

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALESIANA**  
Facultad de Teología

**LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO:  
ACONTECIMIENTO «TEANTRÓPICO»,  
HISTÓRICO Y META-HISTÓRICO,  
UNIFICADOR Y DE SALVACIÓN.  
Aproximación teológico-antropológica.**

**Ejercitación para el Bachillerato**

presentada por el estudiante:  
**Miguel Enrique Pacora Luna (T7611)**  
al relator P. Luis Gallo

Roma 15 de mayo de 1995

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AAS** *Acta Apostolicae Sedis, Romae 1909ss.*
- AT** Antiguo Testamento.
- AG** *Ad gentes*, Decreto del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la actividad misionera .
- CDIC** *Catecismo de la Iglesia Católica.*
- DAPC** *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* dell'Institutum Patristicum Augustinianum di Roma (I-II), dirigido por A.DI BERARDINO.
- DAPNE** *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.
- DCB** *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, dirigido por L.COENEN-E.BEYREUTHER-H.BIENTENHARD.
- DS** DENZINGER H.-SCHÖNMETZER A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.*
- DV** *Dei Verbum*, Constitución dogmática del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la divina revelación.
- GS** *Gaudium et spes*, Constitución pastoral del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual.
- LG** *Lumen gentium*, Constitución dogmática del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la Iglesia.
- MS** *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (I-IV), dirigido por J.FEINER-M.LÖHRER.
- NDTB** *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, dirigido por P.ROSSANO-G.RAVASI-A.GIRLANDA.
- NT** Nuevo Testamento.
- PG** *Patrologiae graecae*, dirigida por J.P.MIGNE.
- Puebla** III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla de los Angeles 1979.

- RH** *Redemptor Hominis*, Carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II.
- RM** *Redemptoris missio*, Carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II.
- SD** IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Santo Domingo 1992.
- SC** *Sacrosanctum Concilium*, Constitución del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la sagrada liturgia
- SM** *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi* (1-8), dirigida por K.RAHNER.
- GLNT** *Grande Lessico del Nuovo testamento* (1-15), dirigido por G.KITTEL-G.FRIEDRICH.
- UR** *Unitatis Redintegratio*, Decreto del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre el ecumenismo.

---

Las abreviaturas de la Escritura siguen el modelo de la *Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

Los traducción castellana del CONCILIO VATICANO II sigue *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, BAC, Madrid 1965.

## SUMARIO

Siglas y abreviaturas	3
Introducción	5
Primera Parte: <b>MISTERIO PASCUAL: «DYNAMIS» VIVIFICANTE DEL AGÁPE</b>	7
<i>Capítulo I</i> <b>EL ACONTECIMIENTO: LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO</b>	8
1. El momento original de la fe en la resurrección	
2. Plausibilidad de los testimonios: motivo de credibilidad	
<i>Capítulo II</i> <b>EL SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA RESURRECCIÓN</b>	26
1. La resurrección: evento cristológico plenario	
2. Significado teológico de la resurrección	
3. El dinamismo pascual de las tres personas divinas	
4. Plenitud y cumplimiento de la salvación	
Segunda Parte: <b>MISTERIO PASCUAL Y MISTERIO DEL HOMBRE: «DYNAMIS» UNIFICANTE DEL AGÁPE</b>	44
<i>Capítulo III</i> <b>UNIDAD CONSTITUTIVA DEL MISTERIO DEL HOMBRE</b>	45
1. Participación del hombre en el misterio de Cristo	
2. El constitutivo humano irrenunciable	
<i>Capítulo IV</i> <b>UNIDAD CONSTITUIDA EN EL MISTERIO DE CRISTO: CRISTIFICACIÓN</b>	58
1. Dinamismo de la unificación en el <i>cuero</i> de Cristo: la Iglesia	
2. Dinamismo de la unificación en la <i>carne</i> de Cristo: la humanidad	
3. El <i>pléroma</i> de la unidad	
Consideraciones finales	78
Bibliografía	82
Índice	87

## INTRODUCCIÓN

**Jesucristo** «con sus palabras y obras, signos y milagros, **sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección**, con el envío del Espíritu de la verdad, **lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino**; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de la tinieblas del pecado y la muerte y **para hacernos resucitar a una vida eterna**» (DV 4).

Sobre las huellas del Concilio Vaticano II, iniciamos esta tentativa de síntesis teológica que pone en la resurrección de Jesucristo su centro de atención. La referencia inmediata al Concilio, reiterada a lo largo de la obra, tiene su propia razón de ser. Por una parte, esta síntesis nace y se elabora vitalmente en el seno de la comunidad eclesial universal que intenta renovarse en la dirección del Concilio; por otra, su tematización teológica se da en un contexto académico penetrado por las orientaciones del concilio. A la conclusión de los estudios de teología y en una síntesis requerida para acceder al Bachillerato, me parece legítimo hacerlo evidente.

La centralidad de Cristo en la economía salvífica y en el misterio de la revelación, afirmada por el Concilio Vaticano II, además de la experiencia concreta de esta verdad, han motivado la decisión por una síntesis prevalentemente antropológica a partir del evento de la resurrección: «La resurrección de Jesucristo: acontecimiento teantrópico, histórico y meta-histórico, unificador y de salvación».

Mi objetivo es presentar el dinamismo de la resurrección de Cristo y de su misterio pascual como la clave de lectura del misterio del hombre. De ahí la división del trabajo en dos partes: la *dynamis* vivificante del *agápe* y la *dynamis* unificante del *agápe*. En la primera parte, la centralidad del misterio pascual en la economía salvífica trinitaria, se expresa en la potencia del *agápe* que anima las relaciones intra-trinitarias y que vivifica a Jesús. En la segunda parte, en cambio, la unificación en el dinamismo del resucitado, dinamismo unificante del *agápe*, expresa la vivificación del hombre.

Congruente con el misterio de la resurrección de Cristo, la resurrección del hombre presenta una dualidad constante: es un evento en el que concurren la acción de Dios y la libre y personal colaboración del hombre integrado en una comunidad (evento

teándrico o *teantrópico*); y es un evento histórico que deviene en el espacio y el tiempo con implicaciones muy concretas, pero que va más allá de la historia, porque su realización definitiva, aunque descrita en la historia, la supera ampliamente (evento histórico-meta-histórico).

La aproximación teológico-antropológica que me propongo considera, pues, en modo privilegiado el hombre nuevo en Cristo, en el cual la resurrección es una realidad metafísicamente participada y en devenir. En una sociedad como la nuestra, caracterizada por una fuerte crisis de sentido que, además de la fragmentación interior del hombre, pone serios interrogativos al valor de la vida, creo sea indispensable confesar el misterio de Cristo que se esconde en el hombre y que el mismo Cristo revela. Ello justifica la permanente acentuación de las dimensiones soteriológicas, unificante-vivificante, de la resurrección y nos permite una visión optimista y realista de la vida humana.

La estructura entreteteje los tratados teológicos de diverso modo. En la primera parte el tratado de la Trinidad se pone como fundamento de todo el discurso y prevalece la cristología fundamental que llega a consideraciones dogmáticas esenciales. En la segunda parte están presentes la antropología dogmática, la eclesiología, al interno de la cual la sacramentaria, la mariología y el ecumenismo, y la escatología. El dinamismo libertad-fe-gracia determina el paso de la antropología a la eclesiología; de ella se extiende a la misión, con especial mención a frentes significativos conforme a las aperturas del Concilio Vaticano II y la exposición escatológica concluye el cuadro.

El resultado de esta fatiga es positivo. Tiene el carácter de la primera sistematización teológica prevalentemente especulativa, que apenas entrevé, en modo sistemático, una espiritualidad y una pastoral articuladas desde el devenir de la resurrección en la historia. No ha sido fácil resistir a la tentación monográfica, especialmente en aquellos puntos que a mi parecer requerían un mayor desarrollo para aclarar el conjunto. De ahí el volumen de la obra.

**M.E.P.L.**

Primera Parte:

**MISTERIO PASCUAL**  
**«DYNAMIS» VIVIFICANTE DEL AGÁPE**

## Capítulo I

# EL ACONTECIMIENTO: LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO

Iniciaremos este primer capítulo evaluando globalmente los testimonios escriturísticos de la resurrección, ya que la fe en Jesús resucitado es, ante todo, el resultado de una experiencia personal. El prototipo de esta experiencia lo encontramos en la fe de los discípulos y de la Iglesia primitiva.

Recurrimos, además, a estos testimonios porque compendian e iluminan el misterio pascual de Jesucristo. Efectivamente, a partir de esta experiencia fundamental los discípulos, determinados por contextos precisos, comprendieron progresivamente todo el misterio de Cristo. En la variedad de expresiones hallaremos una correspondiente intención kerygmática.

Por último, los testimonios nos permitirán establecer la condición de los testigos a quienes Jesús se presenta resucitado; en la experiencia de los testigos-testimonios y en su plausibilidad histórica encontraremos un modelo y un motivo de fe.

### 1. EL MOMENTO ORIGINAL DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN

La investigación exegética ha confirmado el *puesto absolutamente central* que ocupa la resurrección de Jesucristo en la predicación cristiana primitiva, estrechamente vinculado al *testimonio* de los apóstoles. En síntesis podemos resumir en siete las adquisiciones de esta investigación: 1) la resurrección constituye el inicio de la fe y del pensamiento cristiano; 2) las apariciones son el punto de partida de los diversos



testimonios de la resurrección, 3) enraizados en el judaísmo tardío y en la apocalíptica; 4) se trata de un acontecimiento único e irrepetible, 5) que consiste en la identidad del muerto y del resucitado de la muerte; 6) hecho que inaugura la resurrección universal, 7) y cuyo autor y fin es el mismo Dios. A partir de estos elementos claves, se estiman algunos *aspectos particulares*: los diversos lenguajes para hablar del resucitado, la primacía literaria y hermenéutica de los testimonios paulinos, la menor importancia de la tumba vacía y el origen de la fe de los apóstoles.<sup>1</sup>

### 1.1 *Los testimonios y los testigos de la resurrección*

La exégesis contemporánea, estableciendo la génesis y el desarrollo de los testimonios de la resurrección, ha comprendido la historia de los textos cristianos situados en sus respectivos contextos: fase preliteraria, fase paulina, evangelios y contextos doctrinales.<sup>2</sup>

Punto de partida del anuncio son *las experiencias vividas por los protagonistas* que en la fe encuentran a Jesús resucitado y lo reconocen. Al ver en el resucitado una nueva dimensión de existencia, la continuación de su presencia eficaz en el mundo y su señorío en la historia de la humanidad, se convierten en sus testigos. La experiencia personal y comunitaria del resucitado organiza la vida de la comunidad primitiva sistematizando, por un lado, la fe-confesión en la resurrección y privilegiando, por otro, *la intención kerigmática o del anuncio de Jesús*.

---

<sup>1</sup> Cf PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)* = Agape 7, Secretariado Trinitario, Salamanca <sup>2</sup>1991, 253-257.

<sup>2</sup> Inicialmente la distinción de los testimonios seguía un criterio empírico de notoriedad. Surgía espontánea una clasificación del género literario y una reflexión sobre el lenguaje usado, excluyendo cualquier consideración de los orígenes. En cambio, el empleo del método histórico-crítico, sin pretender ser exhaustivo, ha permitido comprender la intención real de los textos señalando su proceso de formación. La secuencia histórica de la redacción y el origen de las tradiciones son todavía un problema abierto, aunque en relación a sus autores y fechas de composición se distingue entre testimonios pre-paulinos, paulinos y evangélicos. Cf G.GHIBERTI, *La resurrección de Jesús en la problemática actual*, en R.LATOURELLE-G.O'COLLINS (dir.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* = Verdad e imagen 65, Sígueme, Salamanca 1982, 322-329; A.DIEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977, 234-248, sobre el modo en que la iglesia primitiva predica la resurrección.

Con un buen margen de probabilidad, se han enucleado unidades literarias, fórmulas de anuncio o de confesión anteriores a la formación del documento escrito que constituyen el **testimonio preliterario**. Se presentan como *homologías* o profesiones de fe bajo la forma de la aclamación o de fórmula-*pístis*, o como *himnos*.<sup>3</sup> Estas formulaciones nacen y viven en las asambleas litúrgicas que determinan sus intereses, seleccionan sus temas y condicionan sus formas. Los elementos fundamentales de estos testimonios son: la *convicción del hecho de la resurrección* y la *nueva cualificación de Dios*, el Padre, que resucita a Jesús de la muerte, y de *Jesús*, el Cristo, que resucitado vive en la gloria. No parece que estos primeros testimonios pretendan demostrar los hechos, aunque su desinterés no es evidente.<sup>4</sup>

Entre los **testimonios paulinos**, se reserva un lugar importante a *1 Co 15*. En él hallamos un enunciado de la tradición más antigua (vv.3-7), un testimonio de la experiencia personal de Pablo (vv.8-11) y una serie de reflexiones sobre *los motivos que conduce a reiterar la resurrección de Jesús en relación con la resurrección de los muertos* (vv.12-34). Las modalidades de esta relación, basada en *motivaciones de solidaridad*, muestran la originalidad de su doctrina (vv.35-58).<sup>5</sup> La dialéctica pascual de Pablo se

---

<sup>3</sup> La *homología* refiere directamente la muerte y resurrección de Cristo. La aclamación es una fórmula nominal, proclama uno o más títulos cristológicos, de preferencia Cristo, Señor e Hijo de Dios (*1 Co 12,3; 16,22; 1 Tm 2,5*). La fórmula-*pístis* es una homología verbal con frase predicativa (*Rm 10,9; 1 Ts 1,10; 4,14; 1 Co 6,14; 15,3-5*). Los himnos son ampliaciones de las fórmulas de fe, representan una cristología más desarrollada y exponen el drama de la encarnación y de la humillación-exaltación del Hijo de Dios con género propio de estilo poético (*Ef 2,14-16; Jn 1,1-18; Lc 1,68-79; 2,29-32*) especialmente introducidos por la forma «el cual» (*Flp 2,6-11; 1 Tm 3,16; 1 P 3,18-22; Col 1,15-20; Hb 1,2-3*). Cf GIBERTI, *La resurrección de Jesús* 330-331; A.AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* = Corso di teologia sistematica 4, EDB, Bologna 1988, 122-129; R.FABRIS, *Risurrezione*, en *NDTB* 1342-1345.

<sup>4</sup> Dentro del mismo género literario de anuncio (*kerygma*) se tiende a situar los «discursos misioneros» de los *Hechos de los apóstoles* 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-42, cuyo contenido abarca los principales momentos de la vida pública de Jesús y se extiende a su condición después de la muerte. No contamos aún con un juicio resolutivo sobre la naturaleza preliteraria de estos testimonios, ya que la composición actual no permite distanciar la originalidad de Lucas de las tradiciones que usa en su redacción. Con todo, se tiene por seguro que la temática esencial es más antigua que la composición escrita, repiten, por ejemplo, las confesiones (*1 Co 15,3-5*) y concuerdan con el esquema fundamental de los sinópticos: la resurrección es la superación de la muerte y la entrada definitiva de Jesús en la vida escatológica, la legitimación divina de su misión, el elemento clarificador de sus vicisitudes, una nueva condición rica de consecuencias universales y el fundamento de su función de juez escatológico. Estos testimonios se caracterizan por el claro fundamento en la experiencia histórica, el escaso interés apologético y la apertura a la interpretación teológica.

<sup>5</sup> Al parecer, el ambiente al que se dirigía Pablo, entre el 50 y el 65 d.C., no polemiza con la afirmación de Jesús resucitado. Todo el *corpus* paulino demuestra que el apóstol no tuvo necesidad de

concreta de diverso modo en la estructura binaria muerte-resurrección, carne-espíritu, anonadamiento-exaltación (*Rm* 1,3-4; 4,25; 8,34; 14,9; 2 *Co* 5,15). Se trata de la misma dialéctica del creyente que, incorporado al misterio pascual de Cristo por el bautismo (*Col* 3,1-4; *Rm* 6,3-4; *Ga* 3,27), muere al pecado-carne-mundo y vive en Cristo conforme al paradigma de la resurrección de Jesucristo Señor (*Col* 2,11-12; *Rm* 6,11).<sup>6</sup>

Los **testimonios evangélicos** presentan dos grupos de experiencias: las experiencias de la Pascua, las más ricas, y las anteriores a ella. En estos testimonios *la noticia del acontecimiento de la resurrección se ha convertido en relato*. El último capítulo de los sinópticos y los últimos de Juan presentan un esquema convencional. Ante todo, el relato de los hechos principales para la fe de la obra de Jesús concluye con el desconcierto ante *el sepulcro vacío*, al que siguen indicaciones precisas para interpretar adecuadamente el hecho. Otra serie de recuerdos se refiere a *los encuentros con Jesús resucitado*. Destacan los encuentros con los discípulos. Fuera de los evangelios no encontramos repeticiones parecidas, ya que las experiencias del sepulcro no se mencionan en ningún otro sitio y las apariciones solamente se enuncian y no se narran.

Estos testimonios demuestran que primero surgieron las afirmaciones del hecho de la resurrección y sólo más tarde se recogieron las tradiciones a ella referidas. De estos testimonios surgió después el interés por ciertos problemas, como la corporeidad del resucitado y la apologética del evento, que afinaron la reflexión cristológica.<sup>7</sup>

El *sepulcro vacío*, referido en menos testimonios escriturísticos, es la experiencia desconcertante e inesperada por parte de unas cuantas mujeres que hallan el sepulcro

---

defender esta afirmación fundamental. Se discute, en cambio, su libertad frente a ley mosaica. Pablo afronta en primer lugar el problema de la resurrección en general en un ambiente pagano insólitamente dispuesto a admitir el milagro de la resurrección de Jesús, sin advertir su legítima consecuencia. La referencia al encuentro personal con el resucitado (*1 Co* 9,1; 15,8; *Ga* 1,15-17), que lo distingue de los otros autores neotestamentarios, no tiene la preocupación de confirmar la resurrección, sino de reivindicarse un lugar entre los testigos del resucitado y de fundar su autoridad apostólica.

<sup>6</sup> Cf Ghiberti, *La resurrección de Jesús* 332-334. 354-355; Fabris, *Risurrezione* 1344-1345; C.I. González, *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología = Teología para la evangelización liberadora en América Latina III*, Celam, Bogotá<sup>2</sup>1987, 225-231.

<sup>7</sup> Cf Ghiberti, *La resurrección de Jesús* 334-339; Fabris, *Risurrezione* 1345-1355; González, *El es nuestra salvación* 217-225.

abierto y sin el cadáver que querían unguir. El hecho se remonta seguramente a una tradición gestada en la comunidad de Jerusalén, que conocía la tumba y la noticia de haberla encontrado vacía. La intención teológica que se esconde en el relato entiende proclamar la identidad del resucitado con el crucificado y sugerir, a través de la victoria definitiva sobre la muerte, la inauguración de los últimos tiempos.<sup>8</sup>

Las *apariciones* tienen un esquema fijo, a pesar de la abundancia de los testimonios, desaparece en ellas la unidad de tiempo y de espacio y se repiten ciertos motivos: auto-presentación de Jesús para disipar las dudas, incredulidad y reprobación, revelación y pruebas de su identidad, precisas recomendaciones para el futuro y la promesa de su presencia y asistencia divina.<sup>9</sup> Es difícil establecer la relación entre tradición y redacción en la formación actual de las escenas, por eso mismo no podemos concluir que la tradición se limite a la aparición y que todo lo demás exprese la intención teológica.<sup>10</sup> De cualquier modo y más allá de los detalles circunstanciales, los testimonios ofrecen *noticias preciosas sobre la actitud de los interlocutores*.<sup>11</sup>

*La experiencia terrena de Jesús* narrada en los evangelios ha sido interpretada desde la toma de conciencia de la ya acaecida resurrección. Por tanto, los evangelios muestran a Jesús consciente de su propio misterio, que comprende su victoria sobre la

---

<sup>8</sup> El episodio acaba con la relación que hacen las mujeres a los discípulos. Aunque Mc 16,8 insinúe que el mensaje no fue comunicado en primer lugar a las mujeres, se mantiene dentro de los indicios de la tradición común. La terminología de vida, exclusiva de Lucas, traduce de forma exacta la de resurrección contenida en la fórmula kerigmática (Lc 24,6.7. 26.46; Mc 16,6; Mt 28,6). Las variantes joánicas (Jn 20,1-18) son aún objeto de discusión. Juan pudo reelaborar una versión anterior que llegó a él de forma parecida a la de Marcos o pudo incorporar a su relato diversas repeticiones, correspondientes a etapas distintas en la evolución de la tradición. La verificación de la segunda hipótesis confirmaría que los primeros intereses de la etapa más arcaica se detenían en la constatación del sepulcro vacío y que sólo más tarde se pasó a la motivación teológica con la intervención angélica que permite una interpretación autorizada e inequívoca.

<sup>9</sup> De esta variedad interesan, más que las apariciones privadas (a las mujeres, a María Magdalena, a los discípulos de Emaús y a Pedro), las dirigidas a todo el grupo de discípulos (Mt 28,16-20; Mc 16,14-18.19-20; Lc 24,36-49; Jn 20,19-23.24-29). La disolución del tiempo y del espacio se da el domingo mismo de la resurrección (Lc 24 y Jn 20,19-23), de allí se pasa a un tiempo indeterminado (Mt 28 y Jn 21), o de «ocho días después» (Jn 20,26-29) o hasta la de «cuarenta días» (Hch 1,3); de la Galilea de Mateo, presupuesta también por Marcos, se pasa al ambiente exclusivo de Jerusalén de Lucas y Juan (si bien Jn 21 narra un encuentro en Galilea, tal vez con el fin de equilibrar su preferencia jerosolimitana).

<sup>10</sup> No reconoceríamos todo su valor, por ejemplo, a la doble indicación de las tradiciones galileica (Mt 28,16-29) y jerosolimitana (Lc 24.36-49; Jn 20,19-23.24-29).

<sup>11</sup> Cf Ghiberti, *La resurrección de Jesús* 355-359; Amato, *Gesù il Signore* 447-451.

muerte y su dignidad divina. En realidad, más que declarar el grado y la modalidad de la conciencia de Jesús respecto a su resurrección, aclaran la toma de conciencia de un hecho al que los discípulos llegaron sin estar preparados.<sup>12</sup>

Las categorías de la fe en la resurrección, por último, se documentan en **contextos típicamente doctrinales**. Las epístolas católicas confirman la presencia de una fe pacífica en la resurrección de Jesús y presentan una fuerte *regresión del vocabulario específico* (1 P 1,3; 3,21). En el *Apocalipsis* la terminología se ha transformado en un *vocabulario de vida*. La presencia de Jesús en la historia y en la iglesia se debe al hecho de que él había muerto, pero que, vuelto a la vida, vive para toda la eternidad (*Ap* 1,18s; 2,8; 10,6). Es estos testimonios son claras la fe indiscutible en la resurrección y su interpretación: *Jesús ha resucitado en virtud de los poderes de vida inherentes a su divinidad*.<sup>13</sup>

## 1.2 El principio hermenéutico del momento original

La concepción veterotestamentaria de la muerte y de la inmortalidad se comprende bajo una doble perspectiva, antropológica y teológica.<sup>14</sup> La primera excluye toda posibilidad de vida futura; sin embargo, la conciencia de la dignidad con la que Dios ha revestido al hombre desde la creación permite pensar, en los dos últimos siglos a.C., en el *don* de una vida *post mortem*. La segunda en cambio, nutre la esperanza de la resurrección, de la confianza y la comunión con Dios.

---

<sup>12</sup> Las tres intervenciones, en las que Jesús predice explícitamente las modalidades del final de su vida, siguen una formulación sustancialmente idéntica. De ellas, Juan posee sus elementos fundamentales: Jesús es consciente de la voluntad homicida de sus adversarios y prevé que será glorificado o «levantado» de la tierra.

<sup>13</sup> Cf GIBERTI, *La resurrección de Jesús* 339-340.

