

La justicia que nos salva. Una provocación (II) **La nueva vida en la justicia de Cristo** **The justice that saves us. A provocation (II)** **The new life in Christ's justice**

Fecha recibido: 23/11/2022 - Fecha publicación: 10/06/2023

José Manuel Marín Mena, CMF.²

Resumen

Cristo es la única justicia que puede salvarnos. Él es el único fin y anhelo de todo hombre que busca justicia para él y para los demás. Él es el único que puede justificarnos. De la profundización en su misterio brotarán las diversas realizaciones de la justicia que el mundo necesita. Todo intento de hacer justicia al margen de Jesucristo resulta estéril.

Este es el segundo de dos artículos que forman parte de un estudio teológico que aborda la cuestión de la justicia. Después de haber introducido en el artículo anterior los presupuestos teológicos para la búsqueda de la justicia desde una fe que busca comprender, en este texto se ofrece una visión cristiana de la justicia a la luz de Cristo y su acción salvadora. En primer lugar, se considera la mediación de Cristo como condición de posibilidad para participar plenamente de la vida de Dios, incluida su justicia. En segundo lugar, se atiende al significado salvífico de Cristo y de su justicia. En tercer lugar, se reflexiona sobre el modo que en que la justicia divina actúa y transforma al ser humano y su realidad. Por último, se proponen algunos énfasis para la vida cristiana que surgen como consecuencia de haber sido alcanzado por Cristo.

Palabras clave: Justicia, Salvación, Gracia, Vida Cristiana, Cristocentrismo.

Abstract

Christ is the only righteousness that can satisfy us. He is the only goal and longing of every man who seeks righteousness for himself and for others. He is the only one who can justify us. From the deepening of his mystery will spring the various realisations of justice that the world needs. Any attempt to do justice apart from Jesus Christ is fruitless.

This is the second of two papers that form part of a theological study that deals with the question of justice. After having introduced in the previous paper the theological presuppositions for the search for justice from a faith that seeks to understand, this text offers a Christian vision of justice in the light of Christ and his saving action. Firstly, the mediation of Christ is considered as a requirement to participate fully in the life of God, including his justice. Secondly, attention is paid to the salvific significance of Christ and his justice. Thirdly, it

2. Misionero claretiano. Bachiller canónico en Teología, Facultad de Teología de Granada, España. Cursando Maestría en Teología Dogmático-Fundamental, Universidad Pontificia Comillas en Madrid, España. Correo electrónico: jmmarinextremadura@gmail.com

reflects on the way in which divine justice acts and transforms human beings and their reality. Finally, some emphases for the Christian life are proposed, which emerge as an awareness of having been reached by Christ.

Keywords: Justice; Salvation; Grace; Christian Life; Christocentrism.

*Si alguno está en Cristo es una criatura nueva.
Lo viejo ha pasado, ha comenzado lo nuevo.
(2 Co 5,17)*

Jesús, el mediador de la justicia de Dios

Cristo no aparece de forma improvisada en la historia ni su gracia se derrama en el vacío, sino que Dios ha creado un mundo que necesita de él y le busca, por eso se ha ido revelando previa y progresivamente en la creación y en el Antiguo Testamento, para indicarnos los caminos que nos llevan a él. Desde En este segundo artículo seguimos intentando poner en práctica una “fe que busca comprender”. En Cristo descubrimos a aquel en quien coinciden los deseos humanos de justicia y todas las promesas de Dios.

Entender la encarnación como mediación entre Dios y los hombres hace que se perciba mejor la unidad del plan de Dios que crea, nos salva y llevará a consumación su obra. La creación entera espera a Cristo desde su comienzo (Rom 8,18-30). Dios ha creado el mundo para recibirle a él, que es el único que puede llevarlo a plenitud. Dios y su justicia son el único camino de plenitud. Dios es el fundamento y el fin de la creación. No obstante, aunque la creación apunta a Cristo desde el comienzo, necesita que Dios la conduzca, de lo contrario esta tiende a saciar sus deseos por caminos ajenos a Dios. Por eso Dios se ha hecho presente por palabras y obras (*Dei Verbum – DV–*, N.º 2) para revelar al hombre cuál es el camino que conduce a él. Las acciones y palabras inspiradas de Dios a los hombres a lo largo del Antiguo Testamento, aunque son auténticamente divinas, no son más que un anticipo de lo que Dios iba a revelar de forma definitiva (DV, N.º 4, 10). Pues Dios ha dispuesto en su plan de salvación una revelación progresiva que dispusiera a los hombres a encontrarse con aquel que les ha creado. Así, llegado el momento, Dios se reveló en la persona de su Hijo al mundo (Jn 3,16-17; Ga 4,4; Ef 1,10). Solo desde el Hijo podemos comprender el sentido de la creación; solo a través de él podemos encontrar una verdadera convergencia en las promesas y anuncios del Antiguo Testamento. Fuera del Verbo, todas las profecías tienen cierta ambigüedad. En definitiva, solo a través de él podemos llegar a él y a la salvación que él nos ofrece. La fe es el único camino que permite comprender los misterios de la vida de Jesús, y su repercusión en nuestras vidas y en el mundo

