mil años ligándose a una historia concreta, a un segmento espacio-temporal, se deja reconocer en el «hoy» de la historia como Verdad viva y personal, como Palabra que sale al encuentro del ser humano. El *foso maldito*, que se establece entre el *ayer* de Cristo y el *hoy* histórico, imposible superar, en el pensamiento de Lessing, es rebasado y alcanza el corazón de la libertad humana:

la única relación ética que se puede tener con la grandeza (y también con Cristo) es la contemporaneidad. Referirse a un difunto es una relación estética: su vida ha perdido estímulo, no juzga mi vida,

140. A. SCOLA, «Libertad humana y verdad a partir de la encíclica Fides et Ratio»: *Communio* n. 20 (Madrid 1999), 262-281.

141. T. S. ELIOT, *Poesías reunidas 1909/1962...* op. cit., 181-182.

me permite admirarlo... y también me deja vivir en una categoría muy diferente¹⁴².

El evento de Jesucristo se hace nuevamente presente a través el evento mediador, evitando, de este modo, que se pierda en el vasto mar de la historia, y proponiéndolo como verdadera provocación a la libertad humana, al hombre de hoy, con sus condicionantes.

La Iglesia ha recibido la Eucaristía de Cristo, su Señor, no sólo como un don entre otros muchos, aunque sea muy valioso, sino como el don por excelencia, porque es don de sí mismo, de su persona en su santa humanidad y, además, de su obra de salvación. Ésta no queda relegada al pasado, pues “todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos.”¹⁴³

La Iglesia, por tanto, en cuanto mediación intrínseca, tiene que velar para que toda forma eclesial mantenga su naturaleza del «evento», esto es, para que sea un «lugar» en el que la libertad de cada bautizado reciba la llamada a ponerse en juego, de modo inmediato, en cada gesto.

3.2.2 *La Palabra predicada en la historia*

«La Iglesia no tomó conciencia de sí misma más que cuando despertó a la tarea misionera que le había señalado su Fundador y fue sobre todo a través de esta tarea como ella se reveló a sus propios ojos»¹⁴⁴. La comunidad primitiva sintió hasta tal punto como esencial en su existencia la urgencia de comunicar, que vivió enseguida dispuesta a dar a conocer, a todo aquel con el que entrara en contacto, la noticia excepcional del Dios encarnado, que no deja solos a los que lo confiesan.

a) La Palabra de la Escritura

La Palabra de la Escritura, cuya función es dar el testimonio inspirado por Dios, de aquella Palabra de Vida, del Cristo total. La Escritura, por ser un testimonio privilegiado y del todo singular, está

142. S. KIERKERGAARD, *Diario íntimo*, Buenos Aires 1955, 245.

143. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 11.

144. H. DE LUBAC, *Mística e misterio cristiano*, Milano 1979, 170.

tan unida a Cristo, que no puede ser interpretada en absoluto sin este acontecimiento: la Escritura es el testimonio del Espíritu Santo acerca de las relaciones de Dios con su pueblo elegido en la Alianza, y de la consumación de esta Alianza en el *Verbum Caro*¹⁴⁵. El acontecimiento, pues, al que se refiere la Escritura y del que da testimonio es, realmente, un fragmento auténtico de la historia de la humanidad y como tal puede ser expresado con palabras humanas; pero, como fenómeno completamente singular, esta palabra-testimonio implica necesariamente su contenido. De tal modo, que debe ser entendida como Palabra-Espíritu acerca de la Palabra que es el Hijo. Así, la Escritura es, en sí, un testimonio trinitario: la Palabra del Espíritu (que es la Sagrada Escritura) está orientada hacia la Palabra del Padre, que es el Hijo¹⁴⁶.