<sup>14</sup> Cf A.STRUS, *Antropologia Biblica dell'Antico Testamento. Corso monografico*, UPS, Roma 1994-1995, 61-82 (promanuscrito); *ID.*, *Morte e vita dell'aldilà nell'Antico Testamento*, en E.QUARELLO (dir.), *Il mistero dell'aldilà* = Biblioteca delle scienze religiose 29, LAS, Roma 1979, 37-55; PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* 278-284; FABRIS, *Risurrezione* 1355-1357; H.RINGGREN, *Resurrection*, en M.ELIADE (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.12, Macmillan Publishing Company, New York 1987, 344-350.

Para la correcta comprensión veterotestamentaria hay que tener en cuenta dos cosas: que en las tradiciones más antiguas de la Biblia no existe el problema del destino del hombre en el más allá (por el contrario se observa un persistente y paradójico rechazo de la supervivencia después de la muerte) y que la tradicional antropología monista del AT es incapaz de imaginar una vida humana sin el cuerpo.<sup>15</sup>

En su período más antiguo, Israel es consciente de su absoluta incapacidad frente a la muerte. La inmortalidad no es connatural al hombre; le es natural, en cambio, la muerte.

En este período, aunque Israel no posee una concepción de la inmortalidad, tampoco afirma el aniquilamiento del hombre. Con la muerte, el hombre no desaparece en la nada sino que continúa su existencia en condiciones que no le permiten definirla como *viva*.

La clásica muerte por vejez marca el paso al mundo de los padres, mientras que la descendencia perpetúa de alguna manera la existencia. La muerte trágica es, sin más, signo de maldición y de rechazo de Dios. La morada de los difuntos es el Sheol, *la tierra sin vida, el mundo caótico, el no-mundo*, opuesto al cielo, es decir, situado en lo profundo de la tierra. Yahvé puede entrar y salir de él, pero el ingreso del difunto es definitivo.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Por mucho tiempo, consciente o inconscientemente, se ha proyectado indebidamente en el AT la fe en la resurrección; las investigaciones de las últimas décadas, en cambio, han permitido encontrar sus raíces. Las comparaciones con Egipto (mito de Osiris), Mesopotamia (Zoroastrismo) y el culto cananeo (Baal) confirman la antigüedad de una concepción regenerativa de la vida fundada en la regeneración de la divinidad. Su origen en Israel se remonta al ciclo de estaciones, a la celebración de mitos agrarios y de leyes de la naturaleza a los que también se acomodó Israel y cuyos ecos se reflejan en *Is* 10,4; 17,10s y *Gen* 3,22s. Con todo, se diferenciaba de ellas porque para Israel la resurrección debía ser un don de Yahvé concedido a su pueblo concretado en la restauración política de la nación. Desde esta precisión hoy se afirma que: a) en el AT el destino del hombre no se afronta desde bases exclusivamente antropológicas; b) la muerte no aniquila al hombre; c) los orígenes de la fe en la resurrección son muy antiguos; d) su doctrina apoya en la potencia de Yahvé; e) la base de la vida en el más allá no es la inmortalidad sino la resurrección.

<sup>16</sup> Los testimonios de esta concepción son diversos: textos poéticos, como los cánticos de Moisés (*Dt* 32,39) y de Ana (*I S* 2,1-10); episodios histórico-narrativos de los profetas Elías y Eliseo (*I R* 17,17-24; *2 R* 4,31-37; 13,21); las tradiciones yahvista y elohista sobre el rapto de Enoc (*Gn* 5,21-24) y de Elías (*2 R* 2,1-15); el profeta *Oseas* 6,1-3 y testimonios de la más antigua colección de *Proverbios* 12,28; 14,32; 15,24.

### 1.2.1 Formulación veterotestamentaria de la fe en la resurrección

Los **primeros anuncios** sobre la posibilidad de la resurrección se dan en torno al período del exilio y hacia el fin del período persa, a partir del mito de la restauración universal y cósmica. Aunque se insista principalmente en la restauración de Israel, se entrevé la posibilidad de la vuelta a la vida de los difuntos en general (*Ez* 37,1-14) o más propiamente, la rehabilitación del Siervo de Jahvé (*Is* 52,13-53,12).

El **período post-exílico** es más rico de testimonios de fe en la vida después de la muerte. Los datos, que van del s.V al II a.C., son mayores y más claros. Job admite la posibilidad de encontrar a Dios en el más allá, aunque desconozca la modalidad (*Jb* 19,25-27). Jonás, en el vientre de la ballena, ya ha descendido al Sheol, pero gracias a la intervención de Yahvé vuelve a la vida y es arrebatado al reino de la muerte (*Jon* 2,7). Los textos del «gran apocalipsis» de *Isaías* 25,8; 26,19 no contienen afirmaciones doctrinales, pero en su forma poética, influidas por las tradiciones míticas cananeas, presagian un nuevo futuro para los fieles de Yahvé a quienes muestra la potencia de su justicia.

Los **testimonios explícitos** de la fe en la resurrección son el punto de llegada inequívoco de un largo camino de interrogantes sobre el destino del hombre. Con la *crisis macabea*, la resurrección de los cuerpos o la inmortalidad de las almas se hace una realidad, aunque exclusiva de los judíos justos (*jasidim*), mártires de la fidelidad a la leyes de Dios (*Dn* 12,2; *2 M* 7). Las fronteras desaparecen y se proclama la victoria sobre la muerte de los justos perseguidos, o de los simples justos: los fieles no pueden permanecer en el Sheol, Yahvé les devuelve la vida y los convoca cerca de sí (*Sb* 3-5).

Simultáneamente, el castigo se extiende a todos los pecadores, aún a aquellos que ya hubieran sufrido en esta vida. Así, la resurrección corporal y el juicio final termina por extenderse a todos.<sup>17</sup> El *influjo de la filosofía griega* tuvo que ser determinante en la comprensión de la acción salvífica de Dios: *Dios ha creado al hombre para la inmortalidad*; la muerte es un fenómeno posterior introducido en el mundo por la

---

<sup>17</sup> Alejandro Díez Macho propone fundamentalmente las mismas etapas estudiando los libros canónicos (*Isaías, Ezequiel, Job, Salmos, Daniel, 2 Macabeos y Sabiduría*) y los apócrifos (*Libro de los jubileos, 1 Enoc, Salmos de Salomón, 4 Macabeos, Testamento de los doce patriarcas, 4 Esdras, 2 Baruc y Apocalipsis de Pedro*). Cf DIEZ MACHO, *La resurrección* 27-92.

envidia del diablo; dejando este mundo el hombre recuperará la inmortalidad perdida.

### 1.2.2 *La continuidad hermenéutica neotestamentaria*

Los estudios realizados en los últimos años sobre la literatura bíblica e intertestamentaria concluyen que, al menos entre los años 100 a.C. y 100 d.C., tanto la resurrección del cuerpo como la inmortalidad del alma son ideas muy divulgadas. De este modo, se comprende que al tiempo de Jesús se esperase una vida en el más allá bajo diferentes formas, al fin de los tiempos o inmediatamente después de la muerte, conservando la propia identidad con la resurrección del cuerpo (fariseos) o como una elevación celestial.

Existe, pues, cierta correlación entre la espera del tardío judaísmo y del mismo Jesús, y la comprensión original de la primera comunidad cristiana. Los hagiógrafos del NT han usado dos modelos lingüísticos judíos vigentes a partir del siglo II a.C.: el bien documentado motivo escatológico de la resurrección de los muertos y el motivo apocalíptico de la humillación-exaltación en la línea de la exaltación del Hijo del hombre de *Dn 7*.<sup>18</sup>

El segundo, aplicado a Jesús, benefició la consolidación del primero. En efecto, la categoría del profeta escatológico, y su suerte final, estaba ligada a la del justo sufriente, siervo e hijo de Dios. La historia de la pasión que precede a Marcos, con un género relacionado con las tradiciones de Enoc, expresa la glorificación a través de las tradiciones del justo sufriente. Solamente que en el caso de Jesús no se trata de una simple rehabilitación, sino de la elevación del Hijo del hombre a la diestra de Dios. Así queda confirmada su autoridad mesiánico-escatológica.

Pero si por una lado descubrimos que las expresiones no son totalmente nuevas, por otro es evidente la falta de una imagen totalmente adecuada para la comprensión de la resurrección.

---

<sup>18</sup> Cf DIEZ MACHO, *La resurrección* 235-236.



### 1.2.3 Límite y extensión de las categorías: nueva hermenéutica

A diferencia de otros acontecimientos de la vida de Jesús, no poseemos una descripción de la resurrección en sí misma. El silencio al respecto es más que comprensible, no solamente porque no fue objeto de experiencia directa, sino porque el hecho superó todas las dimensiones y posibilidades de la experiencia humana. Se trata no de un silencio sobre el hecho, que por el contrario fue ardientemente proclamado, sino sobre el modo como sucedió.

Ante la resurrección todo lenguaje resulta inadecuado y obligado a recurrir a una variedad de expresiones que comprendan el misterio sólo parcialmente. Para Israel la fe en la resurrección es más bien la esperanza en la segura acción rehabilitadora de Yahvé efectivamente demostrada sólo en experiencias análogas. En cambio, la inédita resurrección de Jesús, ni siquiera comparable con las resurrecciones por él mismo obradas, requiere transformar el alcance de las categorías vigentes y el uso de un lenguaje propio aunque insuficiente.

Herederero de un vocabulario judío-palestino, concentrado alrededor de los verbos *jaiah*, vivir-revivir (ζάω, ζῶσποιέω); *qum*, *heqis*, *`amad*, surgir-resurgir, estar de pie (ἐγείρω, ἀνίστημι) y del menos frecuente *laqaj*, elevar-asumir (ἀναλαμβάνεσθαι), el NT concentra los ámbitos en dos: la **resurrección** (vivir-vivificar) y la **exaltación** (exaltar, ὑψόσθαι; glorificar, δόξασθαι; ascender, ἀναβαίνειν, ser ascendido, ἀναλαμβάνεσθαι). Aunque no falten otros modos de expresión tales como triunfo, vida nueva, recreación, presencia de Jesús en la historia y el mundo, señoría cósmica.

*Resurrección* indica, en primer lugar, el *retorno a la posición erecta* de quien estaba sentado, recostado o echado; también, la *reamudación de las actividades* a las que se estaba impedido especialmente por enfermedad; y, sobre todo, *retorno a la vida* de quien se encontraba postrado ante la muerte. *Exaltación*, por su parte, indica la *promoción a una condición de excelencia* desde otra menor o ínfima.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> La investigación de los últimos años sobre la distinta terminología ha aclarado las limitaciones expresivas de un modo heterogéneo: para algunos legitima una cristología de la exaltación independiente del acontecimiento de la resurrección de los muertos; otros pretenden sólo la historia de los modelos lingüísticos para determinar su uso primigenio; los últimos encuentran sugerencias para el anuncio actual. Cf GIBERTI, *La resurrección de Jesús* 353-354.341-345; L.COENEN, *Risurrezione*

Hay que añadir que tanto en el NT como en la época patrística se afirmó casi exclusivamente la categoría «resurrección» ya que las otras expresiones, sin implicar directamente la resurrección de entre los muertos, solamente la explican. Las dos familias verbales que usa el NT referidas a la resurrección subrayan respectivamente su mayor o menor carácter activo: ἀνίσταμι y ἐγείρω. En el primer caso, no obstante la abundancia del uso del verbo (107 veces), se reserva mayor importancia al sustantivo ἀνάστασις. Sucede lo contrario con ἐγείρω y ἔγερσις. La raíz *egueir* designa, especialmente al pasivo, el evento pascual, la resurrección a la vida del crucificado, mientras que *αιιστ*, además de su referencia a la pascua, señala la resurrección de los muertos, realizada durante la vida pública de Jesús y la resurrección escatológica de todos los difuntos.

De este modo, ἀνάστασις se refiere a lo perceptible en la esfera humana y se concentra en el presente, pero con un carácter universal que le permite iniciar un futuro nuevo y asumir todo el pasado. Ἐγείρω expresa principalmente la acción de Dios en y por Cristo. En el uso transitivo el sujeto es Dios, mientras que en el uso intransitivo el sujeto es siempre Cristo. La variación prueba que, si bien la fuerza resucitadora viene de Dios, ésta también pertenece al Hijo, que es una sola cosa con el Padre.<sup>20</sup>

Vemos pues, como la diversa terminología muestra la resurrección de Jesús como una realidad sin precedentes; cosa aún más clara en el lenguaje de las apariciones. La falta de preparación de los testigos y su consiguiente sorpresa explican la inicial comprensión del acontecimiento con las categorías vigentes aplicables a lo «extraordinario» y por eso mismo inadecuadas. No se trata de un fantasma, de un muerto que entra en contacto con los vivos, o de uno que vuelto a la vida reanuda sin más las relaciones anteriores; no es ése el caso de Jesús.

El NT no testimonia unívocamente la resurrección. Fiel a la antropología hebrea,

---

en DCB 1579-1588; A.OEPKE, Ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω, en GLNT III,17-32; ID., Ἀνίσταμι, ἀνάστασις, en GLNT I,987-1000.

<sup>20</sup> La misma iniciativa de Dios o de Cristo se expresa en los testimonios cuando al hablar de las apariciones privilegian el verbo *horáo*, ver, en su forma pasiva *óphthe*, fue visto o se dejó ver (1 Co 15,5; 1 Tm 3,16). En verbos como *phainein* y *phaneroûn* o *apokalyptein* se verifica un fenómeno semejante. Cf FABRIS, *Risurrezione* 1359-1360; AMATO, *Gesù il Signore* 443-444.

como hemos visto, el NT no puede concebir a Jesús resucitado prescindiendo de su cuerpo; por el contrario, en eso consiste precisamente la transformación en gloria.<sup>21</sup> La insistencia de los discursos kerigmáticos en la liberación de la corrupción y de los relatos en la ausencia del cadáver y en ciertas características materiales, afirman intencionalmente la gloria del cuerpo inmoldado en la cruz. De este modo *se pone de relieve la identidad y continuidad* de la persona de Jesús. De otro lado, la dificultad en reconocerlo y la superación de las limitaciones de su condición corpórea, subrayan *la novedad y unicidad de esta experiencia*.

La novedad reside en la ampliación de las dimensiones de su vida gracias a la victoria sobre la muerte. Su nuevo camino vital ya no tiende a la muerte, sino a la gloria en la intimidad eterna con el Padre. Su carácter ultraterreno no interrumpe sus relaciones con el mundo humano sino que las renueva y las extiende en una «nueva dimensión» a todo el universo. El resucitado, aunque propiamente ya no pertenece al orden terreno, es capaz de entrar en contacto con él.<sup>22</sup>

## 2. PLAUSIBILIDAD DE LOS TESTIMONIOS: MOTIVO DE CREDIBILIDAD

### 2.1 Génesis y maduración del problema hermenéutico

Las perspectivas vigentes, desde las que se afronta el tema de la resurrección,

---

<sup>21</sup> La declaración de la novedosa y misteriosa identidad de Jesús resucitado, manifestada en su cuerpo espiritualizado, cuerpo pneumático (*soma pneumatikón*) evocando la expresión de Pablo (1 Co 15,44), está a la base de la correcta comprensión del acontecimiento. Indudablemente los discípulos tomaron conciencia de la naturaleza del hecho, aunque sin aferrar su explicación. De hecho, el segundo momento, requerido por los cuestionamientos de matriz filosófica, tendrá lugar a partir de los testimonios primigenios en una serie consecutiva de aclaraciones que precisan la comprensión del misterio de Cristo y su expresión lingüística. Se oscila esencialmente entre dos polos que niegan la divinidad o la humanidad a Jesucristo resucitado. Así, del contraste con las primeras herejías cristológicas (ebionitas, adopcionistas, gnósticos, ofitas, docetistas, monarquistas) se pasa a la progresiva formulación dogmática de los concilios de Nicea (325), la verdadera divinidad de Jesucristo; Constantinopla I (381), la completa humanidad de Jesucristo; Efeso (431), la unidad en Jesucristo; Calcedonia (451), la unidad en la distinción de las dos naturalezas en Jesucristo; y Constantinopla II (553), la unión intrínseca de las dos naturalezas según la *hypóstasis* divina del Logos.

<sup>22</sup> Cf GIBERTI, *La resurrección de Jesús* 361-364; PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* 263-267; AMATO, *Gesù il Signore* 128-129.

inician, en el siglo pasado, con la crítica literaria e histórica de la Escritura.<sup>23</sup> El fenómeno, de origen protestante, pasa por tres fases fundamentales: crítica radical, reacción crítica y crítica teológica.

La fase de *radicalización*, que Bultmann inaugura, recoge las críticas que se venían formulando desde el s.XVIII principalmente con H.Reimarus, D.F.Strauss y M.Kähler: a) la imposibilidad de conocer el Jesús de la historia; b) la categoría del mito para explicar gran parte de los datos evangélicos; c) la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma; d) la importancia del papel creador de la comunidad primitiva; e) la evolución del elemento histórico como fundamento de la fe cristiana. De esta manera, Bultmann, aceptando una continuidad cronológica entre Jesús y el Cristo de la fe, postula una discontinuidad teológica esencial.

Inmediatamente, Bultmann afirma la urgencia de un proceso de desmitización, pues la figura de Jesús está envuelta en la leyenda-mito, cuyo objeto será reinterpretar y re-exresar los relatos en términos adecuados al hombre contemporáneo. Para ello se sirve de la filosofía existencial de Heidegger que lo conduce a una interpretación ceñida a su repercusión en el creyente y, en consecuencia, al desinterés total del hecho de la resurrección en sí mismo.<sup>24</sup>

La fase de *reacción*, conducida por J.Jeremias, E.Käsemann y G.Bornkamm, reivindica la continuidad histórica y teológica entre Jesús y Cristo destacando sus elementos comunes, legitima la investigación sobre la existencia terrenal de Jesús y recalca su valor existencial para el hombre de hoy.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Para la presentación sumaria de la problemática nos serviremos de S.PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* 253-255 y R.LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios. Historia y hermenéutica* = Verdad e imagen 76, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1986, 31-93.

<sup>24</sup> Más tarde W.Marxsen, renovando el planteamiento de inspiración bultmanniana, estimó la resurrección como un modo de interpretación útil a los evangelios para mostrar la continuidad de la obra de Jesús («Die Sache Jesu geht weiter»).

<sup>25</sup> Nuevas investigaciones revelan el círculo hermenéutico que se establece entre el lector y el autor, el posible condicionamiento y la interpretación centrada más en el texto que en el autor. Así, la *nueva hermenéutica*, aplicando la investigación histórica a los testimonios de la Escritura, propone la fe auténtica de Jesús como norma y fundamento de la nuestra. Todavía más, E.Fuchs y G.Ebeling conectan todo acontecimiento al lenguaje, cuya tarea más que en informar consiste en cifrar el sentido de la existencia. El lenguaje deviene objeto de estudio con el fin de reproducir la palabra pasada y su sentido en palabra actual.

La *fase de los teólogos*, protestantes y católicos, confirma unánimemente el vínculo incontestable entre la fe y la historia. W.Panneberg se inclina por la primacía de la realidad histórica de Jesús sobre su interpretación. Moltmann une la consistencia del hecho a su significación. Para W.Kasper, H.Küng y E.Schillebeeckx es imprescindible la doble perspectiva: comprensión de Jesús a la luz de la fe eclesial e interpretación de la fe eclesial a la luz de Jesucristo. La conclusión es unánime, no puede haber cristología sin el conocimiento de Jesús de Nazaret. La empresa es posible y sus resultados considerables.

La *exégesis católica* tiene sus dos primeros trabajos significativamente amplios en A.J.Schmitt (1949) y F.S.Durwell (1950). Posteriormente, durante la década de los setenta, se obtienen avances notables y determinantes para los estudios sucesivos por parte de X.León-Dufour. Legítimos herederos de este patrimonio exegético son B.Rigaux, E.Dhanis, editor de las Actas del Simposio Internacional sobre la Resurrección de Jesucristo y R.Pesch (1973-1980) con sus reiteradas intervenciones sobre el origen de la fe de los apóstoles en la fe en el Jesús histórico y en el concepto de profeta escatológico individual, o, como recientemente ha precisado (1982), en las visiones pascuales.

## 2.2 *Cualidad teológica de los testimonios*

Aunque las renovadas críticas y el florecimiento de métodos de comprensión sincrónica pongan en duda la eficacia del método histórico-crítico, son innegables los beneficios que ha brindado al quehacer teológico de las últimas décadas.<sup>26</sup> En efecto, con respecto a la resurrección ha precisado la cualidad de sus testimonios como **testimonios de fe** y esto ha provocado no pocas objeciones a la credibilidad de los mismos. Dichas objeciones pecan de unilateralidad al descalificar indiscriminadamente la historia que se presenta con señales de elaborada reflexión teológica. No parece lícito

---

<sup>26</sup> Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 25-29.30-36.99-100; GIBERTI, *La resurrección de Jesús* 351-352.

formular una ley de eliminación recíproca, cuando es razonable pensar que el interés teológico haya solamente determinado algunos o muchos detalles más que crearlos *ex toto*.

Además, así como la reproducción de los testimonios no se puede librar de su intención fundamental, tampoco quien los estudia puede prescindir absolutamente de sus propios prejuicios. Ningún tipo de investigación científica es totalmente aséptica, sino que normalmente se estructura entorno a un propio principio hermenéutico declarado o tácito. Saludable es, más bien, la conciencia del propio límite que inmuniza contra cualquier ilusión omnicomprendiva. En efecto, será siempre difícil establecer la correspondencia entre nuestras conjeturas y la original formulación de los hechos. Con todo, tampoco hemos de abdicar a una explicación razonable y atendible.

Digamos, pues, que los testimonios de la resurrección son al mismo tiempo la **expresión de una fe que aspira a provocar una adhesión de fe**. Ellos son ante todo el resultado de experiencias personales con el resucitado bajo el velo de la «aparición», es decir, de encuentros realmente acaecidos. *Jesús toma la iniciativa*; sus interlocutores contraponen una respuesta interior negativa, de incertidumbre, que superan por el *reconocimiento*.

No es indiferente el modo abierto con que los testigos declaran la propia incapacidad para creer en la resurrección. Dicha percepción se efectúa en el cuadro de relaciones que precedieron la muerte de Jesús y, al parecer, la aceptación tiene lugar en el momento en que se vuelve a establecer la íntima comunión que las caracterizaba. La experiencia, entonces, se apoya en las condiciones del discipulado. De hecho, no existe ninguna aparición dirigida a adversarios, desconocidos o indiferentes. Sólo así se explica la adhesión y la disponibilidad total a las exigencias del resucitado.

Si el encuentro se realiza en un clima de relaciones basadas en la fe, ésta es la condición necesaria para captar la naturaleza y el sentido de la resurrección. Pero la fe no es solamente punto de partida, también lo es de llegada: los relatos pascales presentan un itinerario dirigido a la fe en Jesús resucitado. Los testigos de la resurrección reciben la tarea de comunicar esta experiencia, en primer lugar las mujeres a los discípulos, y de continuar la misión de Jesús testificando. Y no sólo se ponen como modelos de fe, sino que se constituyen factores indispensables para la fe de los futuros

creyentes, a tal punto que la aceptación de su misión se vuelve elemento integrante de la aceptación de Jesús. La autoridad de los doce reside nuevamente en su condición de discípulos: han vivido con él, creían en él y han reconocido su presencia después de la muerte.