La Palabra de la predicación de la Iglesia depende de esta Palabra del Hijo de un modo tal que, en todas sus partes, hace referencia a ella, la presenta, la interpreta, la subraya. La predicación de la Iglesia, tradición viva e histórica, no posee un sentido independiente y dissociable, sino un sentido realizado y relativo a la acción, la palabra y al ser de Cristo, a la consumación de la Revelación de Dios en la historia. Al cumplir toda promesa, la Palabra de Jesucristo integra todo lo que, proveniente de Dios, había aparecido referido a Él como verdad. La Palabra del Padre, el Hijo, puede ser predicada por la Iglesia, porque la palabra histórica de Jesús es palabra de un hombre que se dirige a los hombres, y es entendida por estos como auténtica palabra de hombre. Pero, a juicio de los que la escuchan, es palabra de Aquel que habla como «jamás habló hombre alguno» (Jn 7,46) y que «les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los maestros de la Ley» (Mt 7,29). De ahí que esta Palabra esté colmada trascendencia y, en apertura fiel a la voluntad del Padre, se manifieste como completamente única. La Palabra, en efecto, ha alcanzado de modo absoluto a toda la historia, más allá del existir relativo de cada tiempo.

b) La misión de la Iglesia

El envío misionero pone de manifiesto la relación entre el deber y el acontecimiento que lo ha fundado, es decir, entre el evento original y la fe transmitida. El deber no es rebasado por el acontecimiento

145. H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I...* op. cit., 31ss.

146. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La Verdad es Sinfónica: aspectos del pluralismo cristiano...* op. cit., 53-57.

porque el cristiano participa de la misión ya realizada por el Hijo. Por consiguiente, lo que el cristiano debe realizar en la historia le ha sido ya dado por Cristo como algo realizado. De hecho, la misión providencial de la Iglesia en el tiempo consiste en extenderse por todas partes para permitir que el Reino de Dios profundice en toda alma¹⁴⁷. Al apóstol se le confía la Palabra de Dios para que la predique: no de forma desnuda, sino cargada de su fuerza carismática¹⁴⁸; la unidad de acción y predicación de Jesús, es confiada en todo momento a los apóstoles, que atestiguan con su vida y con su amor, su participación con la Cabeza de Cristo.

Es preciso contemplar de modo escatológico a Cristo Cabeza, quien, elevado sobre la historia total, volverá al fin de los tiempos y en Él se revelará el entero sentido y el curso de la historia. Puesto que la Palabra se hizo carne, el Verbo ha asumido la «carne» de *la historia*, en el sentido de que ha sido llevada a plenitud la progresiva *revelación divina* en la historia particular del pueblo de la Alianza: una semilla divina ha sido plantada en la única historia universal, semilla que ha de morir y resucitar en ella y que aspira a difundir la salvación en la historia una y única¹⁴⁹.

COROLARIO. LA CLAVE DE INTERPRETACIÓN: SIGNOS DE LOS TIEMPOS Y SALVACIÓN POR LA IGLESIA

1. LA HISTORIA ES SIGNIFICATIVA

La salvación, tal como se ha apuntado, tiene lugar «*en*» la historia: todo ser creado está sometido en este mundo a las leyes de devenir histórico y la salvación, que es Dios mismo, no escapa de este devenir¹⁵⁰. La historia misma se convierte en «signo» posible de la *venida salvífica*, es decir, en signo precioso de la salvación¹⁵¹. La gloria el despliegue de la gracia y la visión beatífica señala la con-

147. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 160.

148. H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I...* op. cit., 103ss.

149. *Ibid.*, 51ss.

150. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 162.

151. G. GENNARI, «Signos de los tiempos», in S. DE FIORES, et T. GOFFI, dirs., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1983, 1290.

sumación del misterio de unidad cuyo preludeo fue la creación¹⁵². De hecho, una vez que se han apuntado las dimensiones filosófica y teológica de la historia, una vez que se ha trazado un esbozo del sentido cristiano de la historia de la salvación y se ha situado la Encarnación del Verbo como el nuevo principio hermenéutico desde el cual es posible hacer una relectura de la entera historia de la humanidad; sólo ahora es posible hablar de los «signos de los tiempos» como aquellos acontecimientos que caracterizan a una época, a través de los que el creyente percibe la voz de Dios.