No ha sido superfluo, pues, distinguir entre el surgir de la fe y la formación de su expresión. Es innegable la distancia que existe entre la intuición de la primera adhesión de fe y la expresión de una formulación completa. Las peripecias de la primera comunidad han estimulado indudablemente a la profundización de la fe primitiva, es más, el mismo anuncio-testificación de la fe ha incrementado el proceso. La preocupación por combatir las interpretaciones tendenciosas de las experiencias pascuales empieza a estar presente y se incrementará en los siglos inmediatamente posteriores a la composición del NT, pero **la intención primordial de estos testimonios es expresar una fe.**<sup>27</sup>

Por tanto, de acuerdo con la naturaleza de la revelación, según la cual «el plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas» (DV 2), podemos afirmar que la continua testificación de la resurrección de Cristo, por parte de la Iglesia y bajo la acción del Espíritu Santo, ha constituido el depósito de la fe, consolidado en la Escritura y custodiado por la Tradición y el Magisterio (DV 10.7-9).

### ***2.3 Plausibilidad histórica de los testimonios***

Sobre la experiencia de los primeros testigos, no queremos obviar las dificultades que el hombre contemporáneo encuentra para asentir a la fe en la resurrección. Nuestra respuesta al problema será global, aunque no por ello menos precisa. Hemos notado una situación cognoscitiva singular respecto a la resurrección, al mismo tiempo motivo de fe y objeto de fe en recíproco condicionamiento. Este círculo o espiral hermenéutico actúa su dinamismo impulsado por la gracia que concierta algunos signos históricos manifestativos. Se hace necesario precisar el carácter histórico de la resurrección.

---

<sup>27</sup> Cf GHIRBERTI, *La resurrección de Jesús* 340-351.

Todo depende de lo que entendemos por *acontecimiento histórico*. Si por ello entendemos un hecho del pasado, en el campo de la experiencia humana, independientemente de su verificación por parte de la investigación histórica, entonces la resurrección de Jesucristo es *en cierta forma* un acontecimiento histórico; si en cambio, entendemos un hecho real comprobable por la investigación crítica histórica, entonces la resurrección es un acontecimiento *indirectamente* histórico. A favor de ello sabemos del sepulcro vacío, de las apariciones, de la última suerte de Jesús y de la comunidad reunida después de su muerte. Un conjunto de motivos que confluyen en la explicación plausible de la resurrección como un hecho trascendente.

De este modo es lícito hablar de la resurrección como acontecimiento trans-histórico o meta-histórico, o aún de *historicidad indirecta o analógica*.<sup>28</sup> La condición indispensable es mantener un principio metodológico abierto a la posibilidad de la intervención de la trascendencia y no la exclusiva pre-comprensión intramundana de la intervención de Dios.

La razón pondera los motivos que llevan a admitir los signos históricos y que conducen, en última instancia, a la no obligatoriedad de una decisión contraria. Obviamente no se trata de una evidencia, sino de una **certeza moral**. La convergencia de probabilidades concorde con el sentido *ilativo* induce a una opción favorable; mientras que la iluminación interior, obrada por la gracia, mueve a la fe. En último término, el *analysis fidei* se apoya inmediatamente en la intervención y autoridad del Dios revelado.<sup>29</sup>

En síntesis, este capítulo nos ha permitido comprender el testimonio de la Escritura respecto a la resurrección y nos ha abierto el camino al segundo, sobre su significado. La resurrección (*ἐγείρω*) es el acontecimiento que completa la revelación de

---

<sup>28</sup> Cf PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* 273, nota 146.

<sup>29</sup> Cf PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* 267-273; A. AMATO, *Gesù il Signore* 446-447; DIEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo* 261-282.



Jesucristo y abre los ojos a sus discípulos. Ellos, testigos de este misterio, anuncian la experiencia personal del resucitado y comprenden progresivamente el significado de dicho evento. No obstante las diversas expresiones del misterio, lo reducen a un acontecimiento único en Jesús que lo transforma sin cambiar su *identidad*, le devuelve la *vida* y lo *exalta*. La plenitud de la resurrección (*ἀνάστασις*) incluye a los hombres en el mismo destino, al que se accede por la fe.

## *Capítulo II*

# **EL SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA RESURRECCIÓN**

Los discípulos y la Iglesia primitiva han experimentado la resurrección de Cristo como el evento más central y clarificador de todo su misterio: a partir de la resurrección empiezan a comprender quien es Jesús. Por eso la Escritura presenta la resurrección como el acontecimiento primordial de la fe. La conclusión del capítulo anterior nos llevaría a considerar el desarrollo de la cristología neotestamentaria a partir de la resurrección, sin embargo acometeremos directamente a su significado teológico reconociendo su valor omnicomprendivo respecto al misterio de Jesús. Este segundo capítulo relaciona la resurrección (*éguersis*) de Cristo al misterio de Dios y a la salvación que comporta en la economía Trinitaria.

### **1. LA RESURRECCIÓN: EVENTO CRISTOLÓGICO PLENARIO.**

Cuando hablamos de la resurrección como «evento cristológico plenario»<sup>1</sup> la consideramos el centro de gravedad y la clave de lectura de todo el misterio de Cristo y de toda la historia de la salvación. En efecto, se trata de un único misterio: en la resurrección de Jesucristo culmina la consumación de su vida a través de la pasión y muerte. Con todo, la unidad del misterio pascual de Cristo, realizado una vez para siempre, espera todavía su plena realización al final de los tiempos (*ésjaton*) cuando, con su nueva y definitiva presencia (*parusía*), recapitulará (*anakefalaíósasthai*) todo en sí

---

<sup>1</sup> AMATO, *Gesù il Signore* 442.

mismo. Por este motivo, no sería impropio hablar de unidad del misterio pascual-parusíaco.

Los testimonios del NT presentan la realidad plenaria de la resurrección un en triple modo. En primer lugar, como *la confirmación de la divinidad del Cristo*, que con su humanidad resucitada entra en la gloria como Hijo del Padre. Luego, como *revelación suprema de la trinidad de Dios*: del Padre que acepta el sacrificio redentor de Jesús y lo glorifica, resucitándolo y elevándolo a su diestra; del Hijo que con su encarnación salvífica merece la exaltación gloriosa; y del Espíritu Santo, espíritu de vida y de resurrección.

Por último, el NT presenta la resurrección como *la conclusión de la alianza y la recomposición de la amistad entre Dios y el hombre, al comunicar la propia vida divina*. Jesucristo, primicia de los resucitados, tiene el poder espiritual que transforma a los hombres a su imagen como hijos del Padre.<sup>2</sup>

La teología, por su parte, expresa la plenitud del evento afirmando su riqueza pluridimensional. Se trata de un acontecimiento *trinitario*, porque manifiesta el misterio santo de Dios en el esplendor de su potencia; *crisológico-soteriológico*, ya que ratifica la encarnación redentora y su consumación; *eclesiológico*, en cuanto experiencia de encuentro con el resucitado en la comunidad, en la fracción del pan, en la vocación al seguimiento, en la misión, en la conversión y en el perdón; *antropológico*, puesto que re-crea al hombre a imagen y semejanza de Dios; *escatológico*, porque inaugura el cumplimiento del destino último de la humanidad y el cosmos.

La resurrección contiene todo el misterio de Cristo y de la revelación; por ello, y a pesar de su naturaleza unívoca, son posibles distintas aproximaciones que corroboran su valor polisémico.

## 2. SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA RESURRECCIÓN

La Iglesia posee un enorme patrimonio teológico en torno al misterio plenario de

---

<sup>2</sup> Cf AMATO, *Gesù il Signore* 442-443.

Cristo. Sobre la base común que ofrecen los testimonios de la Escritura, los Padres de la Iglesia nos ofrecen sugerencias calificadas.<sup>3</sup> La teología actual busca nuevos horizontes que resalten con originalidad algunos aspectos de la resurrección y extiendan la visión de lo que aconteció a Jesús, a cuanto sucedió en los discípulos de la primera hora y a quienes por la fe hoy se constituyen en testigos de la resurrección.

Cuatro aproximaciones teológicas intentan ahondar en el significado teológico de la resurrección para el hombre contemporáneo, gravitando alrededor del sentido definitivo de la vida.<sup>4</sup> Los nuevos rasgos de la resurrección nacen de provocaciones antropológicas que concuerdan en la exigencia de una mirada escatológica.

La *fenomenología de la libertad* explica la tensión hacia lo incondicional y definitivo proyectado hacia el futuro (K.Rahner, W.Kasper, L.Boros).<sup>5</sup> La *fenomenología del amor* sugiere la perpetuidad y la imposibilidad de destrucción del otro (G.Marcel, J.Ratzinger). La *fenomenología de la esperanza* se presenta con mayor

---

<sup>3</sup> Cf GREGORIO NICENO, *In Christi resurrectionem* 1: PG 46, 617B; JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 4,2: PG 94, 1104C; H.CROUZEL-V.GROSSI, *Risurrezione dei morti*, en *DAPC* 2994-2998.

<sup>4</sup> Seguimos a PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* 284-289. Cf AMATO, *Gesù il Signore* 451-459.

<sup>5</sup> Para W.Kasper, por ejemplo, la historia es la clave hermenéutica esencial del destino único e irreplicable de Cristo. Su centro es la resurrección, analizada desde tres puntos de vista: a) *acto escatológico de la potencia salvífica de Dios*, porque con ella se ha dado inicio a los últimos y definitivos eventos de salvación y en Cristo resucitado el *ésjaton* está ya presente en toda su densidad, pues inicia la re-creación definitiva y la nueva vida divina; b) *exaltación del Hijo* o la confirmación decisiva de su persona y obra, en quien se decide el destino último del hombre; c) *evento de salvación* que inaugura un mundo nuevo y un nuevo género humano históricamente visible en la Iglesia, sacramento de su presencia salvífica.

Rahner sitúa en el anhelo de una existencia permanente y total el fundamento antropológico de la resurrección. En efecto, la resurrección no es extraña a nuestros actos de libertad que expresan en su carácter definitivo la esperanza en ella. La resurrección de Cristo confirma y sacia la *esperanza trascendental del hombre*, su aceptación comporta el reconocimiento de Jesús como salvador absoluto de la humanidad.

Schillebeeckx ve en la resurrección una *experiencia de conversión*. El proceso de conversión de los discípulos es parte integrante del evento pascual de Cristo, demasiadas veces desatendido. El encuentro con el resucitado suscita el proceso de conversión de los temerosos que más tarde lo proclaman. Jesús provoca la fe en los discípulos, los mueve a la conversión y les infunde su Espíritu; les otorga la autoridad para perdonar los pecados. Junto a la eucaristía, la remisión de los pecados es una realidad pascual por excelencia.

H.Küng insiste en las apariciones no tanto como expresiones de fe cuanto como *experiencias de contacto con Jesús resucitado*. En ellas no se da sólo el simple reconocimiento de la novedad de Jesús, sino la llamada personal a su anuncio. El hombre asume, por el reconocimiento de la fe y con la mirada puesta en el futuro, una *nueva vocación y misión*.

variedad, como *fundamento* esencial del hombre que se abre a superar cualquier situación finita (W.Pannenberg), como *esperanza de justicia* de la pasión del mundo (J.Moltmann) y como esperanza en la total realización de la *utopía* humana: la plenitud cósmico-humano-divina (L.Boff, J.I.González Faus).<sup>6</sup> Un último horizonte lo ofrece la experiencia contemporánea de disolución y desilusión resumida en la *fenomenología del encuentro con la muerte* (Ph.Perkins).

Evidentemente, aunque estas aproximaciones sigan una línea de comprensión antropológica, su enunciación global la define la cristología. Por este motivo son también válidos otros intentos de comprensión siempre vigentes, cuyo punto de partida es netamente cristológico y que ofrecen interesantes sugerencias antropológicas: la glorificación o exaltación de Jesucristo es la exaltación o glorificación del hombre e incluye la liberación del pecado.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> J.I. González Faus habla de la resurrección como la *realización de la nueva «humanidad»*. La «irrupción de lo escatológico» en el evento pascual representa la «utopía humana» ya realizada en su primicia Cristo. La resurrección de Cristo precede y hace posible todas las demás resurrecciones. El germen de la nueva humanidad que libera de la esclavitud del pecado, de la ley y de la muerte, proyecta para el hombre ya no un futuro incierto, sino un futuro de vida y de novedad humana absoluta, en torno al cual gravita toda la historia.

F.X.Durrwell entiende la resurrección desde la *experiencia de encuentro con Cristo en la eucaristía*. Jesús se manifestó «al partir el pan» (Lc 24,35). El reconocimiento de Jesús resucitado y la praxis de la Iglesia primitiva ratifican la relación entre la pascua del Señor y la eucaristía, misterio de muerte-resurrección-presencia en el mundo. La eucaristía es el sacramento de la presencia del resucitado, presencia gratuita y salvífica y efecto-signo de su señoría cósmica, pues, por la potencia de su resurrección transforma el pan y el vino.

En el horizonte de la praxis de liberación, J.Sobrinó concibe la resurrección como amor liberador. La manifestación de la justicia definitiva de Dios motiva la *radical esperanza en el futuro*, que implica la transformación total del hombre y de la historia. La *conciencia histórica* del acontecimiento y sus consecuencias permiten resolver el sentido de la historia y proyectan una *nueva praxis* de vida (servicio): la predicación de la resurrección de Cristo y la realización de su promesa con la construcción de la nueva humanidad.

<sup>7</sup> J.Galot, por ejemplo, opta por el *proceso de glorificación*, el paso del estado de *kénosis* al estado de gloria y suprema divinización. El misterio es uno y se realiza en un sólo instante. La presentación de sus distintas facetas en el tiempo, estructuradas litúrgicamente, tiene un fin pedagógico y propedéutico. Comprende cuatro estadios: descenso a los infiernos, resurrección, ascensión y pentecostés. La resurrección es la irrupción de la *vida* nueva, espiritual o divina en Jesús y la ascensión es la atribución del nuevo *poder* que comporta esa transformación. Jesús «hombre nuevo», constituye el nuevo tipo de humanidad que el hombre debe actualizar. La ascensión confirma su *función social* a la diestra del Padre y cabeza del cuerpo místico. La Pentecostés *continúa la presencia gloriosa* mediante el Espíritu.

La teología greco-ortodoxa declara plásticamente una ulterior interpretación en su iconografía. La resurrección es contemporáneamente glorificación de Jesús y liberación del hombre. En la resurrección de Jesús ocurre un radical evento de re-creación de la humanidad, la celebración del encuentro salvífico de la humanidad entera con el nuevo Adán. La mano misericordiosa de Dios alcanza la mano del hombre que con el pecado se había apartado de Dios y lo re-crea en Cristo: es la fiesta de la liberación del hombre.

Recogiendo las sugerencias de estas interpretaciones, es posible reconstruir un discurso unitario sobre la naturaleza del evento cristológico plenario. En efecto, el carácter te-antrópico de la resurrección de Jesucristo, que a su vez determina la cualidad histórica-transhistórica del hecho, nos permite considerar simultáneamente sus connotaciones cristológicas y antropológicas.

La fuerza del amor, o de la caridad (*amor, agápe*) es la clave de lectura y el centro real de atracción (fuerza centrípeta) que unifica y vivifica a Jesucristo en la resurrección. La índole de esta fuerza excede cualquier límite y obtiene los mismos efectos, porque son siempre los efectos de Cristo, al hombre fragmentado y des-animado de todos los tiempos. Por una parte, la «vivificación» de Jesucristo «unifica» y concentra el misterio histórico-salvífico-trinitario y todo el misterio del hombre y del cosmos; por otra, la «unificación» o recapitulación del hombre y del cosmos en Cristo «vivifica» participando su resurrección. Este proceso ambivalente puede denominarse: *dynamis* vivificante y unificante del *agápe*.

Especificaremos el contenido de los vocablos *dynamis* y *agápe* abordando el misterio trinitario. Lo haremos desde el evento revelador culminante, la *éguersis* de Jesucristo, porque la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre resplandece en El, mediador y plenitud de toda la revelación (*DV 2*).

### 3. EL DINAMISMO PASCUAL DE LAS TRES PERSONAS DIVINAS

Al tratar de la Trinidad precisamos, ante todo, que nos encontramos ante un misterio que no podemos penetrar deductivamente, sino que nos lo revela Cristo como un don libre, gratuito e inesperado de Dios al hombre. Lo consideramos como un misterio en modo absoluto no sólo porque no puede ser descubierto por la sola razón, sino que aun después de revelado sigue siendo una realidad inefable. Por otra parte, la historia del dogma nos recuerda la ardua labor de los teólogos, no siempre coronada con el éxito, con el fin de conciliar la unidad de Dios y la divinidad de las personas

trinitarias.<sup>8</sup>

A pesar de las dificultades que comporta la inteligencia de tal misterio, actualmente, después de una delicada y refinada elaboración teológica, ha sido recuperado el sentido fundamental y primigenio de la revelación como historia salvífica de la comunicación o auto-comunicación de Dios.<sup>9</sup>

El NT no elabora una teología de la Trinidad inmanente, contiene, en cambio, la experiencia vital de Jesús, el Hijo, en relación al Padre y al Espíritu. Esta revelación no es una premisa a la revelación inmanente sino que ya la contiene en sí. Por ello, coherentes con nuestro punto de partida antropológico, consideramos metodológicamente la Trinidad desde una perspectiva prioritariamente económica y a partir de ella nos remontamos a la consideración de la Trinidad inmanente: desde este punto de vista, la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa.<sup>10</sup> La naturaleza de la Trinidad económica permite entrever lo que es la Trinidad en sí misma. No es una casualidad que los Padres hayan precisado el discurso sobre las obras por las que Dios se revela y comunica como *oikonomia* y el misterio de su vida íntima como *theologia*.

Y ya que la resurrección de Jesús representa la manifestación más alta de la

---

<sup>8</sup> Frecuentemente, por ejemplo, la historia de la heterodoxia se mueve a favor de la unicidad divina con detrimento de la personalidad del Hijo y del Espíritu Santo, reducida a un modo o manifestación de la única personalidad divina (sabelianismo, modalismo o patripasianismo) o a simple personalidad humana (adopcionismo). De otra parte, Rahner, por ejemplo, cuestiona el uso de la categoría «persona» por su actual referencia directa a la condición humana, que implica la conciencia de la propia subjetividad espiritual y, en consecuencia, la diferencia entitativa. No se trata de una ingenua descalificación de modos precisos de expresión y comprensión, cuyo valor dogmático no está en juego, sino de la búsqueda de expresiones más claras a la inteligencia del hombre contemporáneo. Cf K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *MS II*, 290.292-299.328-329; *Id.*, *Trinità*, en *SM 8*, 449.454-455.467-468; J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, BAC, Madrid<sup>3</sup>1983, 316-320.

<sup>9</sup> La reconquista del sentido teológico original ha permitido acceder a nuevos modelos para comprender la revelación. Las categorías «palabra», «encuentro», «presencia en el mundo» (presencia especial, secreta o implícita y presencia explícita o nueva) relacionadas con la historia y la experiencia interior nos colocan en el contexto actual. Bajo un nuevo principio hermenéutico, la formulación de la auto-comunicación, auto-manifestación o auto-donación de Dios ha contribuido a comprender el propio misterio del hombre como destinatario gratuitamente elegido (cf PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* 143-198).

<sup>10</sup> Cf RAHNER, *El Dios Trino* 278; *Id.*, *Trinità* 446.448.

economía salvífica, a través de ella debemos alcanzar la realidad íntima del Dios trinitario. La resurrección, por su carácter histórico y meta-histórico, confirma las *relaciones* de Jesús con el Padre y con el Espíritu que han acompañado toda su *misión*. A favor declaran los testimonios que Jesús «ha sido resucitado» (*eguégertai*) por el Padre (*Hch* 2,24.32; *I Co* 15,4) y que se ha «manifestado en la carne, justificado por el Espíritu» (*I Tm* 3,16). Las relaciones explícitas en la misión de Jesucristo, por excelencia en su resurrección, nos permiten ratificar la recíproca compenetración de las personas divinas (*perijóresis*) en la actuación de la economía salvífica.

La economía divina es obra común de las tres personas divinas, ya que así como participan de una sola y misma naturaleza, participan también de una sola y misma operación (*DS* 421). Evidentemente la acción es una, pero no es idéntica en las tres. A cada una corresponde una intervención apropiada a la peculiar forma de subsistencia en las relaciones intra-trinitarias.

En otras palabras, las *misiones* del Hijo y del Espíritu encomendadas por el Padre nacen de las *procesiones*; éstas se explican y aclaran por aquellas y viceversa. La obediencia absoluta a la misión encomendada por el Padre explica la proporcional complacencia del Padre y su beneplácito concretado en signos (*semeia*) que acreditan la misión y la divinidad del Hijo. La vida pública de Jesús está colmada de estas señales-milagros o intervenciones de la potencia (*dynamis*) de Dios invocadas por Jesús. Con la misma inmediatez, pero en sus efectos, podemos ver la presencia del Espíritu vivificador. Jesús se presenta a sus discípulos con un cuerpo pneumático, espiritualizado, es decir, transformado o glorificado por la potencia del Espíritu, el mismo Espíritu que acompaña la encarnación y el anuncio del reino.

La irrupción de Dios en la historia del hombre es a la vez única y unitaria. Las intervenciones de Dios en la historia son siempre epifanías de su potencia (*dynamis*); a través de ellas acredita su divinidad y, todavía más, identificándose con ellas, revela su identidad. La *dynamis* salvífica de Dios se concentra en los milagros de Jesús (actos potentes); ellos revelan a su vez que Jesús se mueve por una fuerza interior de la que participa (prueba de su poder soberano) que se hace evidente en su resurrección, la demostración eminente de la potencia de Dios, después de la cual no puede no ser reconocido como mediador de la fuerza de Dios (*Hch* 2,22-36; *I Co* 1,24). El NT goza



de un amplio y rico desarrollo de la temática, explicando de distintos modos que la historia de la salvación del hombre o auto-manifestación de Dios es toda una en su fuente, en su realización y en su fin.<sup>11</sup>

No sería superfluo especificar la economía trinitaria como dinamismo pascual trinitario ya que su realización y completamiento hallan su fuerza de atracción y expansión en la resurrección de Jesucristo. Toda la economía salvífica está dirigida hacia la Pascua porque el dinamismo trinitario originario es pascual. Concretado en las misiones del Hijo y del Espíritu, el dinamismo pascual trinitario resulta evidente, y aunque podría parecer menos claro en sus procesiones, ellas son su razón de ser.

Así, la resurrección de Jesús se funda originariamente en la voluntad generadora del Padre (*generare*) que no desdice la Palabra-promesa pronunciada y en el reconocimiento por parte del Hijo de la propia filiación (*generari*) como donación absolutamente gratuita e irrevocable. El Padre ingénito genera al Hijo a la subsistencia filial y establece con él una relación perpetua que persiste en la encarnación y que justifica su pneumatización por la resurrección. Aquí encontramos una manera sugestiva de comprender la inmutabilidad de Dios, no tanto como ausencia de movimiento o cambio en sí mismo, referido especialmente a las cosas, cuanto a la relación perenne y eterna que funda un modo de subsistencia igualmente permanente y eterno.

---

<sup>11</sup> *Dynamis* se usa sobre todo en los escritos paulinos, pero su significado general comprende la omnipotencia de Dios, las potencias celestiales, el poder de los milagros y la potencia salvífica. Pablo recalca la *manifestación en acto de la potencia de Dios*, fuerza escatológica que *obra la resurrección de los muertos* y como *Espíritu Santo que cumple la nueva creación*. Esta fuerza operante al final de los tiempos se declara en Cristo resucitado como su depositario y mediador, porque la auténtica prueba escatológica de la potencia de Dios es la resurrección de Jesús de entre los muertos (*Rm* 1,4; *1 Co* 6,14; *2 Co* 13,4; *Flp* 3,10; *Hb* 11,19). A ella se conecta la glorificación (*Ef* 1,20s) por medio de la cual Cristo se vuelve «fuerza de Dios» (*1 Co* 1,24), es decir, la fuente de la fuerza divina de la que dispone la Iglesia. Pablo usa el verbo *endynamoún* (fortalecer) para expresar la obra del Cristo glorificado en los creyentes (*Flp* 4,13; *Ef* 6,10; *1 Tm* 1,12; *2 Tm* 4,17); *dynamis*, por su parte, es el Espíritu que se manifiesta en las acciones potentes del hombre pneumático (*Rm* 15,19; *1 Co* 12,10.28; *Ga* 3,5). La divinidad de Dios se manifiesta donde la fragilidad y la debilidad no dan esperanzas al hombre, especialmente en la cruz. Cristo muere crucificado, privado de todas sus fuerzas, pero vive de la fuerza de Dios (*2 Co* 13,4). La misma suerte espera al cristiano, débil que se ponen al servicio de los débiles, pues espera en la fuerza de Dios que le da la vida en Cristo. La esperanza del cristiano se construye sobre el evento pascual y la fe impele a conocer la potencia que se ha manifestado en la resurrección de Jesús (*Flp* 3,10; *1 Co* 4,19s). La fuerza de Dios asegura el perfeccionamiento futuro y a la transformación interior ya iniciada se seguirá el cambio visible del cuerpo para la vida eterna, cuando la fuerza de Dios que ha resucitado al Señor, resucitará también al cristiano de entre los muertos conforme a su cuerpo glorificado (*1 Co* 6,14; *2 Co* 13,4; *Flp* 3,21). Cf O.BETZ, *Potere, potenza, δύναμις*, en DCB 1346-1351.

De la misma manera, el Padre, con el Hijo o el Padre a través del Hijo, espira (*spirare*) el Espíritu y establece un dinamismo tripersonal de relaciones que, una vez más, por su carácter irrevocable no se opone a la inmutabilidad divina. La acción del Espíritu en la economía salvífica se apoya en la espiración pasiva (*spirari*) del Espíritu, que acepta del Padre continuar con la misión del Hijo encarnado y que a partir de la resurrección de Jesús se concreta como presencia y acción prevalente en la historia.

Resumiendo, podemos afirmar que la intervención potente (*dynamis*) de Dios en la historia y más específicamente en las vicisitudes de Jesús concluidas en su resurrección tiene como origen el dinamismo interior de las tres personas divinas, es decir, en ese principio de compenetración y de comunión intrínseca que denominamos *dinamismo agápico*.

En el NT *agápe* es uno de los conceptos centrales que evoca todo el contenido de la fe (*Jn 3,16*): la Trinidad es una porque es amor (*1 Jn 4,8.16*).<sup>12</sup> El Padre en persona proclama a Jesús, Hijo amado, *ho agapetós*, en el Jordán (*Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22*) en el monte Tabor (*Mc 9,7; 2 P 1,17*), en la parábola de los viñadores (*Mc 12,6*). Jesús es el siervo amado del Señor (*Mt 12,18; Ef 1,6*).

En realidad el Padre ama al Hijo desde la eternidad (*Jn 17,24*), por eso le ha entregado todo poder (*Jn 3,35*). Este amor único explica la razón por la que el Padre muestra al Hijo sus obras (*Jn 5,20*) y que el Hijo dé testimonio de ellas. Jesús es el Hijo obediente dispuesto a ofrecer la vida por realizar la voluntad del Padre (*Jn 10,17*) hasta los límites extremos (*Jn 13,1ss*). La misión del Hijo nace del amor del Padre (*Jn 3,16; 1 Jn 4,8ss*). No se puede imaginar un amor más grande y fuerte que el del Padre y su Hijo.

---

<sup>12</sup> La riqueza del término no nos permite presentarlo en su totalidad, digamos sólo que respecto al griego clásico y al uso de los LXX, en el NT *agapáo* y *agápe* han adquirido un significado peculiar indicando el amor de Dios y el modo de existencia que se funda en tal amor, ambos se refieren a la relación entre Dios y el hombre, y cuando lo refiere a una cosa lo hace para evidenciar un amor desviado (*Jn 3,19; 12,43; 2 Tm 4,10*): la acción de Dios es amor y espera como respuesta el amor del hombre (*1 Jn 4,19*). El amor se pone sobre la fe y la esperanza (*1 Co 13,13*) y el mismo Dios se define amor (*1 Jn 4,8.16*). También la ética se funda en el amor de Dios (*1 Jn 4,17*). El amor ha encontrado en el cristianismo primitivo una expresión concreta en las celebraciones litúrgicas: el uso del beso fraterno (*Rm 16,16ss*), llamado por *1 P 5,14* «beso del *agápe*», y el «banquete del *agápe*» que acompañaba la celebración eucarística y que más tarde continuó como celebración autónoma (*1 Co 11; Judas 12; 2 P 2,13*). En esta celebración se daba un lugar central al compartir la comida como signo de una particular comunión en el *agápe*. Cf W.GÜNTHER-H.G.LINK, *Amore, ἀγαπάω* en DCB 91-99; S.A.PANIMOLLE, *Amore* en NDTB 35-64.

Amor eterno e inmutable, personificado por el Espíritu, siempre presente en la vida del hombre y de la Iglesia, cuya acción o *munus* santificador consiste en hacer partícipes del dinamismo agápico trinitario.

De este modo, partiendo de la economía trinitaria y en particular de la *dynamis* de la resurrección, hemos tocado el dinamismo original intratrinitario. La economía salvífica y la consistencia de las relaciones divinas se entienden mejor a partir del dinamismo de la comunión agápica que es su principio de unidad, de generación y de existencia.

Es precisamente esto lo que nos permite conceptualizar las *procesiones ad intra vel immanens* y *ad extra vel transiens*. Lo que vivifica es el dinamismo agápico, que además de acreditar la potencia de Dios se identifica con él (*Mt 26,64; 1 Jn 4,8.16*).

La resurrección de Jesús está al vértice de la intervención divina en la historia del hombre según el dinamismo agápico trinitario. El amor intratrinitario que genera y espira gratuitamente y que reconoce la gratuidad de la generación y la espiración, está a la base del acontecimiento plenario de Jesucristo.

Por ese dinamismo agápico el Padre resucita al Hijo amado devolviéndole la vida más allá de las expectativas humanas; Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre responde filialmente al Padre resucitando y estableciendo con él una nueva relación permanente de vida.

El don amoroso de la regeneración y la respuesta amorosa regenerada acontecen a través del Espíritu Santo, Señor y dador de vida (*DS 150*), la hipostatización del amor trinitario, que exaltando al Hijo glorifica al Padre y vivificando a Jesús inaugura un nuevo modo de vida y existencia vuelto al Padre, que extiende la vivificación a la humanidad y al cosmos por medio de la Iglesia.

La historia de la salvación encuentra su completa explicación en el Dios-Amor: la economía de la redención tiene su origen primigenio en el amor del Padre, se realiza por el amor del Padre y del Hijo, llega a cumplimiento por el Espíritu Santo, el amor personificado en el seno de la Trinidad y tiende a la consumación en el estado de la felicidad perfecta y del amor pleno del reino celestial.

#### 4. PLENITUD Y CUMPLIMIENTO DE LA SALVACIÓN

En nuestro intento por comprender el sentido teológico de la resurrección no podemos dejar de considerar su alcance salvífico. El acceso al misterio del hombre se efectúa a través del misterio de Cristo; por esto es indispensable aclarar el concepto de salvación.

El NT expresa de diferentes modos esta intervención dirigida al bien del hombre. Se relaciona estrechamente con el concepto de redención que en Israel nace de la permanente y trágica experiencia de la pérdida de la libertad. La intervención de una fuerza extraña, impide la realización de la propia vida sofocada en una condición de sumisión insuperable que clama la intervención liberante de un tercero.

Las familias de vocablos expresan diferentes matices de la acción salvífica de Dios y en su conjunto se complementan. Así, *λύω* (desatar, liberar) considera la acción liberadora como supresión de los vínculos o como rescate mediante el resarcimiento de un valor equivalente denominado *λύτρον* (medio de liberación, precio de rescate). En cambio *σώζω* considera prevalentemente el momento de sacar hacia afuera, de salvar de un peligro que amenaza la vida usando una fuerza superior. Por último *ρύομαι* tiene significado más restringido y subraya el aspecto de conservar, proteger en una situación de peligro extremo.<sup>13</sup>

Nos detendremos en las expresiones que relacionan de modo complementario salvación y redención. La redención en sentido negativo equivale a *apolytroxis* o *redemptio*, liberación del señorío del pecado, de principados y potestades, de la ley y de la muerte (*Rm* 3,24; *1 Co* 1,3; *Ef* 1,7; *Col* 1,14; *Hb* 9,15); en sentido positivo significa *katallagé* o *reconciliatio*, la restauración de la unidad y de la paz con Dios y entre los hombres (*Rm* 5,10; 11,15; *2 Co* 5,18ss; *Col* 1,20).

El proceso de la redención se especifica con conceptos culturales como sacrificio (*Ef* 5,2; *1 Co* 5,7; *Hb* 9,25ss), medio de expiación (*Rm* 3,25), efusión por muchos de la sangre redentora de la alianza (*Mt* 26,18; *Hch* 20,28; *Rm* 5,9; *Ef* 1,7; *Col* 1,20; *Hb*

---

<sup>13</sup> Sólo en *Col* 1,13 se refiere a la salvación ya acaecida y algunas pocas afirmaciones tienen sentido enteramente escatológico (*Rm* 11,26; *1 Ts* 1,10). Cf W.MUNDLE-J.SCHNEIDER-L.COENEN, *Redenzione, salvezza*, en DCB 1505-1523.

9,12,14; 10,19; 13,12,20; *I P* 1,19; *I Jn* 1,7; *Ap* 5,9); con el concepto jurídico de rescate (*Mc* 10,45; *I Tm* 2,6); o de un modo más genérico como salvación (*Mt* 1,21; *Jn* 3,17; 12,47; *I Tm* 1,15; *2 Tm* 2,10; *Hb* 5,9).<sup>14</sup>

#### 4.1 *La resurrección de Cristo: redención, vivificación y liberación*

En el AT resulta de la reflexión teológica que madura progresivamente recapacitando sobre las experiencias de auxilio de Yahvé en situaciones concretas. Quien está hundido en un mal, peligro o grave riesgo, del que no es capaz de liberarse, necesita ser salvado por otro suficientemente fuerte que venga en auxilio. La Escritura aplica metafóricamente a Yahvé este rol para expresar su obra poderosa en favor de Israel. Yahvé es «el Salvador» o «mi salvación» (*Is* 63,8; 12,2; 35,4), fuera de él no hay quien pueda salvar (*Is* 43,11; 47,15; *Os* 13,4).

En concreto se refiere a salvación *de males y peligros materiales*, como la sequía, el hambre, la enfermedad y la muerte (*Gen* 7,17-8,5; 45); *de los enemigos*, dando la victoria o devolviendo la libertad (*Jc* 7; *Ex* 14,4; 15,2; *Is* 45,17; 46,13; 52,10); *del pecado y de males espirituales* (*Ez* 36,28-29; 37,23; *Is* 33,22-23); y a la salvación *escatológica* (*Miq* 7,7; *So* 3,17; *Is* 33,22; 43,2; 45,15.21; 60,6) concretada en el Mesías (*Is* 49,6-8; *Za* 9,9) portador de la salvación universal (*Is* 45,22).<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Cf K.RAHNER, *Redenzione* en *SM* 6, 737.

<sup>15</sup> En la familia de *lyo* se verifica el desarrollo de la idea del rescate. La traducción griega *lytrón* tiene sus equivalentes hebreos *kofer*, *g'l*, *pdh*. El ámbito de *kofer* (cobertura) es extra-cultural e indica el valor que sustituye, compensa o cubre una culpa. La compensación por una vida humana es exclusivo del ámbito privado. En cambio, el verbo *kipper* (reconciliación) tiene sentido religioso; es un acto de culto que se realiza *mediante la expiación de un sacrificio casi siempre cruento*. *Pidjón* pertenece también a una primitiva concepción semítica que resalta el hecho de pagar *como precio de rescate*. *Go'el*, en cambio, se concentra en la persona que paga. La ley del *Go'el* o redentor tiene sus raíces en el fuerte sentido corporativo de los semitas; el bien o el mal de uno de sus miembros era gozo o sufrimiento para todo el clan-familia. Cuando un israelita en extrema necesidad vendía su campo o a sí mismo como esclavo, el pariente más próximo estaba obligado a *redimir* la propiedad o si se trataba de un crimen, a obrar a fin que el delito no quedase impune, entonces se llamaba «vengador de sangre». Yahvé, como pariente más próximo, es el *Go'el* de Israel, pueblo de su propiedad (*Is* 41,14; 43,14; 44,6; 47,4; 60,16; 63; 4.9). La creación y la elección son obras gratuitas del amor divino (*Dt* 7,6ss) los mismo que la promesa de su obra salvífica. La ley del año sabático preveía el retorno de las tierras a su propietario original (*Lev* 25,23-28) o el rescate de los esclavos (*Lev* 25,47s) que se entregaban como siervos asalariados hasta el pago de sus deudas. Sin embargo, ya que Yahvé libera por su propio poder y de modo gratuito, la metáfora del rescate pagado se disolvió a favor de la concepción de una

Jesús es capaz de actuar nuestra redención gracias a su encarnación. La redención en el NT, en sentido amplio, es sinónimo de salvación o liberación aplicada al Padre o al Hijo sin referencia al precio del rescate (*Lc* 21,28; 24,21; *Rm* 8,23; *Ef* 1,14;4,30; *1 Co* 1,30; *Col* 1,14); estrictamente, especifica el precio del rescate referido sólo a Jesús, sin la especificación del acreedor (*Mc* 10,45; *1 P* 1,18; *Tt* 2,14).

En el segundo sentido, *Mc* 10,45 y *Mt* 20,28, explican la obra mesiánica de Jesús como servicio en oposición a la altanería del mundo y el sentido de su muerte. Las palabras sobre el precio del rescate contienen la idea de una función vicaria: Jesús ocupa el lugar de la multitud y cumple su pena. Su vida es el precio del rescate de muchos. Los motivos de Dios para someterlo a esta prueba no son evidentes; con todo para Jesús son santos, justos y sabios y por eso está dispuesto a cumplir su voluntad. Sólo la muerte es la garantía del perdón que revela su significado pleno después de la resurrección.

Los hombres efectivamente pecadores, presionados por sus propios pecados a la desobediencia a Dios, podían ser liberados sólo por aquél que los aparta de la desobediencia-autonomía fatal para insertarlos en la esfera de la obediencia plena y dispuesta a todo sacrificio. Jesús es el primero que dona una real libertad de la culpa y sólo por él puede conferirse dicha libertad que es perdón de valor pleno y eterno. El rescate no tiene sólo carácter expiatorio sino también liberador de la culpa y contemporáneamente de sus consecuencias, de la corrupción, de la muerte y del juicio; y su dinamismo liberador actuante al presente se prospecta hacia el futuro.<sup>16</sup>

---

salvación o redención sin connotaciones legales. Cf GONZÁLEZ, *El es nuestra salvación* 199-203; O.PROCKSCH, λύω, en *GLNT* VI,884-904.

<sup>16</sup> En el NT *lytrón* continúa la serie de afirmaciones relativas a la redención en las que prevalece la idea del rescate según el AT y se desarrolla en sus compuestos. La redención o liberación actuada en el presente se expresa con *lytroisis*, mientras que el compuesto *apolytroisis* (*Rm* 3,24; 8,23; *1 Co* 1,30; *Ef* 1,7.14; 4,30; *Col* 1,14; *Hb* 9,15; 11,35; *Lc* 21,28) se refiere exclusivamente a la liberación definitiva, si bien *lytroisis* la incluye (*Hb* 9,12). La redención no es sólo objeto de esperanza sino posesión actual (*Ef* 1,12; 4,30), es el mismo Jesucristo hecho por Dios redención para nosotros (*1 Co* 1,30; *Col* 1,14; *Ef* 1,7; *Rm* 3,24) y la liberación de las angustias y persecuciones de los discípulos al retorno del Hijo del hombre (*Lc* 21,28). Aquél que en último análisis obra propiamente la *apolytroisis* es Dios (*1 Co* 1,30; *Rm* 3,24) que por su justicia redime y justifica con un libre acto de gracia. Existe pues la correlación entre redención y remisión de los pecados (*Ef* 1,7; *Col* 1,14; *Hb* 9,15). En todos estos pasajes, el sentido original de redención ha mutado al punto de evocar sólo redención o liberación y ya no rescate. Cf F.BÜCHSEL, ἀπολύτρωσις y, λύτρον en *GLNT* VI,916-962.

El segundo grupo de conceptos distingue salvar, salvación y salvador.<sup>17</sup> Σώζω y σωτηρία asumen un significado central en la predicación protocristiana refiriéndolos a Cristo como razón, contenido y fin de su actuar. Sotería en el NT, se relaciona a los milagros de curación de Jesús y de los apóstoles, como hechos que tocan todo el hombre y que requieren la virtud salvífica que es la fe (Mc 10,52; Lc, 7,50; 8,48; 18,42; Hch 14,9; St 5,15).

La salvación es Jesús y el perdón de los pecados (Lc 19,19; 15,1-32; 19,10; Hch 10,43; 26,18). Menos frecuentemente implica la salvación de un peligro mortal (Mt 8,25; 14,30; Hch 27,20.31.34) o de la muerte inminente (Mc 15,30; Lc 23,39; Mc 15,31; Mt 27,49; Jn 12,27; Hb 5,7; 11,7). Su carácter es absoluto y universal, pues excluye cualquier otra salvación (Hch 4,12; 13,26.38; 15,10s; 16,17.31).

Por último, sóζο y sotería indican la acción salvífica de Dios que llega a los hombres por el anuncio del Evangelio (Ef 1,13; Rm 1,5; 11,14; I Co 9,22; 10,33; I Ts 2,16), que actúa ya al presente (2 Co 6,2) y que salva de la ruina a quien cree (Rm 1,16; I Co 1,21). La potencia salvífica se manifiesta especialmente en la cruz, una fuerza divina para quienes son salvados (I Co 1,18). Intensa es la relación entre la salvación presente y la futura (Rm 8,24; 13,11; 2 Co 2,10; Flp 2,12), mas la salvación escatológica se especifica por la preservación de la cólera de Dios (Rm 5,9; I Co 3,15; 5,5; I Ts 1,10; 5,9) y la entrega de la doxa divina que conforma a la imagen del Hijo (Rm 8,39; 2 Ts 2,13s).<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> El título *soter* se aplica tardíamente a Jesús debido a la ambigüedad de su uso: en el orden político, para los judíos que esperaban un caudillo; en el orden religioso, confundido con la atribución a los dioses paganos, y en el orden social, porque designaba a los héroes y benefactores de las ciudades y sobre todo al emperador. El uso de los LXX favoreció la aplicación (Hch 13,47; 2 Co 6,2; I Jn 4,14; Tt 1,4; 2,3.11-13; 2 P 1,11; 2,20; 3,2.18) correspondiente al Padre (I Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3.10) reconociéndole la misma divinidad. La teología de los evangelios de la infancia son un ejemplo. Cf GONZÁLEZ, *El es muestra salvación* 195-198.

<sup>18</sup> En esta misma dirección se sitúan otras declaraciones del NT destacando la voluntad salvífica universal de Dios (I Tm 2,4), la salvación de los pecadores como tarea primaria de Jesús (I Tm 1,15), la experiencia actual de la salvación (2 Tm 1,9s) como don gratuito (Tt 3,5) y anticipación de la salvación futura (2 Tm 4,18; 2,10; I Tm 1,15; I P 1,5; 2,2; 1,9) y la liberación de la corrupción culpa por el bautismo en virtud de la resurrección de Jesucristo (1P 4,18; 3,21). Cf W.MUNDLE-J.SCHNEIDER-L.COENEN, *Redenzione, salvezza* en DCB 1505-1523.

#### 4.2 Plenitud de Cristo y salvación integral

El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica puntualiza respecto al *significado cristológico* de la resurrección: es la confirmación de todo lo que Cristo hizo y enseñó y la prueba definitiva de su autoridad divina (*Jn* 8,28; *Hch* 13,33s); está estrechamente unida al misterio de la encarnación como su plenitud; es el cumplimiento de las promesas del AT (*Lc* 24,26.44-48; *I Co* 15,3s) y de las mismas promesas de Jesús (*Mt* 28,6; *Mc* 16,7; *Lc* 24,6s).

En cuanto a su *sentido soteriológico* destaca un doble aspecto: su muerte libera del pecado y su resurrección otorga una vida nueva. Es decir, de un lado, es *justificación* que devuelve la gracia de Dios con la victoria sobre la muerte y sobre el pecado (*Rm* 4,25; 6,4; *Ef* 2,4s; *I P* 1,3) y, de otro lado, realiza la *adopción filial* que nos convierte en hermanos de Cristo con filiación adoptiva y confiere una participación real en la vida del Hijo único (*Mt* 28,10; *Jn* 20,17).

Esta salvación encierra una *dimensión escatológica*: Cristo resucitado es la «primicia», principio y la fuente de nuestra resurrección futura (*I Co* 15,20-22), con su vida divina nos atrae hacia él (*Col* 3,1-3) de modo que viviendo para él (*2 Co* 5,15) gustemos ya el mundo futuro (*Hb* 6,5).<sup>19</sup>

La conservación del depósito de la fe nunca ha excluido otras nuevas perspectivas que contemplen la salvación bajo nuevas luces. La historia de los dogmas así lo confirma. Dos modos de concebir la salvación, estrechamente vinculados al concepto de redención, merecen especial mención.<sup>20</sup>

La doctrina del *intercambio de las dos naturalezas*, gestada por la teología de los Santos griegos, declara que el Verbo ha asumido la naturaleza humana para hacernos partícipes de su naturaleza divina. De ahí que la encarnación represente el momento central del misterio de Cristo en el que los demás hechos de su vida, incluida la resurrección, no sean sino sus concreciones históricas.

Sobre esta tradición se edifica la más significativa de las interpretaciones en la

---

<sup>19</sup> Cf *CDIC* 652-655.

<sup>20</sup> Seguimos a GONZALEZ, *El es nuestra salvación* 446-452.



época patristica, la *teoría de la recapitulación* de San Ireneo. Esta teoría místico-encarnacionista de la redención, a partir de *Ef 1,10* pone en la encarnación la reunificación de la humanidad con Dios en Cristo. Se sirve de la metáfora de los dos Adanes cabezas de la humanidad y supone la teología de la personalidad corporativa.<sup>21</sup>

De la doctrina de la *satisfacción* habló por primera vez Tertuliano en un contexto penitencial, refiriéndose a la reparación de un mal cometido que indicase al mismo tiempo la conversión interior. San Anselmo la aplicó a la obra de Cristo, el único capaz de ofrecer una reparación proporcional (*condigna*) a la dignidad del ofendido. Cristo en virtud de su obediencia en la cruz ha satisfecho de modo infinito la ofensa a la santidad y justicia del Padre, que acepta la satisfacción vicaria (*vicaria sodisfactio*).<sup>22</sup>

Estos modos de concebir la salvación, de alguna manera han reducido la comprensión de la acción salvífica de Dios concentrándose en el concepto de redención. A esto se añade un concepto propio de pecado y de muerte circunscrito a la esfera de lo privado y de lo exclusivamente espiritual. La atención privilegiada a las «primicias» de la obra de Cristo y a su cumplimiento escatológico dotaron de un cierto carácter estático a la salvación que motivaba sólo a esperarla. La antropología que nos atañe, en cambio,

---

<sup>21</sup> También acompañan la reflexión de los Padres otras soteriologías. La doctrina de la *paideia* o *pedagogía* pone en Jesús el modelo de vida, muerte y resurrección que nos revela la profundidad del amor divino; él es nuestro camino al Padre, el Maestro que nos guía con la enseñanza de su evangelio. Además, la doctrina *realista*, preferida por la iglesia latina, pone en la cruz el momento clave de la redención donde se revela toda la realidad de la encarnación; en ella resalta el *Christus Victor*, que vence la muerte sometiéndose a ella y que vence en nosotros al someter el pecado a la muerte y en la muerte física por la resurrección. Algunos Padres la entienden la victoria sobre el demonio aplicada al hombre por el principio de solidaridad. Progresivamente, aplicando el principio de solidaridad o de personalidad corporativa, se llega a afirmar que Cristo en la cruz ha tomado nuestro lugar en el sufrimiento que merecemos por nuestros pecados como *sufrimiento vicario* o *sustitución penal* y que ha ofrecido su sangre como *rescate*. La doctrina de la *expiación* subraya el elemento sacrificial de la muerte de Jesús como propiciación por nuestros pecados, el sacrificio de misericordia que nos purifica y reconcilia con el Padre recomponiendo la alianza con él.