Los signos de los tiempos apuntan a la realidad definitiva de la salvación, manifiestan su presencia silenciosa, requieren la plenitud que sólo les puede venir de Dios¹⁵³. El género humano es uno y, en virtud de la común naturaleza y de su mismo destino, todos los hombres son miembros de un solo cuerpo y, como miembros viven la vida del cuerpo. La salud para ese cuerpo, para la humanidad, consiste en *recibir la forma de Cristo*. La Iglesia, como institución visible e histórica se erige en el medio providencial para esta salvación: en ella se rehace y se recrea el género humano. Fuera del Cristianismo, aunque es verdad que no todo está corrompido, nada llega a su Término. El Término único hacia el que se dirigen todos los esfuerzos realizados en la historia es el abrazo de Dios en Cristo. Los signos más profundos del esfuerzo humano y del deseo que se injerta en la historia tienen la absoluta necesidad de ser fecundados por el Cristianismo para producir su fruto en la eternidad¹⁵⁴.

Al hablar de «signo», se trasciende la simple *materialidad* y se penetra en la esfera de la capacidad espiritual humana para la hermenéutica; se advierte, así, una presencia oculta, que valiendo en sí misma (cargada de profundidad ya) se refiere, no obstante, a algo que va más allá, que lo supera, y que no es posible describir con sólo sumar presencias de signos concretos. Es ésta una realidad penúltima que, por ende, deviene una voz que interpela, una cierta presencia *desbordante*, que se hace realidad en lo silente, en el susurro de una historia que avanza. La capacidad significativa de los acontecimientos humanos remiten, al fin, hacia aquello que caracteriza y que da identidad al hombre: su ser persona. Ninguna otra criatura posee la capacidad de discernimiento, ninguna otra, el anhelo de sentido.

152. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 81.

153. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los Signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, Santander 1987, 231ss.

154. Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 157-158.

Dios no ha venido en Cristo a traer una salvación que consiste en sustituir al ser humano, antes bien, el hombre está llamado a una profunda transformación interior. De ahí que la humanidad tiene, desde entonces, que cooperar en su salvación de modo activo, histórica y responsablemente¹⁵⁵.

2. DIMENSIONES OBJETIVA Y SUBJETIVA DE LA SIGNIFICATIVIDAD HISTÓRICA

De ahí que los signos de los tiempos puedan ser inscritos en una doble dinámica: ora significativa histórica-objetiva, ora de discernimiento trascendente-subjetivo.

a) *Contradicción de la historia humana*

Como realidad objetiva, los signos de los tiempos quedan inscritos en la historia, en el desarrollo lineal de acontecimientos cargados de sentido para el hombre, en una dimensión que, más allá de la bruta temporalidad, injerta al hombre en una dimensión de la historia que le es propia. Estos signos, ni se registran en el ámbito de la naturaleza de las cosas, ni son meras señales convencionales producidas por la iniciativa humana; antes bien, han de ser concebidos como una *economía en el tiempo*, desde aquello que los propios acontecimientos encierran más allá de su inmediatez, en su sentido profundo¹⁵⁶. La humanidad, de hecho, no escapa del devenir histórico para recibir la salvación¹⁵⁷.

Este sentido histórico no puede ser desgajado de su *en-sí*, espiritualizando el hecho bruto, por cuanto tal sentido histórico es inmanente al mismo acontecimiento. El tiempo no es sólo el condicionamiento exterior y contingente del acontecimiento significativo; es el punto concreto de emergencia de una toma de conciencia que desvela la eficacia significativa¹⁵⁸. Y es en este punto en donde se abre una nueva perspectiva: la ambigüedad de la historia (ambigüedad propia del caminar humano) envuelve unos acontecimientos que demandan una toma de conciencia, el ejercicio del discernimiento humano, que en último término decide la eficacia significativa, *eso por lo que el hecho se convierte en signo* (dimensión subjetiva).

155. Cf. *Ibid.*, 160.

156. Cf. M.-D. CHENU, «Los signos de los tiempos», in AA.VV., *La Iglesia en el mundo de hoy*, II, Madrid 1970, 259ss.

157. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma...* op. cit., 162.

158. M.-D. CHENU, «Los signos de los tiempos»... loc. cit., 261.

Pero estos signos de los tiempos se caracterizan esencialmente por ser un verdadero *hondón*, porque se convierten en verdaderas lanzaderas que sitúan, desde dentro, a la historia en la tesitura de la evolución. Si la historia es el conjunto del acontecer universal, como determinación y obra del hombre, que afecta al ser humano, a su presente, pasado y futuro, y que describe una conexión de acontecimientos; dicho acontecer adquiere acentos especiales mediante *sucesos que hacen época, que acentúan y subrayan lo humano o humanitario y que aportan novedades en el sentido de la evolución y del cambio*. Precisamente por eso, el cambio, la novedad, es lo reservado a la historia¹⁵⁹. Los signos de los tiempos son momentos especiales de Gracia, brotes de la semilla de la Redención esparcida en los campos de la historia, para hacer de ésta la historia de Dios, un Dios que sea, al fin, todo en todos.

Se puede hablar de los signos de los tiempos como los acontecimientos decisivos de la historia, dotados de una tal hondura, que marcan el desarrollo de la historia. Son acontecimientos que suponen un salto cualitativo, que contribuyen a ir elevando la historia por encima de sus contradicciones y la sitúan en la tesitura del Plan divino de Salvación. Aquí, mejor que en ningún otro lugar, se muestra la convergencia entre historia del mundo e historia de salvación. «Bajo el sol de lo Absoluto –la idea y la realidad del amor– prosperan todas las posibilidades desarrolladas históricamente por el hombre, animadas interiormente por lo Absoluto»¹⁶⁰.

b) *Lugar teológico y hermenéutica*

Tal inserción del signo en la historia, hace que la reflexión teológica se radique en la historia misma: la historia se convierte desde ahora en *materia* de la reflexión teológica. Hablar de teología de la historia o teología contextual no supone añadir dos calificaciones excluyentes que implican *un modo* de hacer teología; antes bien, lo histórico (la historia de los hombres) adviene sobre la teología como un rasgo propio, del que no se puede abstraer: el décimo *locus* de Melchor Cano se torna de obligado paso para toda reflexión teológica.

Es más, toda teología, dada su naturaleza histórica, tendrá que asumir el método *realista*, que partiendo de los hechos, descubra en ellos los recursos implícitos de capacidad de gracia, dado que no

159. Cf. H. FRIES, *Teología Fundamental...* op.cit., 254ss.

160. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia...* op. cit., 149.

puede ser ignorado todo aquello que la Iglesia entera (y también la teología) ha recibido (cf. G.S., 44)¹⁶¹. En adelante, toda teología tendrá que confrontar siempre la fe y la historia (y sus contradicciones). La toma en consideración y el discernimiento de los signos de los tiempos forma parte de la inteligencia de la fe que descubre el misterio en su realización y en su realidad histórica. Es el mismo Espíritu de Dios quien está presente en el desarrollo de la historia del mundo, quien conduce el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra (cf. G.S., 26). Pero, este procedimiento metodológico, para que llegue a ser *integral*, tendría que ser desarrollado de modo *descendente*, desde los Trascendentales clásicos¹⁶², que asumirán el papel referencia crítica del método de la Teología: las ciencias sociales y humanas tendrán que educar el ojo humano para ver, la hermenéutica tendrá que desarrollar la mente para juzgar y la praxis habrá de educar la acción humana; mas solo la perfección del *Pulchrum* divino podrá hacer mirar al hombre desde Dios, desde Aquel que le dio ojos *a su imagen y semejanza*; sólo desde el *Verum* de Dios, será capaz de juzgar la mentira y la opresión del mundo y la verdad de su presencia; y sólo su *Bonum* podrá hacerle actuar sin desvirtuar la meta del Reino de Dios, porque, al implicarse en toda su existencia con el drama de la historia, al erigirse en co-creador, alcanza a comprender la belleza de la gloria de Dios (ver) y la verdad de su Palabra (juzgar). En definitiva, sólo descendentemente, alcanzará el *Unum*, el referente final del método: toda esta tarea conduce a la unidad, al encuentro con el Dios vivo y verdadero, en la realidad del Reino escatológico.