<sup>22</sup> Las sucesivas soteriologías siguen fundamentalmente las mismas coordenadas, deteniéndose sea en la cualidad de la satisfacción sea en la calidad del redentor. La doctrina tomista del *doble mérito* de la salvación, ya insinuada por los Padres, atribuye a Jesús, como Dios, un mérito infinito cuanto su amor, y por su unión mística, el mérito de su humanidad. La doctrina de la salvación *moral*, propia de la teología liberal racionalista, afirma que Cristo salva sólo mediante la predicación de una doctrina moral objetivamente pura y por su conducta intachable. La muerte de Jesús tiene valor salvífico porque enseña el modo de morir heroicamente por una causa justa. Jesús es un modelo, un ejemplo propuesto por Dios, pero no necesariamente Dios. En fin, la doctrina de los *oficios de Cristo* admite a Jesús salvador porque cumple en su persona las mediaciones salvíficas del AT: Profeta, Sacerdote y Rey. La última combina los oficios de Señor y Pastor.

ha hecho explícitos los alcances de la salvación en la historia y ha conceptualizado la salvación como historia. El dinamismo y el carácter concreto de la salvación se reivindican hoy pacíficamente.

En este sentido una teología concretada de un modo peculiar en el contexto latinoamericano ha recuperado para la Iglesia el dinamismo humanizante de la salvación bajo el *leit motiv* de la *liberación*. En ella, la obra salvífica de Cristo abraza la salvación integral del hombre y subraya la fidelidad al misterio revelado en el campo existencial de la vida comunitaria y social que la redención alcanza. Echa sus cimientos en «la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre».<sup>23</sup> Su objetivo es la *libertad* del hombre ordenada a la *comunión y participación* y a su establecimiento definitivo con el señorío del cosmos, la fraternidad y la filiación divina.<sup>24</sup>

El Hijo de Dios con su encarnación interviene personalmente en nuestra historia para liberarnos del pecado y de todas sus consecuencias, en primer lugar la muerte en todas sus facetas, y para incorporarnos a su misterio. La incorporación al misterio liberador de Jesús compromete la libertad humana, ya movida por la acción salvífica del mismo Cristo, a un seguimiento radical y a un proceso de conversión personal y social sin fin que engloba todas las realidades humanas, porque el Reino de Dios, aun sin agotarse en sus realizaciones históricas, pasa por ellas.<sup>25</sup>

La gestación y el alumbramiento de esta teología no han sido fáciles, como tampoco en su desarrollo deja de tener complicaciones o se ahorra deformaciones. Su modo de concebir la salvación sigue una serie de orientaciones precisas.<sup>26</sup>

a) El seguimiento de Cristo, Verbo, manifestación y Palabra del Padre, que se concreta en la identificación con sus motivaciones, preocupaciones y opciones, o lo que es lo mismo, en la centralidad del Reino de Dios y en la opción preferencial por los pobres.

---

<sup>23</sup> Puebla 484.

<sup>24</sup> Cf Puebla 322.

<sup>25</sup> Cf Puebla 193.

<sup>26</sup> Cf GONZÁLEZ, *El es nuestra salvación* 452-466.

b) La confesión de la encarnación, tomando seriamente sus consecuencias, ya que lo que debe ser divinizado es la pobreza de nuestra humanidad. El vehículo para la participación del hombre en la naturaleza divina es todo aquello que el hombre tiene de pobreza desde donde se encamina al término y completamiento final de la encarnación que es la resurrección.

c) La recapitulación en Cristo que orienta nuestra propia historia bajo el señorío del mandamiento del amor. El sacrificio cruento de Jesús, celebrado y expresado cotidianamente en la celebración eucarística, sella la nueva alianza y está al centro de toda la acción liberadora.

Nuestra reflexión sobre el significado teológico de la resurrección ha recorrido el dinamismo de la vivificación y de la unificación. Jesucristo unifica toda la historia de la salvación y concentra toda la potencia vivificante de Dios que se involucra en las vicisitudes de la humanidad. La humanidad vivificada por las primicias de la resurrección se inmerge en el dinamismo de unificación-recapitulación en Cristo que deteriora la corrupción y libremente vivifica en todas las dimensiones de la existencia humana.

La salvación sigue el dinamismo del *agápe* que es el dinamismo de Dios y actúa con su misma potencia. La salvación comprende la redención y más allá de la reconciliación dilata en filiación divina; las primicias de su composición se inauguran en Cristo, y animada por él se realiza en la historia y en todas las realidades humanas, y con su intervención definitiva alcanzará su cumplimiento escatológico.

A partir del significado teológico de la resurrección hemos llegado a afirmar una teología de la salvación integral, que podemos denominar, en sintonía con Pablo, teología de la *apolytroisis*. Desde esta perspectiva nos proponemos articular la segunda parte de nuestro trabajo.

Segunda Parte:

**MISTERIO PASCUAL Y  
MISTERIO DEL HOMBRE:  
«DYNAMIS» UNIFICANTE DEL AGÁPE**

### *Capítulo III*

## **UNIDAD CONSTITUTIVA DEL MISTERIO DEL HOMBRE**

En esta segunda parte, prevalentemente antropológica, determinaremos en primer lugar el carácter esencialmente cristocéntrico del hombre. A la luz de la resurrección de Cristo, misterio de unificación y de vivificación, comprenderemos la naturaleza crística del hombre y su relación con la resurrección. La resurrección es la máxima revelación de la identidad de Jesús, pero también lo es de la identidad del hombre.

En un segundo momento afrontaremos el devenir histórico de esta realidad humana, conquista animada por la gracia dentro de un cuerpo eclesial impregnado del dinamismo unificante del agápe que recapitula todas las realidades humanas en Cristo y que se dirige a la consumación definitiva de la resurrección (*anástasis*) de Cristo.

En este capítulo afrontaremos específicamente la participación del hombre en la pluridimensional resurrección de Cristo, para formular la unidad constitutiva de su misterio, creado y re-creado en Cristo, cuyo dinamismo es el mismo dinamismo agápico de Dios.

### **1. PARTICIPACIÓN DEL HOMBRE EN EL MISTERIO DE CRISTO**

El hombre ha sido siempre un misterio para sí mismo; sin embargo, nunca como en este último siglo ha experimentado la angustia de la propia incompreensión y la búsqueda desesperada de sentido. Conflictos de todo género entre sociedades y naciones, la desintegración del tejido social y de la estructura interior del hombre, han suscitado nuevos interrogantes. Numerosas respuestas de orden filosófico y científico-

positivo se han dado entorno a este problema, aunque los resultados no hayan sido siempre positivos, particularmente cuando se arrojan un carácter absoluto.

Desde el Concilio hasta nuestros días, la atención de la Iglesia a las realidades humanas ha experimentado un notable progreso. Ya Pablo VI, con afirmaciones calibradas, reafirmó el indiscutible valor religioso del Concilio, *vuelto hacia el hombre concreto* que Cristo ha redimido y no *desviado* hacia el antropocentrismo de la cultura moderna.<sup>1</sup> En los últimos treinta años la Iglesia ha madurado al servicio del hombre contemporáneo una precisa antropología cristocéntrica y desde ella ha consolidado su magisterio social.<sup>2</sup>

Dos declaraciones oficiales del Magisterio expresan claramente la antropología cristocéntrica de la Iglesia: la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, especialmente en el número 22, y la Carta Encíclica de Juan Pablo II *Redemptor Hominis*.

*El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado* (GS 22). Jesucristo, mediante la encarnación, ha introducido en la humanidad, en la historia y en el cosmos su divina potencia regenerante y ha incorporado al hombre a su misterio salvífico. Unido, en cierto modo, a todo hombre, extiende universalmente la victoria sobre la muerte y, como hombre perfecto, disuelve el misterio de descomposición del hombre, recomponiendo el misterio de la filiación divina (GS 22). Jesucristo, misterio tremendo del amor, no retrocede ante nada de lo que en él mismo exige la justicia, de este modo se ha convertido en nuestra reconciliación ante el amor misericordioso y eterno del Padre (RH 9).

Cristo *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación* (GS 22). El potente amor de Jesucristo se ha concretado en un modo de vida pascual, a través del cual el hombre se conforma a la imagen del Hijo; por eso, el hombre no puede vivir sin amor y su vida está privada de sentido si no se

---

<sup>1</sup> Alocución pronunciada por S.S. Pablo VI el 7 de diciembre de 1965 en la Basílica Vaticana, durante la sesión pública en que se clausuró el Concilio Ecuménico Vaticano II, en *AAS* 58 (1966) 51-59. Cf CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, BAC, Madrid 1965, 813-819.

<sup>2</sup> Cf R.LATOURELLE, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo = Verdad e imagen* 84, Sígueme, Salamanca 1984, 33-42.

encuentra con el amor. Las *primicias* del Espíritu, obradas en la resurrección de Jesucristo, capacitan para cumplir la ley nueva del amor, que es más grande que el pecado y más fuerte que la muerte, y, por la acción del Espíritu, la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido, y todo el hombre se restaura internamente hasta alcanzar la redención del cuerpo.

El hombre re-creado, vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de la humanidad, enormemente enriquecida por la divinización en Cristo. De ahí que el cometido fundamental de la Iglesia sea dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo (*RH* 10).

### **1.1 *Misterio de victoria no consumada: unidad precaria***

El vínculo estrecho entre el misterio salvífico de Cristo y el misterio del hombre se funda en la unión hipostática. Cristo, centro unificador de la salvación, da auténtico sentido al misterio del hombre, el mismo que incorporado en Cristo se introduce en el dinamismo salvífico divino. En este sentido, la *dynamis* del agápe, que unificando en Cristo regenera y vivifica la humanidad, dilata sus efectos vivificando el conjunto de las realidades humanas a través de la recapitulación-unificación en Cristo.<sup>3</sup>

Sin embargo, el desenlace de este misterio, por parte de Cristo coronado con la victoria, no siempre alcanza su plena realización en el hombre. Y es que, a pesar de su natural constitución crística y agápica, la persona humana puede enajenarse en el dinamismo contrario.<sup>4</sup> Cristo ha reconstituido el dinamismo unificante y vivificante ínsito en la creación, que el pecado había truncado, pero una profunda herida ha quedado en el hombre que lo hace caer fácilmente en la fragmentación y la división.

La realidad del pecado en el mundo y en la existencia humana es tan incuestionable como la regeneración en Cristo. El peso de la caída se siente desde el primer instante de la existencia, porque cada ser humano que viene al mundo participa

---

<sup>3</sup> Cf *Puebla* 330-339.

<sup>4</sup> Cf GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, LDC, Torino 1991, 211-214.

de la condición de pecaminosidad y corruptibilidad de la humanidad entera. La teología ha puesto el origen de esta real situación humana (pecado original) en la seducción primordial a la que cedió el primer Adán (pecado original originante) poniéndolo bajo el dominio de un dinamismo dia-bólico.<sup>5</sup>

En última instancia, el pecado no es otra cosa que la resistencia a la fuerza de atracción divina que late en lo profundo del ser humano y que se manifiesta como separación, rechazo, división o desvío de la natural inclinación a la unificación-comunión al repliegue sobre sí mismo. La historia de la humanidad es historia de la victoria de Cristo sobre este dinamismo de descomposición, es decir, historia de salvación. La victoria camina hacia su momento definitivo, pero mientras llega su momento culminante, debe hacerse realidad en las innumerables formas de pecado y de muerte del hombre. La resurrección de Cristo pasa necesariamente por todas las formas de muerte y desintegración que el hombre padece, y lo hace con la actuación de su muerte y sufrimiento personal por la cruz.<sup>6</sup>

## 1.2 *Misterio pluridimensional*

La incorporación al misterio de Cristo por parte del hombre implica, de modo eminente, la participación en el evento plenario de su resurrección. La *dynamis* unificante y vivificante del agápe que resucita a Jesucristo, tiene las mismas características y dimensiones de la resurrección del hombre en quien la resurrección de Cristo se hace actual. De esta manera intentaremos precisar la constante bipolaridad de la resurrección como evento te-antrópico, personal y corporativo, histórico y meta-histórico, eclesial y universal.

La resurrección es en primer lugar un *evento teantrópico*. Este modo de expresión

---

<sup>5</sup> Cf GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 326-329.395-397; G.COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero* = Corso di Teologia Sistemática 9, EDB, Bologna 1989, 236-237; LATOURELLE, *El hombre y sus problemas* 335-358.

<sup>6</sup> Cf LATOURELLE, *El hombre y sus problemas* 405-427; GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 230-234.



declara en primer lugar la iniciativa de la acción divina, pero entiende el concurso de la acción humana, en su orden respectivo. La resurrección de Jesucristo es obra de la *dynamis* divina en la humanidad del Verbo hasta superar los límites de su contingencia; del mismo modo, la *dynamis* comunicada por el Señor resucitado opera la resurrección del hombre liberándolo de su contingencia en el tiempo, pero requiere el empeño de la propia libertad para su materialización histórica.<sup>7</sup>

La resurrección de Cristo es un *evento personal y corporativo*. La pasión, muerte y resurrección son acontecimientos referidos a la persona de Jesús, pero su realización comprende además la constitución de su cuerpo místico. De esta misma manera, la vivificación de la que participa el hombre es un hecho que toca de modo inédito la historia personal, pero la respuesta afirmativa al dinamismo vivificante y unificante del *agápe* se concretiza necesariamente en el seno de una comunidad (GS 24). Por lo demás, la comunicación de los efectos vivificantes de la resurrección llega a nosotros a través de una comunidad constituida concretamente en Iglesia y nuestra respuesta favorable no puede darse en un ámbito mejor que el suyo, sea para nuestra propia vivificación sea en el compromiso por la vivificación de otros.

La resurrección es además un *evento histórico y meta-histórico*. Hemos reflexionado ya sobre el sentido histórico de la resurrección de Cristo desde el punto de vista gnoseológico y hemos afirmado su carácter histórico indirecto o trans-histórico. Ello se explica porque con la resurrección el Verbo encarnado concluye su misterio salvífico en el tiempo y desde el tiempo se abre a la eternidad. Por este motivo preferimos considerar la resurrección como un acontecimiento o evento y no como un momento puntual.

En efecto, la misteriosa relación que se verifica en Jesucristo entre el tiempo y la eternidad por la unión hipostática, se inclina, por su encarnación hacia el tiempo y la historia y, por su vivificación, hacia la eternidad. No se trata de un momento preciso sino de una sucesión que excede el tiempo, sin dejar de comprenderlo. Jesús resucitado se presenta varias «veces» a sus discípulos de tal modo que ellos puedan reconocerle y

---

<sup>7</sup> Preferimos hablar de evento *teantrópico*, a pesar del uso más generalizado en el lenguaje teológico del término *teándrico*, que etimológicamente asigna la acción humana al *anér*, *andrós*, es decir al varón. En cambio el término *teantrópico* permite comprender la acción del hombre, *ánthropos*, en su complementariedad masculina y femenina (GS 12).

percibir su nueva condición, pero la vivificación también comprende y unifica la ascensión, la pentecostés, su presencia permanente en la Iglesia y la parusía al final de los tiempos.

La resurrección, por lo que respecta al hombre, considera igualmente la doble dimensión histórica y meta-histórica. En efecto, la resurrección o vivificación acontece de modo inmediato en ámbitos muy concretos de la vida humana y pasa necesariamente por ellos: las relaciones sociales, la economía, la cultura, la defensa del medio ambiente, la justicia, el respeto a la vida. Y sin embargo, la continua resurrección del hombre en la historia está destinada a la resurrección escatológica y definitiva que se apropiará del tiempo. La historia tiene un peso decisivo en la vivificación eterna del hombre (GS 38).

Finalmente, la resurrección es *un evento único y universal*. Cristo, realizando su misterio salvífico una vez y para siempre (*éfapax*), revela al mismo tiempo que la salvación es única y universal, una realidad comunicada a todo ser humano, sin distinción alguna, y a todo el universo. No obstante, el mismo Cristo ha querido instaurar su presencia en la historia como cuerpo místico, animado por el Espíritu, a través del cual comunica su universal dinamismo vivificante. Única es también la resurrección de cada ser humano, ya que se inserta en el *éfapax* de Cristo con su carácter personal e irrepetible (RH 13).

Asimismo, la resurrección de los hombres no sólo será universal en su fase final, sino que ya en su realización histórica presente es un constitutivo del ser humano que se extiende a todo el universo. La realización histórica de este carácter universal implica la libre inserción en el dinamismo de la recapitulación en Cristo, dinamismo que circula por su cuerpo místico y se dirige sin exclusión a toda la humanidad (GS 40).

## **2. EL CONSTITUTIVO HUMANO IRRENUNCIABLE**

La participación en el misterio *katabático* y *anabático* de Cristo, encarnación y resurrección, nos revela también la naturaleza íntima de la humanidad y del universo conforme a la imagen de Cristo. *Todo hombre está penetrado por aquel soplo de vida que proviene de Cristo* (RH 18).

Si efectivamente Cristo *revela el hombre al mismo hombre* (RH 10) en virtud de su potencia vivificante, lo hace en mérito a una constitución propia del hombre abierta a dicha acción salvífica. La incorporación a Cristo es el punto culminante del proyecto divino que genera a la existencia crística.

## 2.1 *El constitutivo crístico del hombre*

El himno cristológico de *Ef* 1,4-10 resalta claramente esta realidad. Dios nos escogió en Cristo antes de la fundación del mundo para ser santos e inmaculados por el amor (v.4), predestinándonos a ser sus hijos adoptivos en Cristo (v.5) y a recapitular en Cristo, en la plenitud de los tiempos, el cielo y la tierra (v.10). Teológicamente se explica también la conformación del hombre en Cristo a partir del misterio de la encarnación visto en tres fases consecutivas: la encarnación embrional en la creación, la encarnación virginal en el seno de María y la encarnación completiva en la resurrección.

Sin embargo, no ha sido fácil para la antropología teológica elaborar una concepción armónica del hombre porque en lugar de fundarse sobre el misterio cristiano, ha puesto sus principios hermenéuticos en la razón, la naturaleza y la concepción iluminista del hombre. En efecto, esta teología antropológica de matriz iluminista separa la dimensión natural de la dimensión sobrenatural en el hombre y, así, favorece una visión puramente inmanentista.

J.Alfaro ha resuelto satisfactoriamente la cuestión al describir *la unidad del ser crístico del hombre* compuesto de dos elementos: el *existencial crístico*, que representa la intención de Dios sobre el hombre y el mundo, y el *ser creatural* por el cual el mundo y el hombre existen realmente con la dignidad de su propio ser. La antropología, al hablar del ser crístico del hombre, asume la creación en el cuadro de la alianza y la predestinación en Cristo, y coloca la naturaleza al interno del sobrenatural. El ser crístico del hombre, excluye simultáneamente toda idea de sobrenatural extrínseco al hombre y toda idea de naturaleza autónoma e inmanente.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cf J.ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Cittadella, Assisi 1969, 96-124, citado en G.GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 67-73; COLZANI, *Antropologia teologica* 236-237.

Prescindir del ser crístico del hombre equivale a cancelar el hombre. Ambos elementos del ser crístico forman una unidad inseparable y en el plano concreto no se dan separados, aunque conceptualmente se puedan distinguir. El *ser creatural* tiene una consistencia propia y se distingue realmente de los dones de la gracia, pero la realización de todos los propios valores de la dimensión natural del hombre, exige la integración en el crístico. En el *existencial crístico*, el término existencial resalta los aspectos ulteriores a la condición de creatura y el adjetivo crístico, no cristiano, pone el acento en el vínculo con Jesús, distinguiendo el nativo implícito e incompleto del nativo explícito y completo. Efectivamente, el vínculo con Jesucristo se declara ya en la condición de ser humano, pero se realiza cabalmente a través del vínculo de la fe.

La realidad de todo ser humano, desde el primer instante de su existencia, está decidida en Cristo. La llamada a la vida por parte de Dios introduce al hombre en el dinamismo agápico y, generándolo en el misterio Cristo, le comunica los efectos de su resurrección. La existencia del hombre está metafísicamente definida en Cristo.

## 2.2 *La dynamis de la libertad humana*

Un elemento que forma parte esencial del hombre y lo define es su libertad. La libertad es la capacidad que el hombre posee para auto-determinarse desde la percepción de unos valores. Dicha capacidad no está nunca exenta de condicionamientos externos o internos; el ejercicio de la propia libertad se encuentra siempre restringido a los márgenes que las circunstancias conceden. La antropología filosófica concluye que la libertad, por su misma naturaleza, es una realidad absolutamente relativa o subordinada; mientras que la antropología teológica especifica la subordinación a Cristo, que ha obtenido la redención de nuestra libertad.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> La condición precaria de la libertad se manifiesta en la posibilidad real del pecado y en la naturaleza inevitable del sufrimiento (forma de corrupción); por eso, para que la libertad alcance su máxima eficacia debe apoyarse necesariamente en la gracia de Dios (GS 17), que de modo eminente se comunica en los sacramentos. En este punto seguiremos las indicaciones de H.SCHLIER, *eleútheros, eleutheró, eleuthería, apeleútheros*, en *GLNT* III,423-468 y GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 211-230.

La libertad es el signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha dejado al hombre la decisión sobre su vida permitiendo que actúa *inducido por convicción interna y personal* (GS 17). No obstante, la libertad en su intimidad más profunda sufre el condicionamiento del pecado y conduce las decisiones del hombre a la fragmentación y al capricho, revistiendo de carácter absoluto valores tan sólo parciales. A pesar de todo, la libertad humana, injertada radicalmente en Cristo, ha sido liberada de la ley del pecado y de la muerte (Rm 8,2). Jesús, obediente a la voluntad del Padre, al punto de sacrificar su vida en una muerte maldita, es fundamento de una vida nueva y libre (Ga 5,1).

Renunciando al propio derecho a la vida, el Hijo realiza la propia glorificación y llama a los hombres a participar de su obra. Por tanto, la liberación del poder del pecado se actúa por medio de un acto de obediencia.<sup>10</sup> La obediencia redentora-liberante exige la idea de libertad y viceversa, la primera se relaciona a la eficiente acción salvífica de Jesucristo, y la segunda a los efectos que el dinamismo salvífico desencadena en el hombre.

La redención de la libertad se efectúa en el cristiano, al modo de Jesús, saliendo de sí mismo y confiando en la obra de Dios y en el amor al prójimo (Rm 6,18s). La prueba fehaciente de la liberación de la propia libertad consiste en la obras de caridad y en la crucifixión de los propios deseos. De este modo, el hombre ya no puede ser víctima de sí mismo, ya que, vinculado a Cristo, conforma su obras a los deseos del Padre y merece la regeneración eterna o *zoé aiónios*, fin intrínseco de la nueva libertad (Rm 6,22).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> El NT presenta al hombre en una condición precaria, más intensa cuanto más íntimo es el ámbito de su dominio. Especialmente para Pablo, la posesión de sí mismo, por la observancia de la ley, no es más que la afirmación de la potencia y el dominio humano (Rm 10,3; Flp 3,9), y no culto auténtico a Dios. Por eso, el hombre alcanza el auténtico dominio de sí permitiendo que Dios domine toda su existencia. La libertad para la cual Cristo nos ha liberado (Ga 5,1) y a la que somos llamados (Ga 5,13) es la *eleuthería* de la existencia que está en pecado (Rm 6,18-23; Jn 8,31-36) por acción de la ley (Rm 7,3s; Ga 2,4; 4,21-31; 5,1.13), que equivale a la muerte (Rm 6,21s; 8,21). La existencia en el pecado se manifiesta en la indisciplina y la irregularidad que conducen a la anarquía, al abandono a los deseos de la *sarx* o a la avidez de la vida terrena y a vivir para sí mismo. Una existencia que desde siempre se confía a sí misma y no al Dios de la vida, es una existencia abandonada a la soledad y a la muerte. Porque compañera del pecado es la muerte, porque el pecado vive della muerte (Rm 6,23): el pecado nutre de muerte la propia vida (1 Co 15,56; Rm 5,12). De modo que cuando el hombre decide separarse de la vida, renuncia a la eternidad.