3. SIGNOS DE LOS TIEMPOS Y SENTIDO DE LA HISTORIA

Los signos de los tiempos son, por todo, reveladores (anticipadores) de la salvación escatológica. La creación, en efecto, aparece como la primera obra salvífica de Dios, de la que, los siguientes momentos salvadores de la historia son efectos y plenitud (cfr. Is 51). Ya los profetas de Israel supieron ver la consumación escatológica como una nueva creación, dando lugar a un elemento de discernimiento nuevo: el mundo entero (en su signo de creación) es el escenario de

161. Cf. M.-D. CHENU, «Los signos de los tiempos»... loc. cit., 262-263. Cf. Cap. VI.

162. Como fundamento de esta intuición, es preciso tomar como punto de partida el conocido método teológico de H. U. von Balthasar, quien en su monumental *Trilogía (Gloria, Teodramática y Teológica)*, parte de los Trascendentales del Ser para llevar a cabo su extraordinaria aportación *dogmática*.

la salvación¹⁶³ (cf. A.G., 9; O.T., 16; G.S., 92; L.G., 16...). «El mundo camina hacia la recapitulación de todo en Cristo, y, en consecuencia, tendrán que ser perceptibles en él ciertos signos de salvación que hemos llamado signos de los tiempos»¹⁶⁴.

Entonces, ¿el sentido de la historia implica una evolución progresiva? Hablar de sentido de la historia es problemático, y ello, por dos motivos fundamentales. El primero, el punto de partida reflexivo no es la posesión de la historia total para poder hacer referencia a su sentido, sino que se asume la totalidad en el sentido de la anticipación, expectativa. Pero hay todavía una segunda causa: la historia no se rige por leyes de necesidad, sino que está condicionada por la libertad humana, de ahí que no se pueda hablar de progreso rectilíneo hacia un mañana mejor y más perfecto.

Frente a una idea de absurdo de la historia¹⁶⁵, es preciso, sin embargo, reclamar la existencia de un sentido, que permite al hombre afrontar cada instante, abriéndolo a la confianza e impidiéndole renunciar a al propio ser, a la historia, al mundo. El sentido no es sólo la meta del obrar del hombre, es también (y antes) su fundamento, es una exigencia que le infunde, a la vez, ánimo. En el fondo, la experiencia de sentido, se convierte en experiencia de lo divino¹⁶⁶. Tal expectativa es el contenido de la esperanza cristiana: Dios no se oculta en el futuro, sino que continúa siendo el Dios del futuro.

Pero este sentido (divino) de la historia emerge y crece junto al mal¹⁶⁷. Ello no supone una concesión maniquea a la concepción del mundo y de la historia, sino que sitúa los *signos de los tiempos como parasitados por los antisignos* –es significativa, en este lugar, la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30). Con todo, sólo desde estas realidades antitéticas es posible afirmar que la Salvación de Dios ya ha llegado, aunque todavía no plenamente. Por ello, todo fenómeno de la historia, a más de requerir un discernimiento sociológico (que sitúe el presunto signo en la dinámica de un avance decisivo, sin posibilidad de retorno), necesita de un segundo discernimiento, esta vez de naturaleza teológica, que lo coloque en el ámbito de la manifestación del Plan divino de salvación.

163. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación ... op.cit.*, 123: «puesto que nada queda al margen de la acción creadora de Dios, nada hay realmente existente que no resulte alcanzado por su acción salvadora».

164. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los Signos de los tiempos...* op. cit., 30ss.

165. Cf. T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975.

166. Cf. W. KASPER, *Fe e historia*, Salamanca 1974, 136ss.

167. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los Signos de los tiempos...* op.cit., 46ss.

Desde este horizonte escatológico, desde Cristo, Primogénito de la nueva creación, aparece ante el hombre un fin que es, a su vez, sentido de la historia y meta de la misma: la resurrección, que revela la plenitud y en esa consumación de los tiempos se manifiesta el final. Cristo introduce al hombre (y a la entera creación) en un modo nuevo de relación con Dios, una relación final y escatológica, que es, a la vez, liberación y culminación de su condición trascendental. De este modo, sólo Dios posee la última palabra, porque la realidad, la misma historia paradójica es penúltima.

El cristiano deviene, pues, un testigo capaz de reconocer las señales que, en este mundo penúltimo, pertenecen, sin embargo, al Término: los signos de los tiempos. Esta mirada a las sombras con el resplandor del sol (siguiendo la imagen de la caverna platónica), esta contemplación al misterio del hombre desde el esclarecimiento humano de Cristo (*Ecce Homo*), es lo que lo lleva a ser auténtico testigo.