<sup>11</sup> Los confines del dominio del hombre no son evidentemente los de su propia persona, también en los gemidos de la creación se revela la ausencia de Dios y la potencia de la corruptibilidad. Pero inclusive en la creación, constreñida por el hombre a la corruptibilidad, se manifiesta la libertad cuya

### 2.3 *El constitutivo dinamismo agápico humano*

La participación en el dinamismo unificante y vivificante del agápe se expresa de modo prodigioso en la misma estructura psico-física del hombre, varón y mujer. La semejanza del hombre con Dios proclamada en el Génesis se manifiesta en esta participación del dinamismo agápico de Dios, que ha creado al hombre a su imagen (GS 24).<sup>12</sup> El dinamismo agápico, constitutivo del hombre, se manifiesta en aquellos modos de relación por los que el hombre tiende a la sintonía, a la unidad y a la fusión de sí mismo con otro ser humano: la amistad, el amor conyugal, el amor al prójimo y el amor a Dios.

La antropología personalista califica acertadamente al hombre como un ser para el *encuentro* y la *comunidad*, pues la realización humana depende, en última instancia, del éxito o del fracaso de las relaciones interpersonales. La soledad, el aislamiento, la segregación, la marginación o el rechazo de cualquier tipo determinan la cualidad de la vida humana tanto como la aceptación, el diálogo, el interés por el otro y la comunidad. La relación con los demás, aunque se verifique a distintos niveles, debe necesariamente existir.

La sofisticación de los medios de comunicación de masas y la frecuente incomunicación de las personas, constituyen la paradoja de nuestro tiempo. El dinamismo interior del hombre puede convertirse en un dinamismo monádico de alteridad inerte, que reduce el otro a objeto de impulsos individualísticos, pero puede concretarse también en una realidad importante e intensa en la medida en que se ordena a personas concretas con las que se comparte lo más íntimo de sí mismo.<sup>13</sup>

La experiencia más próxima al hombre, considerada cronológicamente, es la

---

gloria será definitiva el día de Jesucristo que con la resurrección ha afirmado la voluntad divina contra la corrupción.

<sup>12</sup> Cf GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 121-124.

<sup>13</sup> La naturaleza intersubjetiva del hombre advierte en la relación dialógica tres connotaciones específicas: la paridad, la diversidad y la complementariedad. La estima y el respeto recíprocos se fundan en el reconocimiento de la condición crística de todos los hombres. La alteridad y diversidad producen maravilla, valoración y acogida. La mutua ordenación induce a reconocer en el otro un elemento de la propia identidad (cf GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 122; LATOURELLE, *El hombre y sus problemas* 269-304).

experiencia de *la amistad*, que supone un modo específico de amor y comunión. La amistad pasa obligatoriamente por el conocimiento del otro, por su aceptación y aprecio que, a través de actividades comunes, conducen a la sintonía-armonía mutua. Los amigos comparten ideales, esperanzas, alegrías y tristezas, y en todo ello aspiran a la comunión, a la plena realización y a la vida del otro. La amistad comporta, por tanto, un dinamismo unificante que gobierna la íntima fusión de las vidas. La auténtica amistad da plenitud a la vida de los amigos porque permite a cada uno la incorporación en la vida del otro.<sup>14</sup>

La amistad, sin embargo, reviste caracteres específicos cuando se refiere a la comunión heterosexual. En este tipo de relación, el dinamismo unificante es mucho más intenso y sus expresiones comprometen la totalidad de la persona.

A través del *enamoramiento*, desde su fase inicial de fuerte atracción hasta la posterior declaración de los valores del *partner*, se descubre la mutua complementariedad de los sexos. Ciertamente, no es lo mismo la experiencia adolescente que la adulta, por lo menos en la conciencia de su carácter absoluto, pero en un proceso de maduración, una conduce a la otra. La comunión con una persona del sexo opuesto concluye en la elección y decisión de carácter estable, declarada en el matrimonio y el *amor conyugal*. La compenetración de los esposos, en todas las dimensiones de la existencia, particularmente a través del lenguaje del abrazo sexual, expresan la actuación del dinamismo agápico que anima la unión y la fusión total de sus vidas en una sola carne.<sup>15</sup>

Notemos además, que el dinamismo unificante del amor esponsal, que vivifica ambos cónyuges, no se detiene dentro de los confines de la pareja sino que se abre a la vida de otros seres humanos, dentro de la familia y fuera de ella. El testimonio más concreto del amor permanente de la pareja es la procreación de los hijos; ellos son como

---

<sup>14</sup> La Escritura contiene numerosos ejemplos de amistad auténtica: Jonatán y David (*1 S* 18,1; 19,1-7; 20,17) Jesús y Lázaro, Marta y María (*Jn* 11,5s); el discípulo amado (*Jn* 13,23s; 15,13-15); Pedro (*Jn* 21,15ss).

<sup>15</sup> Cf G.GATTI, *Morale sessuale, educazione all'amore* = Corso di Teologia Morale 3, LDC, Torino (Terza ristampa) 1994, 115-126. En el amor conyugal se armonizan las tres características de la intersubjetividad: paridad, diversidad y complementariedad (cf GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 125-127; *Santo Domingo* 210-227).

la encarnación del amor de los padres que, en razón de su fuerza unificante, se afirma en la generación de *una nueva vida* humana. En ello concurre también una peculiar intervención de Dios, en su orden propio, quien una vez más, a través de la comunión de los padres, introduce la nueva creatura en la *dynamis* unificante y vivificante revelada en Jesucristo.<sup>16</sup>

De modo especial se extiende la comunión vivificante al ámbito social. El amor esponsal, como el de la amistad en general, no puede limitarse a la íntima comunión, sino que debe abrirse a una comunión más universal. El *mandamiento del amor* sigue la estructura agápica del hombre proclive a la *koinonía*. El hombre vive irremediamente en una comunidad humana, eclesial o laica, y participa de su vida y comunión en un dinamismo unificante denominado fraternidad (GS 24). De esta manera el dinamismo de la comunión instaura un cuerpo orgánico *animado* por el ideal de la realización de una vida plenamente humana, sea que se denomine filantropía sea que se la llame caridad. Las mismas leyes rigen en un ámbito más universal cuando se dan relaciones entre comunidades, sociedades y naciones (GS 25).

La estructura comunional del hombre, por fin, tiene una expresión especial en el *amor a Dios*. El hombre, en realidad, ama inmerso en el dinamismo agápico de Dios desde el cual ha sido estructurado a partir del primer instante de su existencia. Aunque la toma de conciencia de esta realidad depende de la revelación de Jesucristo, el dinamismo del amor humano expresa siempre el dinamismo divino y se ordena a él.<sup>17</sup> El amor a Dios implica la relación personal e íntima y la íntegra conformación a su voluntad, según el modelo del Hijo, reconociéndole como la absoluta realización de la propia existencia. El amor a Dios corona el dinamismo unificante y vivificante que anima al hombre; la relación íntima y personal con Dios, que comprende todos los otros modos de amar, es, además, la relación definitiva porque será perpetua cuando la

---

<sup>16</sup> Cf GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 154-156.

<sup>17</sup> En todos los tiempos y en todas las sociedades, el hombre ha encontrado un modo peculiar de ponerse en relación y de entrar en comunión con la divinidad. El carácter religioso del hombre comprende el totalmente Otro, el trascendente o el numinoso como una realidad personal poderosa, superior a la humana, a la que hay que conformar la propia voluntad y a la que hay que respetar o temer. A través del culto, el hombre granjea su benevolencia y placa su ira, asegura su presencia y aspira a la fusión con la potencia sobrenatural.



resurrección alcance su consumación total.<sup>18</sup>

El hombre está constituido intrínsecamente en la unidad y la realización de su existencia depende de la fidelidad a ese dinamismo interno. La unidad se expresa como comunión con otros y como integración de la propia existencia. Esta realidad íntima del hombre corresponde al dinamismo revelado por Cristo, en quien se realiza plenamente. La respuesta al misterio del hombre, por tanto, la tiene Jesucristo, en quien el hombre ha sido creado y re-creado. El constitutivo crístico del hombre es una realidad irrenunciable, es un don que dispone nuestro ingreso libre en el dinamismo agápico de la Trinidad a través de la comunión-integración-unidad con los otros seres humanos.

---

<sup>18</sup> Cf GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 118-121.

**UNIDAD CONSTITUIDA  
EN EL MISTERIO DE CRISTO:  
CRISTIFICACIÓN**

El dinamismo crístico, vivificante y unificante, irrumpe de modo decisivo en la historia de la humanidad hace aproximadamente dos mil años; sin embargo el *kairós* se extiende siguiendo la trayectoria hacia el pasado y hacia el futuro. El misterio de Cristo es un *éfapax*, es una realidad siempre presente y actuante en la historia hasta que alcance su cumplimiento definitivo al final de los tiempos. La tensión que existe entre la realización presente y la consumación escatológica de su misterio, se comprende mejor a través del concepto de *anakefaláiosis* o recapitulación en Cristo. La unificación de las realidades humanas en Cristo, reduce la distancia que existe entre el «ya» *-peplérotai-* y el «todavía no» *-énghiken-* porque anticipa la cristificación escatológica (*Mc 1,15*).

Afrontaremos el presente capítulo desde la perspectiva de la recapitulación, cuyo objetivo es alcanzar la plena madurez en Cristo (*Ef 4,13*) siguiendo el dinamismo de recreación estrenado por su resurrección: el hombre, ontológicamente constituido en Cristo, alcanza la realización de su verdad intrínseca conformándose libremente a su misterio. El dinamismo crístico pone, como una fuerza de atracción, el centro unificador de toda la actividad humana en Cristo y, por medio de la Iglesia, convoca la humanidad entera dilatándose a todas las realidades humanas, hasta que Cristo *sea todo en todos*.

## 1. DINAMISMO DE LA UNIFICACIÓN EN *EL CUERPO DE CRISTO*: LA IGLESIA

La cristificación se realiza de modo eminente en la Iglesia, esposa fiel e íntegra, no obstante sus debilidades, que viviendo el mandamiento de la unidad, vive de la resurrección de su Señor y dispone de sus efectos a beneficio de sus miembros. El Espíritu Santo, la personificación de la comunión, anima el dinamismo de la comunión operante en la Iglesia. En efecto, por la acción del Espíritu, Cristo asume una nueva condición y un nuevo tipo de presencia en el mundo: la resurrección pneumatiza su cuerpo físico y su cuerpo místico. Jesús resucitado confirma su acción salvífica a través del nuevo cuerpo místico animado por el Espíritu de la resurrección (*LG 7*), y se hace presente con la potencia de la verdad y del amor, manifestados en él como plenitud única e irrepetible (*RH 13*).

Por eso, la incorporación al misterio de Cristo se realiza completamente sólo en la Iglesia. La Iglesia es *signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano* (*LG 1*). La constatación de este dinamismo unificante en la Iglesia, por acción del Espíritu (*LG 4*), nos permite determinar *su naturaleza y su misión universal* descritas en sus notas características: una, santa, católica y apostólica (*DS 2888*).

La Iglesia, por su parte, reconoce que el dinamismo unificante que anima el Espíritu subsiste en ella (*LG 8*), que posee los dones por medio de los cuales el hombre alcanza la máxima conformación a Cristo resucitado y la comunión con Dios (*LG 11*), y que vive el misterio de la unidad en la pluralidad de comunidades, de ministerios y de carismas (*LG 12*).<sup>1</sup>

La Iglesia, por tanto, tiene un papel importante en la unificación del hombre en Cristo. Por este motivo, cuando el hombre, movido por la gracia, decide formar parte del cuerpo místico de Cristo y se introduce en él con un compromiso constante y decidido, alcanza una fase de unificación más completa.

---

<sup>1</sup> Cf *Puebla* 220-303; *SD* 54-64.65-120.

### 1.1 *Entrega de la libertad a la gracia*

En el capítulo anterior hemos afirmado la constitutiva conformación del hombre a Cristo y a su misterio. La índole crística del hombre, sin embargo, se cumple a distintos niveles y alcanza su rango más alto cuando implica la propia libertad. La teología, al hablar de cristianismo implícito o anónimo y de cristianismo explícito y declarado, afirma una antropología dinámica de la salvación acorde a la realidad del *homo viator*.<sup>2</sup>

Pero la libertad del hombre se comprende desde la libertad de Dios. La gratuita voluntad divina de auto-comunicarse impregna el dinamismo unificante y vivificante que procede en la historia; este don gratuito del mismo Dios, de su presencia y auxilio en la historia es lo que denominamos gracia. Bajo esta categoría entendemos la reiterada intervención de Dios en la historia del hombre, con el propósito de involucrarlo en su dinamismo agápico unificante y vivificante. Dios, que quiere que todos se salven, envuelve con la potencia de su amor todo ser humano y lo atrae con su fuerza.

La gracia, conforme al dinamismo de la salvación, precede cualquier obra humana, porque la salvación es una realidad que excede al hombre y no se aferra sin el auxilio divino (*DS* 240). El hombre que se introduce por propia voluntad en el dinamismo unificante y regenerante de Cristo, no hace más que corresponder a la moción de Dios (*DS* 377.1525).

Recordemos que tanto el ingreso en el cuerpo místico de Cristo cuanto el sentido de pertenencia que comporta son dones de gracia (*DS* 242.375). El acceso a la Iglesia se da por la fe y la inmersión en Cristo por medio del bautismo: la *dynamis* gratuita de Dios mueve la fe, sea que se trate de la fe de los padres o de la fe de un catecúmeno adulto, pero sólo la respuesta libre y decidida sanciona favorablemente la comunión-alianza a la que Dios invita. La respuesta de fe es, en última instancia, una respuesta de libertad (*RM* 8).

El cristiano nunca termina de introducirse definitivamente en el dinamismo unificante de la caridad; está sometido a las deficiencias de la propia libertad y a la

---

<sup>2</sup> Cf K.RAHNER, *I cristiani anonimi*, in *ID.*, *Nuovi saggi* I, Paoline, Roma 1969, 759-772; *ID.*, *Ateismo e cristianesimo implicito*, in *Ibid.* III, 345-347; GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo* 57.64.215-223.

debilidad que a veces lo separa o desvía del dinamismo unificador (*DS 241*). El hombre, y el cristiano no deja de serlo, queda fascinado por la alternativa de una realización autónoma.

La perseverancia en el dinamismo de la caridad requiere una fe siempre renovada y cada vez más profunda, y de una esperanza en la unificación definitiva, pero de forma creciente, de la propia existencia con el Dios trinitario, a través de Cristo resucitado.

El cristiano que entrega la propia libertad a la acción del Espíritu permite que la *dynamis* divina unificante y vivificante actúe en él y le conduzca a la plena realización de la existencia en Cristo. Siguiendo el modelo de Cristo, el cristiano entrega su libertad en obediencia al Padre y a las mociones del Espíritu, realiza el dinamismo regenerador de la resurrección a través del sacrificio de la cruz y de la muerte al pecado, y somete las fuerzas que fragmentan lo más íntimo de su ser en relación a sí mismo, a los demás y a Dios. De este modo la resurrección alcanza sus efectos en la historia y se proyecta hacia su futuro decisivo.

La conformación de la libertad a las mociones del dinamismo cristificante unifican la existencia bajo un supremo principio de acción, y de este modo se realiza la progresiva y perseverante (*DS 380*) comunión con Dios que es la santidad (*LG 48*). Las gracias que Dios concede no son otra cosa que mociones a la unidad (*DS 243*).

## ***1.2 Unidad de ministerios y carismas***

La unidad que se vive en la Iglesia está animada por la acción del Espíritu de la unidad que nos conforma a Cristo y se presenta bajo una estructura unitaria y jerárquica. Dócil al dinamismo del Espíritu y sobre el fundamento de los apóstoles (*Ef 2,20; Hch 21,24; 2,42*), la Iglesia desarrolla su ministerio al servicio de unidad (*1 Co 9,19; Flp 2,7; Rm 1,1*).

Dicho ministerio ha sido confiado personalmente a Pedro (*LG 20*), a quien Jesucristo ha dado las llaves del Reino (*Mt 16,18-19*) y ha designado Pastor del rebaño (*Jn 21,15-17*). Los obispos, sucesores de los apóstoles (*LG 20*), y los presbíteros, colaboradores en el ministerio de la unidad (*LG 28*) juntamente con los diáconos (*LG*

29), ejercen el ministerio eclesial personal y colegial como servicio a la unidad bajo el primado del Papa (LG 19).<sup>3</sup>

El Romano Pontífice es el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad total del Iglesia (LG 23), pues, como sucesor en la cátedra de Pedro, ha sido puesto por Cristo a la cabeza del colegio episcopal como su verdadero vicario (DS 1307).

El Primado Romano ha sido reiterada por el Magisterio en distintas ocasiones (DS 3053-3059) con el fin de salvaguardar la unidad del tejido eclesial. Sin embargo, sólo en el Concilio Vaticano II se llega a clarificar la corresponsabilidad colegial en el ministerio de la unidad. Al ministro de Cristo, consagrado por el Espíritu, en todos sus grados, compete el ministerio de enseñar, gobernar y santificar el cuerpo, pero de modo eminente a los obispos (LG 26.27). El ministro actúa *in persona Christi*; por tanto, desempeña un servicio auténtico sólo comunión con todo el cuerpo (LG 23.24).<sup>4</sup>

El ministerio es un don gratuito del Espíritu, es gracia o *dynamis* divina al servicio de la comunión. La Iglesia está constituida como un cuerpo que articula sus miembros para servicios específicos. Así, el ministerio consagrado se especifica por el sacramento del orden: al servicio del sacerdocio común de los fieles (LG 10).

El mismo cuerpo suscita múltiples ministerios, no necesariamente consagrados, al servicio de la unidad en la asamblea litúrgica o en las obras de caridad. El Espíritu de la caridad y de la vida suscita específicas formas de vida y dona carismas especiales para su realización, así la vida consagrada, la virginidad, el matrimonio.

Esta pluralidad de dones, lejos de significar la división o la dispersión del cuerpo, conjuga perfectamente con la unidad y son útiles a las necesidades de la Iglesia (LG 12). Ya que nacen de la fuente agápica divina y al servicio de la unidad, su discernimiento cae bajo la responsabilidad de quien *preside en la caridad*.

---

<sup>3</sup> Cf CDIC 876-878.

<sup>4</sup> Al servicio de la unidad está, por ejemplo, el Concilio ecuménico, expresión máxima de la autoridad del Colegio episcopal, bajo la presidencia y confirmación del Papa (LG 22), así como también la infalibilidad del Romano Pontífice (DS 3074) y el derecho eclesiástico. Cf P.HUIZING, *El ordenamiento eclesiástico*, en MS IV/2, 160-184.

### 1.3 Acción litúrgica y sacramental

Los efectos de la gracia de unidad y su dinamismo interior se realizan de modo eminente en la liturgia de la Iglesia y en los sacramentos, especialmente mediante el sacrificio eucarístico, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica (SC 6).

Aunque la liturgia no agote toda la actividad de la Iglesia, es, sin embargo, *la cumbre a la cual tiende toda su actividad y la fuente de donde mana toda su fuerza* (SC 10). Si Cristo está presente en la Iglesia, lo está de modo especial en la liturgia (SC 7), donde realiza la obra de salvación que la Iglesia proclama.

La liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Cristo, obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo: Cristo mismo comunica los efectos de su misterio de vivificación actualizando (*anamnesis*) el universal y único misterio de la Pascua. Por medio de la liturgia se *ejerce la obra de nuestra redención*, de modo que toda celebración litúrgica *es acción sagrada por excelencia* y su eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia (SC 7).<sup>5</sup>

De esta manera, la liturgia actúa el dinamismo por el que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, pues *los signos sensibles significan y realizan, cada uno a su manera, la santificación del hombre* (SC 8). En la liturgia es el Espíritu quien actúa el dinamismo vivificador (*epiclesis, paráclesis, anáclisis*): la *dynamis* de la resurrección concentra todas las dimensiones del misterio de Cristo, llevando a cabo la auténtica comunión de los santos y anticipando la liturgia celestial.<sup>6</sup>

Además, la liturgia contribuye a que los fieles *expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia* (SC 2). La Iglesia por el memorial de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, se edifica día tras día en sus miembros como morada santa de Dios, robustece sus fuerzas para

---

<sup>5</sup> Desde sus orígenes la Iglesia no ha dejado nunca de reunirse para celebrar el misterio pascual de Cristo. En efecto, la vida litúrgica de la Iglesia nace del evento plenario de Cristo y ha ocupado progresivamente todos los rincones de la vida del hombre: el domingo, la semana santa y el triduo, el tiempo pascual y los otros tiempos, el año litúrgico, la liturgia de las horas, los sacramentos y sacramentales. Cf A.G.MARTIMORT, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1987, 897-964; S.MARSILI, *Liturgia*, en *NDL* 725-742.

<sup>6</sup> Cf A.TRIACCA, *Spirito Santo*, en *NDL* 1405-1419.

predicar a Cristo y se presenta, a los que están fuera de ella, como *signo levantado en medio de las naciones* para congregar en la unidad los hijos de Dios dispersos, hasta que haya un sólo rebaño y un sólo Pastor (SC 2). La liturgia ratifica la unidad del género humano obrada por Cristo y confiada a la Iglesia.

Cristo está de modo eminente realmente presente en los sacramentos, los cuales, cada uno a su modo, re-presentan el dinamismo unificante y vivificante del *agápe* trinitario expresado en la potencia resucitadora de Jesucristo, lo actualizan y lo proponen gratuitamente en toda su intensidad, completando así el misterio de Cristo en la historia. Por eso, los sacramentos y el culto se definen como *signum rememorativum, demonstrativum y prognosticum futuri*.<sup>7</sup>

Por el bautismo somos injertados en el misterio pascual de Jesucristo y en el dinamismo unificador de su gracia. Muriendo con Cristo, resurgimos con él como *creaturas nuevas*, regeneradas y beneficiadas con el espíritu de filiación divina (SC 6). Introducidos en el dinamismo unificador de Cristo, somos rescatados del dominio de la muerte y de la desintegración. Con el carácter de la regeneración, nos incorporamos a la Iglesia para el culto de los hijos de Dios y la confesión de la fe que hemos recibimos (LG 11). El sacramento de la confirmación nos vincula más estrechamente a este dinamismo: animados por el Espíritu que nos hace dóciles a la gracia de unidad, y nos enriquece con una *dynamis* especial, declaramos y difundimos la fe en la resurrección por la palabra y las obras.

La Eucaristía es el sacramento que de mejor modo presenta el misterio pascual de Cristo. En la celebración de la Eucaristía, memorial y sacrificio, re-presentamos el dinamismo de la resurrección de Jesucristo obrado por su sacrificio en la cruz. En efecto, la virtud de la *dynamis* trinitaria transforma el signo sacramental (*sacramentum tantum*) del pan y el vino, *ex opere operato*, en verdadero cuerpo y sangre de Cristo (*res*

---

<sup>7</sup> TOMAS DE AQUINO, *S.Th.* III, q.60, a.3. También los sacramentales, según el modelo de los sacramentos, como signos sagrados creados por la Iglesia, expresan efectos de carácter espiritual que se obtienen por su intercesión; disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y con ellos santifican casi todas las circunstancias de la vida (SC 60). Sacramentos y Sacramentales santifican la vida humana por la gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, del cual reciben su poder, y ordenan a la gloria de Dios (SC 61). Cf S.MARSILI, *Sacramenti*, en *NDL* 1271-1285; A.DONGHI, *Sacramentali*, en *NDL* 1253-1271; M.SODI, *Celebrazione*, en *NDL* 231-248.



*tantum*) e inserta en el dinamismo agápico de la vida divina (*res et sacramentum*). Al comer el cuerpo de Cristo, el dinamismo unificante del sacramento alcanza su grado máximo porque se realiza la unión con Dios por medio de la comunión con el cuerpo transubstanciado y el cuerpo místico de Cristo.

La Eucaristía es, por tanto, el signo más claro de la unidad y del vínculo de caridad de la Iglesia (SC 48; LG 11) que desde sus orígenes declaró su dinamismo interior acompañando su celebración con las expresiones agápicas del beso y del banquete. Por último, la comunión que en ella se celebra anticipa la comunión celestial y definitiva con la Trinidad.<sup>8</sup>

#### 1.4 Triunfo de la Iglesia esposa: María y los santos

La presencia de Cristo y la acción del Espíritu Santo son la garantía de la indefectible santidad en la Iglesia. De esa santidad participan todos sus miembros (LG 39) y se enriquecen cuando, desde cualquier estado o condición de vida, penetran en la intimidad de Cristo perfeccionándose en la caridad (LG 40). En efecto, la Iglesia ha hecho madurar en su seno un gran número de hijos conformados profundamente al misterio de su Esposo.

Entre ellos destaca, en primer lugar, aquella que como Madre ha participado de manera más íntima en el misterio de Jesucristo: María de Nazaret. Indisolublemente unida a la obra salvífica de su Hijo, desde el momento de la concepción virginal hasta después de su muerte (LG 57), María goza de la resurrección de Jesucristo.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> También los demás sacramentos pueden explicarse según el dinamismo unificador y regenerador de Cristo. Mediante el sacramento de la penitencia la potente misericordia de Dios recompone o ratifica el dinamismo unificador reconstruyendo o acrecentando el flujo de caridad. El cristiano experimenta el «paso-pascua» de una situación de muerte o parálisis a una vida nueva y más intensa. Por la unción, el enfermo que ya está unido al sufrimiento de Cristo, se asocia a la resurrección que lo vivifica corporal o espiritualmente y lo prepara a la definitiva resurrección. El sacramento del orden conforma a Cristo Pastor que ama a la Iglesia como esposa y, mediante la administración de los sacramentos, destina a promover el dinamismo recapitulador en el misterio pascual. El matrimonio, por último, significa y participa el misterio de la unidad y del amor fecundo entre Cristo y la Iglesia que hunde sus raíces en el misterio agápico de Dios, y en la procreación y educación de los hijos proyectan la potencia generativa del *agápe* (LG 11).

<sup>9</sup> Así, los cuatro dogmas marianos están relacionados a la obra salvífica del Hijo: la maternidad divina (Efeso 431): María madre del Verbo encarnado o *Theotókos* (DS 251); la virginidad perpetua

La *concepción inmaculada* es un privilegio singular que la preserva de toda mancha original en vistas de su participación en el misterio y los méritos de Cristo (LG 56) y su vida inmaculada es la declaración de la vida nueva integrada en el misterio salvífico del Hijo. Pero la participación más plena en la victoria sobre el pecado y la muerte se cumple al final de su vida terrena, cuando, envuelta en el dinamismo vivificante de su Hijo, fue *elevada* en cuerpo y alma en la comunión trinitaria (LG 59): así como el Hijo participa de la humanidad unido a la Madre, María participa del *agápe* trinitario unida al Hijo.

La Iglesia admira en María el fruto más espléndido de la redención y reconoce en ella la imagen de la fe y la caridad que ella misma espera ser (LG 53; SC 103). En efecto, María se consagró totalmente a la persona y a la obra de su Hijo y sirvió diligentemente al misterio de la redención cooperando a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres (LG 56). Como todo mortal, avanzó en la peregrinación de la fe y se mantuvo fiel a la unión con el Hijo, obedeciendo como él hasta la cruz y asociándose con entrañas de madre a su sacrificio (LG 58).

El sí de María es el sí reiterado que se extiende del momento de la encarnación hasta el final de su existencia terrena; es la libre decisión para formar parte del dinamismo divino unificado en su Hijo y de su potencia re-creativa. María es, pues, tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo; ella revela el misterio de la Iglesia virgen y madre (LG 63).<sup>10</sup>

María participa en el misterio del Hijo desde su condición humana; unida al género humano necesitado de salvación, genera la vida nueva y la redención. Por eso es verdadera madre de los miembros de Cristo y con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna.

A ella que ha recorrido los caminos de la fe y se ha opuesto a las fuerzas de la

---

(Paulo IV, Bula *Cum quorundam*, 7-VIII-1555) *ante partum, in partum et post partum* (DS 1880); la inmaculada concepción (Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8-XII-1854), especial privilegio de la gracia divina por los méritos de Jesucristo (DS 2803) y la ascensión de María (Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, 1-XI-1950): glorificación anticipada a María (DS 3903) del estado que los justos tendrán después de la resurrección.

<sup>10</sup> Cf S.DE FIORES, *Maria madre di Gesù. Sintesi storico salvifica* = Corso di teologia sistematica 6, EDB, Bologna 1992, 212-233.334-346.

dispersión, la invocamos como Abogada, Auxiliadora, Socorro y Mediadora (LG 62), para que sostenga la perseverancia de la Iglesia en su misión recapituladora hasta el momento decisivo de la unificación por medio de la muerte (RH 22).<sup>11</sup>

### 1.5 *Un único cuerpo vivificado*

El dinamismo crístico unificador debe extenderse también a aquellas partes de su cuerpo místico que por motivos de tradición o doctrina han roto el signo de la unidad. La recapitulación en Cristo exige la unidad de la fe, del bautismo y de la Iglesia. Además, el carácter universal de la resurrección de Jesucristo, por el cual la iglesia se califica como *católica* o *ecuménica*, no puede extenderse a la humanidad si no recompone igualmente la unidad del cuerpo místico.

La restauración de la unidad entre los cristianos es una tarea necesaria porque la Iglesia fundada por Cristo es una sola y porque su cuerpo es uno, mientras que la existencia de comunidades separadas presentan a Cristo como si estuviera dividido (UR 1). Cristo es la fuente y el centro de la comunión eclesial (UR 20).

De otra parte, el supremo modelo del misterio de unidad reside en la unidad trinitaria de las personas divinas, principio supremo de la *dynamis* vivificante de Cristo. Sin embargo, el milagro de la unidad es obra del Espíritu Santo que gobierna la Iglesia. En realidad es la fuerza del Espíritu la que realiza la unión de los fieles vinculándolos estrechamente a Cristo (UR 2). Cualquier acción favorable a la unidad de los cristianos nace de la docilidad al Espíritu de la unidad.

El dinamismo de la unidad eclesial debe considerar en primer lugar el vínculo sacramental: por el bautismo y la fe en Cristo todos los cristianos están en comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica (UR 3).

El bautismo es el sacramento que, haciéndonos participar de la resurrección de Cristo, establece un vínculo real de unidad; pero también de iniciación a la unidad

---

<sup>11</sup> Del mismo modo la conmemoración y la invocación de los mártires y santos declaran que el misterio pascual se ha cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo (SC 103). La comunión que existe en toda la Iglesia peregrinante, purgante y triunfante es la expresión más clara del dinamismo unificador de Cristo.

porque tiende a la adquisición de la plenitud de vida en Cristo, está ordenado a la profesión de fe, a la plena integración en la economía salvífica y a la comunión eucarística. Además, implica el dinamismo de la conversión, de la fe, de la remisión del pecado y del don de la gracia.<sup>12</sup>

Con todo, el deseo de la unidad no puede llevarnos a negar la plenitud del dinamismo que fluye en la Iglesia católica: los hermanos separados no disfrutaban de aquella unidad, confesada por la Escritura y la tradición, que Jesucristo quiso dar a todos aquellos que regeneró y vivificó para un solo cuerpo y una vida nueva.

Dicha unidad subsiste indefectiblemente en la Iglesia católica (UR 4) y únicamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, el auxilio general de la salvación, puede alcanzarse la totalidad de los medios de salvación (UR 3).

Los esfuerzos por la unidad han de concretarse en formas de encuentro y diálogo que ayuden a adquirir un conocimiento más auténtico y un aprecio más justo de la doctrina y de la vida de cada comunidad, y para compartir actividades y recursos espirituales.<sup>13</sup> En efecto, todo lo que la gracia del Espíritu Santo obra en los hermanos separados puede contribuir a nuestra edificación (UR 4).

Cuando la Iglesia, vivificada por el Espíritu Santo, haya concluido la reconstrucción de su unidad, será signo integro del misterio de Cristo y todos sus miembros participarán plenamente de los frutos de su resurrección. Para ello es necesario el deseo de una reforma perenne y de una renovada fidelidad (UR 6), mientras imploramos unánimemente al Espíritu de la unidad (UR 8) *que todos sean uno* según el deseo de Cristo (Jn 17,21).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Cf DAPNE 96.

<sup>13</sup> El concreto esfuerzo ecuménico se demuestra eliminando palabras, juicios y acciones que no corresponden, según la justicia y la verdad, a los hermanos separados; compartiendo la oración, la liturgia sacramental (en especial la Eucaristía) y no sacramental, y otros recursos para la vida y actividad espiritual. Cuentan también las formas de colaboración a través de las estructuras (cf DAPNE 92-160.161-218; Puebla 1096-1127).

<sup>14</sup> Cf R.LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia signos de salvación* = Verdad e imagen 14, Sígueme, Salamanca 1971, 172-180; P.NEUNER, *Breve manuale dell'ecumene* = Giornale di Teologia 162, Queriniana, Brescia <sup>2</sup>1982, 9-30.

## 2. DINAMISMO DE LA UNIFICACIÓN EN LA CARNE DE CRISTO: LA HUMANIDAD

Cristo, a través de la resurrección, concluye su ingreso en la historia iniciado en la encarnación y abre su misterio a dimensiones universales y eternas. La Iglesia continúa este misterio y vive del dinamismo agápico trinitario recapitulando en su cuerpo la humanidad entera, es decir, la recapitulación de todos los hombres en Cristo y de todas las realidades humanas para hacerlas de Cristo. La vida cotidiana de la Iglesia se juega en los problemas del hombre, porque para la redención del hombre murió y resucitó Cristo y porque *la gloria de Dios es la vida del hombre*.<sup>15</sup>

### 2.1 Evangelización: misión recapituladora de la Iglesia

La misión de la Iglesia proviene del mandato de Jesucristo y de la voluntad de Dios que quiere *que todos se salven y vengan al conocimiento de la verdad* (1 Tm 2,4). La salvación se ofrece a todos los hombres (RM 10) porque el hombre tiene necesidad de Cristo y la Iglesia, anunciando el evangelio del Reino, que se cumple en Cristo y está presente en Cristo (RM 13), revela a los hombres la auténtica verdad de su condición y de su vocación (AG 8). Por tanto, la evangelización -dinamismo eclesial que recapitula en Cristo- es un derecho de la Iglesia y del hombre (RM 14).

El dinamismo unificador que anima el encuentro con las diversas culturas encuentra un fundamento común en el reconocimiento de la dignidad humana. La evangelización en su sentido estricto de primer anuncio o en su sentido más moderno de *nueva evangelización*, abraza necesariamente las sociedades y los valores que construyen la humanidad.

A partir de la resurrección, la Iglesia, ha reconocido a Jesucristo como *Kyrios* y, desde entonces, espera establecer su señorío universal mediante el testimonio de la caridad (AG 11.12). Todo lo que Cristo ha asumido por la encarnación, ha sido

---

<sup>15</sup> Cf IRENEO DE LYÓN, *Adversus haereses* 4,20,7.

definitivamente redimido por su resurrección (AG 3).

En efecto, el Reino de Dios es el dinamismo divino que transforma la persona humana, la sociedad y el universo entero, y alcanza la liberación del mal en todas sus formas (RM 14.15). De este modo, todo esfuerzo a favor de una existencia humanamente digna queda confirmado como *semina verbi* y aquello que es principio de desintegración y degeneración humana debe participar de la muerte de Cristo.<sup>16</sup>

Según estos principios se configura la atención de la Iglesia a los anhelos, los retos y las esperanzas del hombre. Nunca como en nuestra época, el hombre ha tenido una clara conciencia de su dominio sobre el mundo, los progresos científico-técnicos le han abierto las puertas al universo y la posibilidad de una vida más confortable. No obstante, el hombre teme que las expresiones de su genio puedan volverse contra él mismo o que dominando el mundo no sea capaz de dominarse a sí mismo (RH 15).

Efectivamente, el hombre se ha introducido en un dinamismo en el que la efectividad, la producción y el confort determinan la vida y ha generado una civilización consumística distante de las exigencias objetivas del orden moral, del amor social y de la justicia (RH 16).

El hombre vive con angustia la propia incompreensión y siente la fragmentación de los distintos estratos de su existencia. Convencido de su valor absoluto, sufre en el desconcierto de los valores relativos a su propia realización y busca un sentido que colme sus interrogantes. Por eso, la Iglesia presenta a Cristo modelo, maestro, libertador, salvador y vivificador (AG 8), que con la *dynamis* de su resurrección saca al hombre de su aturdimiento, lo integra en su dinamismo agápico y lo despierta a una esperanza viva (GS 93).

---

<sup>16</sup> El principio de la dignidad humana es el fundamento del diálogo intercultural. Efectivamente, el fenómeno de la socialización cada vez más acelerado e intenso está determinando una sociedad universal con características homogéneas. Podemos discutir largamente sobre los mecanismos de dominación cultural mediante los cuales se realiza la unificación, pero no podremos dejar de ver en este movimiento de unificación un *signo de los tiempos* y un modo por el cual Dios, que conduce la historia del hombre, realiza la recapitulación en Cristo. Las relaciones interculturales son más complejas en las sociedades de tradición religiosa no cristiana, pues a la antropología se añade un preciso concepto de salvación. En el diálogo inter-religioso la referencia a Cristo, explícita al menos para el cristiano, es necesaria para que sea auténtica recapitulación que innova la vida.

## 2.2 Cristificación de la cultura

La Iglesia, mediante las enseñanzas de su Magisterio, afirma categóricamente la dignidad del hombre y de su misterio revelado por Cristo, y declarando los valores que realizan la dignidad humana, formula la solución de sus contradicciones en ámbito moral. La opción fundamental por el hombre está en plena sintonía con el dinamismo de la cristificación y es la mejor disposición a su acogida. El compromiso de la Iglesia a favor de una vida plenamente humana, no es otra cosa que la extensión de la resurrección de Cristo a aquellos sectores de la humanidad que necesitan ser vivificados.

En concreto, la Iglesia ha declarado el derecho a la vida y a su máximo desarrollo.<sup>17</sup> La sociedad actual ha negado este derecho de distintos modos: el aborto, la eutanasia y la contracepción jurídicamente sancionados son una prueba.

Por otra parte, las legislaciones no hacen más que declarar una serie de situaciones de disolución moral y de libertinaje culturalmente vigentes e incuestionadas. Las expresiones del amor humano, especialmente a través del lenguaje sexual, han perdido consistencia y se han difundido formas cada vez menos conformes a su verdad: la fornicación, la convivencia, el adulterio, la homosexualidad, etc. La reconstrucción del tejido humano está estrechamente unida al ingreso en el dinamismo del *agápe* porque la caridad es la ley fundamental de la perfección humana y de la transformación del mundo (GS 38).

Únicamente la lógica del amor auténtico, al modo de Jesucristo, supera la lógica de la posesión y del dominio y afirma la donación de sí mismos para la realización del nosotros. La vida humana vista desde la perspectiva de la comunión adquiere un nuevo vigor.

La extensión del dinamismo agápico abarca también el ámbito de lo social, de lo económico y de la política. En efecto, la economía y la política impregnan la vida social en todos sus niveles, desde la minúscula agregación hasta las relaciones entre las naciones; la *dynamis* del *agápe* vivifica todas estas formas de relación con las

---

<sup>17</sup> Desde la Carta encíclica de Paulo VI *Humanae vitae* (25 de julio de 1968) y hasta la reciente Carta encíclica de Juan Pablo II *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995) la Iglesia ha declarado un magisterio comprometido en la defensa de la vida humana.

expresiones de la justicia, la solidaridad y la paz. No puede existir comunión y armonía de ningún tipo sin relaciones justas que aseguren a cada ser humano los mismos derechos y los mismos deberes (libertad, trabajo, educación, salud), como tampoco pueden crecer los lazos de amistad sin manifestaciones concretas de solidaridad que, más allá de la justicia, aseguren la paz entre los individuos y los pueblos.<sup>18</sup>

El hombre resucita con Cristo y de alguna manera alcanza su propia resurrección cuando se conduce por el dinamismo del *agápe* que lo abre a la comunión y le devuelve la integridad que le pertenece. La unión de Cristo con el hombre es la fuerza que transforma interiormente la fragilidad humana, el principio de una vida nueva y duradera eternamente (RH 18).

### 3. EL PLÉROMA DE LA UNIDAD

El último momento de nuestra síntesis teológico-antropológica lo hemos reservado a la consideración escatológica de la resurrección de Cristo. El dinamismo unificante en Jesucristo, que actúa en la historia de la humanidad por acción del Espíritu Santo, a través de la Iglesia, alcanzará su consumación plena al rebasar las fronteras del tiempo y al introducirnos inmediatamente en la vida enteramente nueva de la comunión trinitaria.

La participación en el misterioso dinamismo agápico de Cristo, a lo largo de la vida, anticipa de diverso modo nuestra resurrección en la historia y prepara su consumación total, pero su cumplimiento definitivo es obra de la *dynamis* recapituladora a la que Cristo, con su *aparición* final, pondrá término. Por todo esto creemos conveniente hablar de *pléroma* de la unidad.

La consumación del dinamismo agápico unificante y vivificante no indica su conclusión sino su carácter decisivo y definitivo, o si queremos, indica la conclusión de

---

<sup>18</sup> Este es uno de los ámbitos en los que la enseñanza social de la Iglesia se ha desarrollado más en el presente siglo, después del impulso de la *Rerum novarum* (1891) de León XII. Las sus últimas Cartas encíclicas, Juan Pablo II -*Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus anno* (1991) y *Veritatis splendor* (1993)- recoge el patrimonio de sus predecesores y ofrece una comprensión moral más clara de estos problemas.



su modo histórico que alterna entre la integración y la disgregación; en efecto, la consumación del dinamismo unificante perpetúa nuestra disposición y conformidad a Cristo.

### 3.1 *Cristificación de la muerte*

Al modo de Cristo, nuestra resurrección pasa por el dominio de la muerte.<sup>19</sup> El que la muerte sea un elemento constitutivo de la vida humana, es algo que no necesita ser demostrado. En efecto, la muerte es *la posibilidad por excelencia*, la mayor certeza que el hombre posee, respecto a su futuro, desde que empieza a existir. Esta posibilidad está avalada por su *constante presencia* en la vida.

La índole histórica del hombre le hace apto para morir en cualquier momento; por eso, la muerte tiene un típico carácter de inminencia y en realidad es el remate de un proceso iniciado en el hombre desde el principio de su ser. Todas las situaciones de precariedad de vida (pobreza e ignorancia, tristeza y sufrimiento, enfermedad) son aseveraciones de su dominio, ratificado en la agonía y en el fallecimiento.

Pero aquello que define la muerte es *la disolución de la unidad del ser humano*. La muerte disuelve la unidad sustancial del cuerpo y del alma, sustrae de la esfera de lo mundano y trunca las relaciones con las personas. No es sólo la negación de la vida, sino el eclipse del sujeto de la vida: es el fin del hombre entero.

La presencia de una realidad tan transtornante ha suscitado explicaciones de diversa matriz antropológica y actitudes de desesperación, angustia, resignación o de alegría por la liberación. La mejor postura, sin embargo, no es soportarla pasivamente, sino obrarla; pues, en cuanto naturaleza, el hombre padece la muerte, pero en cuanto persona, debe ser la acción de su libertad, la opción por ella. Si la muerte consume y totaliza la vida del hombre, debe ser el momento en el cual él mismo acaba su propia obra.

En este sentido, Jesús es quien en modo excelente ha afrontado la muerte como

---

<sup>19</sup> Seguimos en síntesis a RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana* = Presencia Teológica 29, Sal Terrae, Santander <sup>4</sup>1986, 291-298.

acto de suprema libertad (*Jn* 10,18) y liberalidad (*Jn* 15,13). Ciertamente murió con el dolor y la angustia propia del hombre, pero sobre todo murió con la *fe* en el Dios vivo, en la *esperanza* de la resurrección y en la *caridad* para con los hermanos. Jesús cambia el sentido de la muerte: ya no es expresión de la culpa y pena del pecado, sino *acto libre de fe, esperanza y amor*. Pues si la muerte era la desintegración absoluta en el hombre, la resurrección es *la recuperación de la existencia íntegra del hombre* que había sucumbido enteramente en la muerte. Con su resurrección, Cristo recupera la vocación original del hombre de ser-para-la-vida.

De tal manera que la muerte cristiana es distinta de la muerte-pena del pecado: no es el aniquilamiento del hombre, sino el tránsito a la vida. Al igual que Cristo, morimos no para quedar muertos, sino para resucitar: la muerte es un *morir-con* Cristo para *resucitar-con* él (*Rm* 6,4-5); muerte místicamente realizada en el bautismo, cotidianamente ratificada por la mortificación y participada en la Eucaristía.

La muerte cristiana es el prototipo de la muerte-acción, porque aceptada y querida libremente en su realidad dialéctica -amiga y enemiga, fin y comienzo, destrucción y consumación, pasión y acción- no abre a una realidad anónima o desconocida, sino que abre a la persona de Jesús.<sup>20</sup> Además, porque la muerte es *anulación de toda ulterior posibilidad*, fija al hombre en su destino, ya que lo establece en su decisión u opción fundamental. Al final de la vida, el hombre se encuentra con el núcleo de sus realizaciones y con la fiel imagen de lo que quiso ser. La muerte perenniza la integración en el dinamismo unificante que vivifica en Jesucristo.

### **3.2 La recapitulación definitiva en Cristo**

La resurrección es el evento plenario del misterio de Cristo, lo hemos ya afirmado

---

<sup>20</sup> La muerte reclama un acto de fe, explícita o implícita, o un acto de incredulidad. La gracia está presente allí donde la muerte es vivida como tránsito y no como término; ello equivale a la confesión del Dios vivo, porque se reconoce que la vida tiene un significado aun en la sumisión obediente a los propios límites (cf GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana* = Corso di studi teologici, LDC, Torino 1993, 428-439.443-445; LATOURELLE, *El hombre y sus problemas* 405-430).

al inicio del segundo capítulo, porque concentra todas las facetas de su obra salvífica. Jesús, entrando con su entera humanidad en el infinito amor trinitario, ha recobrado la humanidad y el cosmos para Dios, por eso la resurrección es ya el acontecimiento escatológico único y definitivo. Sin embargo, el cumplimiento final de su dinamismo está reservado a la nueva intervención de Cristo *el día del Señor* (parusía).

En efecto, el NT califica este momento definitivo como *nuevos cielos y tierra nueva*, en la línea del tritoIsaías (2P 3,13; Ap 21,1) y como regeneración, *palingénesis* (Mt 19,28) o restauración, *apokatástasis* (Hch 3,21), de carácter universal. Todo el hombre y todo el creado serán recapitulados en Cristo y, participando de su resurrección, también participarán de su gloria. La resurrección del *primogénito de entre los muertos* (Col 1,18), es la fuente y el principio actuante de la resurrección de los hombres, sometidos al juicio de carácter eterno, y el principio restaurador del dinamismo cósmico.

Con todo, este evento definitivo reviste un carácter especial referido a la experiencia personal de la muerte. Este es el motivo por el cual la teología gusta distinguir entre escatología prevalentemente colectiva y escatología prevalentemente individual.

La Iglesia ha declarado, apoyada en la reiterada afirmación de la Escritura, la inmediata retribución después de la muerte; con ello ha especificado la naturaleza de la resurrección del hombre descartando, por ejemplo, la posibilidad de la reencarnación y confirmando la eternidad del alma humana.

Cada ser humano, después de la muerte, recibe en su alma inmortal la retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo.<sup>21</sup> La muerte, como hemos visto, sanciona la decisión libre del hombre que se introduce en el dinamismo del agápe o que se excluye de él; y ya que se trata de una decisión ordenada desde su principio espiritual, al superar los umbrales del tiempo, asume carácter perpetuo. La retribución puede vincular a Cristo mediante una *purificación* (DS 857.858.1304-1306.1820), mediante la *vida bienaventurada* de íntima unión (DS 990.1000.1001) o mediante la desdicha de la separación ratificada e irrevocable (DS 1002).

En relación a la consumación final de la resurrección y la condición humana

---

<sup>21</sup> Cf CDIC 1022.

después de la muerte, se ha planteado el problema teológico del estado intermedio. La retribución inmediata al alma separada del cuerpo pone el problema de la integridad personal y de la naturaleza de la bienaventuranza.<sup>22</sup>

Aunque el problema siga abierto, las discusiones han conducido a cierto consenso y a trazar explicaciones más consistentes. Por una parte, se afirma la resurrección incoada en la muerte y consumada en el *ésjaton*, y se niega la idea de alma separada; por otro, se aclara la índole de este estado definiendo la resurrección como un *ésjaton* distinto, pero no distante, en sentido cronológico, de la muerte.

La muerte marca la salida de la doble coordenada espacio-temporal y la entrada en una duración discontinua y sucesiva. El instante de la muerte es distinto para cada uno, pero el instante de la resurrección es el mismo para todos. La distancia entre ambos es computable en el tiempo, pero no en la situación de *eternidad participada* del difunto.

No obstante, se haya reafirmado la integridad de la persona humana queda por aclarar el sentido de alma separada. La resurrección es una *restitutio in integrum*, porque la muerte obra una ruptura real, pero no aniquilamiento, del núcleo personal. Por tanto, la identidad de la persona, perturbada por la muerte, recobrará su configuración plena con la resurrección final.

Nada impide pensar, en cambio, que la muerte ceda el paso a la acción del Espíritu sobre el cuerpo, pneumatizándolo ya, si bien no de modo conclusivo, y que el hombre realice la propia identidad, últimamente crística, injertado en el cuerpo glorificado de Cristo, hasta cuando este proceso sea consumado en la comunidad humana y en la entera realidad creada.

Esto nos permite concluir afirmando el carácter de la resurrección de los muertos, que concierne sin excepción a todos los hombres (*DS* 1002), constituido fundamentalmente de los contenidos de la resurrección de Jesús.<sup>23</sup> Eso significa que no

---

<sup>22</sup> La teología protestante impugnó con Althaus dicha teoría, acusándola de duplicar las realidades escatológicas gratuitamente: doble juicio, doble vida y doble consumación. La real escatología empieza, en cambio, inmediatamente después de la muerte. Cf RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* 334-359.

<sup>23</sup> Las cuatro fórmulas que se refieren a la resurrección de los muertos se pueden validamente usar, salvando sus diferencias. *Resurrección de los muertos*, de extracción bíblica, enfatiza la superación de la muerte; *resurrección de la carne*, proviene de la tradición de la Iglesia, subraya la continuidad entre el provisorio y el definitivo; *resurrección de los hombres*, pertenece a la tradición teológica y resalta la universalidad numérica y estructural del hombre; por último, *resurrección corporal o de los cuerpos*,

hay que entenderlo únicamente, y ni siquiera primariamente, al negativo, es decir, como victoria sobre el pecado y recuperación de la vida perdida, sino más bien al positivo, es decir, como adquisición del sumo bien o glorificación.

Cristo resucitado, fue exaltado; así también nosotros, resucitados, consumamos la filiación adoptiva. En ello, además de la dimensión cristológica ya mencionada, resalta la índole corporativa de la resurrección (dimensión eclesiológica), la transformación total del hombre en la vida de Dios por obra del Espíritu (dimensión pneumatológica) y la identidad fundamental del ser humano (dimensión antropológica) expresada en la identidad del cuerpo (*DS* 1002).

Respecto al último aspecto, debemos decir que la regeneración (*palingénesis*) de la materia humana tipifica la regeneración del universo entero que finalmente alcanzará la estabilidad de su armonía en la sinfonía agápica de la trinidad (*Rm* 8,19-23).<sup>24</sup> La participación del cosmos en la consumación escatológica queda ratificada por motivos cristológico-antropológicos: el primado cósmico de Cristo declara toda la realidad creada centrada en Cristo, la plenitud de su misterio exige que participe de la consumación escatológica; por otra parte, el hombre no existe sin el mundo y el mundo está polarizado hacia él, por eso la consumación de uno repercute en la del otro.

El mundo de la *nueva creación* el significará el rescate de todas las entropías del mundo presente y la transfiguración con todos sus valores y encantos. Una actitud optimista debe acompañar nuestra percepción del mundo, el rechazo de toda manipulación caprichosa o de toda concepción negativa del mundo, para introducirlo en el dinamismo recapitulador de Cristo en el tiempo presente.

El esfuerzo por la conservación del ambiente y el interés por la investigación científica, implican ya la recapitulación del cosmos subordinada a nuestro dinamismo unificador. Al final de los tiempos, el mundo conservará las señales de nuestra obra humanizadora; será totalmente conforme al amor, a la sabiduría, a la omnipotencia de Dios y a la dignidad de los hombres elevados a Hijos de Dios en Cristo.

---

de origen paulina, se concentra en la reintegración de la materia (cf GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* 333).

<sup>24</sup> Cf GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* 362-365; RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* 215-226.

## CONSIDERACIONES FINALES

Concluimos el recorrido de estas páginas resaltando sus momentos principales, coherentes con el dinamismo unificante y vivificante de la resurrección desde el que hemos querido elaborar nuestra síntesis.

La resurrección de Jesucristo es la clave de lectura de todo su misterio y el acontecimiento central de la revelación divina en la historia: la plenitud de la salvación. La Escritura sagrada recoge los testimonios de este proceso de revelación, que tiene orígenes veterotestamentarios. Los discípulos y la primitiva comunidad cristiana, viven la experiencia desconcertante de Jesús resucitado; *reconocen* su presencia al percibir la identidad con el maestro y se abren a la fe. Convertidos a la resurrección, los apóstoles anuncian a Jesucristo resucitado (*kerygma*), crecen en la comprensión del misterio salvífico comprobando la extensión de sus dimensiones al hombre y al cosmos, tal como lo afirma Pablo.

Estos testimonios nacen de la fe y tienen por objeto suscitar la fe; ello, sin embargo, no descalifica su veracidad histórica, que de cualquier modo no se demuestra apodícticamente (pues la misma naturaleza del evento determina su comprensión limitada). Con todo, su carácter razonable es un motivo justificado de credibilidad que se funda en la experiencia personal del resucitado y que, como en los apóstoles, es una disposición a la acción del Espíritu que mueve a la fe.

De ese modo, la fe en la resurrección abre las puertas a (la) todo el misterio de Cristo, por eso merece ser calificado como evento plenario. El único misterio salvífico de Cristo se concentra en la Pascua-paso a la resurrección y de ahí se extiende hacia la encarnación y hacia la consumación definitiva, por eso es lícito hablar de misterio pascual-parusíaco. Esta es la perspectiva prevalentemente diacrónica de la resurrección; desde la perspectiva prevalentemente sincrónica se ve como misterio *katabático* y *anabático*: Jesús, Hijo de Dios verdaderamente hecho hombre, se somete a las leyes del pecado y de la muerte y resucita transformado a la vida nueva en el dinamismo del amor.

El dinamismo de la resurrección revela la implicancia de la Trinidad divina (*perijóresis*) fundada en las relaciones intra-trinitarias: la misión del Hijo y su docilidad

obediente, tienen origen en la generación por parte del Padre y lo mismo que la espiración del Espíritu nace de la íntima relación Padre-Hijo, así la intervención del Espíritu vivificador en la resurrección de Cristo, manifiesta la potencia (*dynamis*) agápica trinitaria. Podemos establecer, entonces, el dinamismo pascual en el seno de la Trinidad. Dicho dinamismo de la unidad de Dios (comunidad agápica) se extiende a sus creaturas, las cuales participan por la creación y por la redención.

La resurrección también abre al misterio del hombre. En el misterio de Cristo, de su Pascua-resurrección, el hombre encuentra la clave de su existencia. El constitutivo agápico humano, concedido en la creación, es un don y una tarea: el centro unificador del hombre lo constituye Cristo y el hombre sólo se construye integrándose al dinamismo crístico. Jesucristo participa al hombre el misterio de su resurrección en todas sus dimensiones y el hombre que se introduce en él resucita ya en la historia y se dirige a su consumación definitiva, es más acerca la historia a su cumplimiento decisivo.

La resurrección del hombre, por tanto, como la de Cristo, es un evento teantrópico e histórico-meta-histórico. No es una ilusión del hombre, sino un proyecto de Dios que envuelve en su dinamismo todo el hombre y lo mueve a ingresar en él; es un dinamismo presente-actuante que entra en la historia por Cristo y que animado por el Espíritu se dirige hacia los confines del tiempo para encontrarse en la intimidad de Dios.

La resurrección es también un evento personal y corporativo, porque Cristo resucita para comunicar la resurrección a los hombres y porque la resurrección final será una realidad para todos los hombres, en efecto, la resurrección de los muertos es la resurrección de todo el cuerpo. La dimensión personal-corporativa se manifiesta en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, donde el hombre progresivamente pneumatizado actúa la resurrección cotidiana.

Pero lo que determina la magnitud de la resurrección es su carácter salvífico. Aquello que la resurrección de Cristo inicia en la historia es la tarea que el hombre cristificado-pneumatizado toma en sus manos. La salvación de Cristo implica la redención de los pecados y la victoria sobre la muerte, implica también la liberación de todo tipo de yugo que no permite la realización de la vida según los designios de Dios y es, por eso, vivificación en plenitud. La podemos llamar salvación integral, ya que su consistencia la determina el presente-escatológico: pasa por liberación de la muerte-

esclavitud de todas las realidades terrenas que será completada el día de la liberación final.

La resurrección de Cristo obtiene una salvación que rebasa la condición humana no sólo en su pecado y muerte, sino en su naturaleza misma: la resurrección obra la filiación adoptiva. Con todo, la victoria de Cristo, aunque tenga asegurado el éxito final, se verifica en el hombre de modo precario. La salvación ha sido donada a la humanidad en el *éfpax* de Cristo, de quien brota la vida; así, el hombre alcanza la vida recapitulando toda la existencia en Cristo por la *dynamis* de la unificación.

El ingreso en el dinamismo unificante depende de la libre decisión humana, equivale a la experiencia que tuvieron los apóstoles del resucitado, y puede resolverse también en una dirección contraria. El mundo de disolución y de desilusión, de fragmentación y sin sentido, que experimenta el hombre en todas los ámbitos de su existencia, son la prueba concreta.

La conformidad con dinamismo unificante de la resurrección, en cambio, integran la existencia con Cristo real y místicamente. La libertad, dócil a los impulsos del Espíritu unificador, decide entrar en el dinamismo agápico que anima la Pascua-resurrección de Cristo y recorre las mejores expresiones de la comunión hasta alcanzar la libertad de espíritu.

De este modo, el ser humano lleva a cumplimiento el propio constitutivo crístico y agápico, y vive plenamente. Cristo atrae con la *dynamis* de su resurrección a su cuerpo místico, el instrumento de recapitulación en la historia confiado al Espíritu, y en él realiza la unidad-integridad de la salvación. En la Iglesia, el hombre cristificado encuentra los medios de la unificación-vivificación que efectivamente incorporan a Cristo, porque su principio animador es el Espíritu de la unidad.

Efectivamente, la presencia del resucitado y la acción del Espíritu en la Iglesia aseguran el vínculo de unión divino (santidad) que sus hijos eximes han manifestado. María es por eso, la primera recapitulada y vivificada en Cristo, le siguen tantos otros modelos de santidad, pero a ella mira la Iglesia como a su modelo y a ella invoca el auxilio para perseverar en el dinamismo unificador.

La Iglesia, como cuerpo estructurado, actúa la propia unidad por la presencia litúrgico-sacramental de su esposo y por el servicio de sus ministros y extiende al mundo



la *dynamis* unificante del resucitado para que, penetrado por el Espíritu, entre en el dinamismo agápico unificante de la historia y de todas las realidades mundanas.

Por último, el misterio del hombre alcanzará la máxima expresión de la unidad el día de la recapitulación definitiva en Cristo, cuando será plenamente incorporado al dinamismo agápico unificante-vivificante de Dios y con él sea incorporado el universo entero (palingénesis). La consumación plena de la resurrección (*anástasis*) de Cristo, también en este caso, se anticipa en la historia por el paso-pascua de la muerte; a través de ella el hombre se determina perpetuamente en el dinamismo agápico vivificante.

Jesucristo, con su resurrección, afirma en el tiempo y más allá del tiempo el poder de la vida sobre la muerte: *porque ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos. Porque Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser Señor de muertos y vivos (Rm 14, 7-9).*

## BIBLIOGRAFIA

### 1. FUENTES:

*Catecismo de la iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia (4 de Diciembre de 1963) en *AAS* 56 (1964) 97-138.

- , Decreto *Unitatis Redintegratio*, sobre el ecumenismo (21 de noviembre de 1964), en *AAS* 57 (1965) 90-112.

- , Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964), en *AAS* 57 (1965) 5-75.

- , Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación (18 de noviembre de 1965), en *AAS* 58 (1966) 817-836.

- , Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1965), en *AAS* 58 (1966) 1025-1120.

- , Decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia (7 de diciembre de 1965), en *AAS* 58 (1966) 947-990.

DENZINGER H. - SCHÖNMETZER A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im Breisgau<sup>34</sup>1967.

EPISCOPADO LATINOAMERICANO III Conferencia General, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla de los Angeles 1979.

- , IV Conferencia General, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Santo Domingo 1992.

GREGORIO NICENO, *In Christi resurrectionem*, en MIGNE J.P., *Patrologiae graecae* 46, 617B (Paris 1863).

IRENEO DE LYÓN, *Adversus haereses*, en A.ROUSSEAU-L.DOUTRELEAU (dir.), *Contre les Hérésies. Livre III. Edition critique*, Tome II, *Texte et traduction* = Sources Chrétiennes 211, Paris 1974.

JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, en MIGNE J.P., *Patrologiae graecae* 94, 1104C (Paris 1864).

JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979), en *AAS* 71 (1979) 257-324.

- , Carta encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), en *AAS* 83 (1991) 249-340.

PAULO VI, *Alocución de clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II* pronunciada en la Basílica Vaticana durante la sesión pública (7 de diciembre de 1965), en *AAS* 58 (1966) 51-59.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, en *AAS* 85 (1993) 1039-119.

TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica. Traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani. Testo latino dell'edizione Leonina*, Studio Domenicano, Bologna 1985.

## 2. ENCICLOPEDIAS Y DICCIONARIOS:

BETZ O., *Potere, potenza, δύναμις*, en COENEN L. - BEYREUTHER E. - BIENTENHARD H. (dir.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna<sup>2</sup>1980, 1346-1351.

BÜCHSEL F., *Λύτρον, λυτρόω, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις*, en KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970, VI, 916- 962.

COENEN L., *Risurrezione*, en COENEN L. - BEYREUTHER E. - BIENTENHARD H. (dir.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna<sup>2</sup>1980, 1579-1588.

CROUZEL H. - GROSSI V., *Risurrezione dei morti*, en DI BERARDINO A., *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane dell'Institutum Patristicum Augustinianum di Roma*, vol.2, Marietti, Casale Monferrato 1984, 2994-2997.

DONGHI A., *Sacramentali*, en SARTORE D.-TRIACCA A., *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo-Milano<sup>3</sup>1988, 1253-1271.

- FABRIS R., *Risurrezione*, en ROSSANO P. - RAVASI G. - GIRLANDA A. (dir.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo-Milano<sup>4</sup>1991, 1342-1361.
- GÜNTHER W. - LINK H.G., *Amore, ἀγαπάω*, en COENEN L. - BEYREUTHER E. - BIENTENHARD H. (dir.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna<sup>2</sup>1980, 91-99.
- HUIZING P., *El ordenamiento eclesiástico*, en FEINER J. - LÖHRER M. (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Cristiandad, Madrid 1975, IV/2, 160-184.
- MARSILI S., *Liturgia*, en SARTORE D.-TRACCA A., *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo-Milano<sup>3</sup>1988, 725-742.
- , *Sacramenti*, en SARTORE D.-TRACCA A., *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo-Milano<sup>3</sup>1988, 1271-1285.
- MUNDLE W. - SCHNEIDER J. - COENEN L., *Redenzione, salvezza*, en COENEN L. - BEYREUTHER E. - BIENTENHARD H. (dir.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna<sup>2</sup>1980, 1505-1524.
- OEPKE A., *Ἀνίσταμι, ἀνάστασις*, en KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, I, 987-1000.
- , *Ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω*, en KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1967, III, 17-32.
- PANIMOLLE S.A., *Amore*, en ROSSANO P. - RAVASI G. - GIRLANDA A. (dir.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo-Milano<sup>4</sup>1991, 35-64.
- PROCKSCH O., *Λύο, λύτρον nell'AT*, en KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970, VI, 883-904.
- RAHNER K., *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en FEINER J. - LÖHRER M. (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Cristiandad, Madrid<sup>2</sup>1977, II, 290.292-299.328-329.
- , *Trinità*, en RAHNER K. (dir.), *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1977, 8, 440-458.467-468.
- , *Redenzione*, en RAHNER K. (dir.), *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1977, 6, 737.

RINGGREN H., *Resurrection*, en M.ELIADE (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.12, Macmillan Publishing Company, New York 1987, 344-350.

SCHLIER H., *Ἐλεύθερος, ἐλευθερώω, ἐλευθερία, ἀπελεύθερος*, en KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1967, III, 423-468.

SODI M., *Celebrazione*, en SARTORE D.-TRACCA A., *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo-Milano<sup>3</sup>1988, 231-248.

TRACCA A., *Spirito Santo*, en SARTORE D.-TRACCA A., *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo-Milano<sup>3</sup>1988, 1405-1419.

### 3. MANUALES:

AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* = Corso di teologia sistematica 4, EDB, Bologna 1988.

COLLANTES J., *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, BAC, Madrid<sup>3</sup>1983.

DE FIORES S., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica* = Corso di teologia sistematica 6, EDB, Bologna 1992.

DÍEZ MACHO A., *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977.

GATTI G., *Morale sessuale, educazione dell' amore* = Corso di teologia morale 3, LDC, Torino 1994 (Terza ristampa).

GONZÁLEZ C.I., *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología* = Teología para la evangelización liberadora en América Latina III, Celam, Bogotá<sup>2</sup>1987.

GOZZELINO G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia* = Corso di studi teologici, LDC, Torino 1991.

- , *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana* = Corso di studi teologici, LDC, Torino 1993.

LATOURELLE R. - O'COLLINS G. (dir.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* = Verdad e imagen 65, Sígueme, Salamanca 1982.

- LATOURELLE R., *Cristo y la Iglesia signos de salvación = Verdad e imagen* 14, Sígueme, Salamanca 1971.
- , *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo = Verdad e imagen* 84, Sígueme, Salamanca 1984.
- , *A Jesús el Cristo por los evangelios. Historia y hermenéutica = Verdad e imagen* 76, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1986.
- MARTIMORT A.G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1987.
- NEUNER P., *Breve manuale dell'ecumene = Giornale di Teologia* 162 , Queriniana, Brescia <sup>2</sup>1982.
- RUIZ DE LA PEÑA J., *La otra dimensión. Escatología cristiana = Presencia Teológica* 29, Sal Terrae, Santander <sup>4</sup>1986.
- PIE I NINOT S., *Tratado de teología fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15) = Agape* 7, Secretariado Trinitario, Salamanca <sup>2</sup>1991.
- RAHNER K., *Nuovi saggi I-III*, Paoline, Roma 1969.
- STRUS A., *Antropologia Biblica dell'Antico Testamento. Corso monografico*, UPS, Roma 1994-1995, 61-82 (promanuscrito).
- , *Morte e vita dell'aldilà nell'Antico Testamento* in E.QUARELLO (dir.), *Il mistero dell'aldilà = Biblioteca delle scienze religiose* 29, LAS, Roma 1979, 37-55.

## INDICE

Sumario	2
Siglas y abreviaturas	3
Introducción	5
Primera Parte:	
<b>MISTERIO PASCUAL: «DYNAMIS» VIVIFICANTE DEL AGAPE</b>	<b>7</b>
<i>Capítulo I</i>	
<b>EL ACONTECIMIENTO: LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO</b>	<b>8</b>
1. El momento original de la fe en la resurrección	8
1.1 Los testimonios y los testigos de la resurrección	9
1.2 El principio hermenéutico del momento original	13
1.2.1 Formulación veterotestamentaria de la fe en la resurrección	15
1.2.2 La continuidad hermenéutica neotestamentaria	16
1.2.3 Límite y extensión de las categorías: nueva hermenéutica	17
2. Plausibilidad de los testimonios: motivo de credibilidad	19
2.1 Génesis y maduración del problema hermenéutico	19
2.2 Cualidad teológica de los testimonios	21
2.3 Plausibilidad histórica de los testimonios	23
<i>Capítulo II</i>	
<b>EL SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LA RESURRECCIÓN</b>	<b>26</b>
1. La resurrección: evento cristológico plenario	26
2. Significado teológico de la resurrección	27
3. El dinamismo pascual de las tres personas divinas	30
4. Plenitud y cumplimiento de la salvación	36
4.1 La resurrección de Cristo: redención, vivificación, liberación	37
4.2 Plenitud de Cristo y salvación integral	40
Segunda Parte:	
<b>MISTERIO PASCUAL Y MISTERIO DEL HOMBRE: «DYNAMIS» UNIFICANTE DEL AGAPE</b>	<b>44</b>
<i>Capítulo III</i>	
<b>UNIDAD CONSTITUTIVA DEL MISTERIO DEL HOMBRE</b>	<b>45</b>
1. Participación del hombre en el misterio de Cristo	45
1.1 Misterio de victoria no consumada: unidad precaria	47
1.2 Misterio pluridimensional	48

2. El constitutivo humano irrenunciable	50
2.1 El constitutivo crístico del hombre	51
2.2 La <i>dynamis</i> de la libertad humana	52
2.3 El constitutivo dinamismo agápico humano	54
<i>Capítulo IV</i>	
<b>UNIDAD CONSTITUIDA EN EL MISTERIO DE CRISTO: CRISTIFICACIÓN</b>	58
1. Dinamismo de la unificación en el <i>cuerpo</i> de Cristo: la Iglesia	59
1.1 Entrega de la libertad a la gracia	60
1.2 Unidad de ministerios y carismas	61
1.3 Acción litúrgica y sacramental	63
1.4 Triunfo de la Iglesia esposa: María y los santos	65
1.5 Un único cuerpo vivificado	67
2. Dinamismo de la unificación en la <i>carne</i> de Cristo: la humanidad	69
2.1 Evangelización: misión recapituladora de la Iglesia	69
2.2 Cristificación de la cultura	71
3. El <i>pléroma</i> de la unidad	72
3.1 Cristificación de la muerte	73
3.2 La recapitulación definitiva en Cristo	74
Consideraciones finales	78
Bibliografía	82
Índice	87