Un mediador esperado y extraño a nosotros

En Cristo encontramos al mediador de toda la creación en su camino a la plenitud. Una mediación que es el mismo Dios Hijo dándose libre y gratuita al hombre. Una mediación libérrima e inexigible por parte del hombre, pero familiar al hombre

(Troisfontaines, 1999, p. 948-952). Esta será la forma en que el mundo reciba la justicia de Dios. En Cristo descubriremos no solo a aquel que trae una justicia plenificada, sino a aquel que es la plenitud de toda justicia.

La mediación de Cristo no comienza con su encarnación, sino que se remonta a antes de la creación (Ef 1,4). Cristo es mediador ya en la creación del mundo (Jn 1,1-4.10; Ef 1,3-6; Col 1,15-17). Cristo, como creador del mundo, imprime en toda la creación su propia huella, "para que le encuentre el que le busca". Sin embargo, la familiaridad de Cristo con la creación no evita el desconcierto que produce la irrupción de Dios mismo en la historia. No resulta previsible el comportamiento del rey que toma la condición de siervo, renunciando a su propia glorificación para invitarle a ser partícipe de su vida (Flp 2,6-11). Por otra parte, el misterio Dios no se manifiesta totalmente evidente a través de su Hijo. No deja de ser misterio inabarcable. Por esa falta de evidencia es comprensible que muchos no reconozcan a un auténtico enviado de Dios, al Mesías y, mucho menos, a Dios mismo. Muchos de los que tenían esperanza en un reinado de justicia no terminaron de creer en Jesús: "¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?" (Mt 11,3 par; cfr. Jn 4,25); tampoco los que aman la sabiduría y buscan los caminos más altos de justicia tienen facilidad inmediata de reconocer en Cristo al origen y al fin de la creación (Hch 17,16-32; 1 Co 1,18-31; Ap 21,6). Él es el buen samaritano, el que se hace vecino próximo a los hombres y, al mismo tiempo, desconocido por ellos (Lc 10,29-37); por eso, cuando vino a su casa, muchos no le recibieron (Jn 1,11), en especial los que se creían sabios y autosuficientes (Mt 11,25-27; Lc 10, 21).

No podemos eludir las dificultades que desde el principio se han presentado a Cristo como Dios y hombre verdadero, como revelador definitivo de Dios y de su plan, o como mediador único universal de salvación (Ladaria, 2007, p. 121-124). Cristo el *Logos*, fundamento de la creación y fuente de la razón humana (Sb 9,1-3.9; Jn 1,10), al hacerse criatura (Jn 1,14) nos permite percibir la racionalidad de su modo de actuar y de ser mediador.

Seguimos a Ratzinger cuando dice que "el Dios cristiano no vino como *deus ex machina* para poner todo en orden con base en milagros, desde fuera, sino que vino como Hijo del hombre, para con-sufrir desde dentro la pasión del hombre" (Ratzinger, 1972, p. 64-65). En esto consiste la mediación de Cristo, en que Dios viene desde dentro para revelar al hombre su razón y para hacerse solidario con él en sus sufrimientos. Esta es la única forma de establecer un *punte* verdadero que comunique la vida y la justicia de Dios a los hombres. Solo el propio creador puede estrechar la infinita distancia que existe entre la eternidad y la creaturidad. Para que los hombres sean alcanzados por la salvación, esta debe descender a la dimensión creatural, pues, la criatura por su propia condición no puede acceder a la dimensión divina.

Atendiendo a la lógica intrínseca de la mediación de Cristo, podrían justificarse los intentos de hacer razonable la encarnación del Hijo o deducir desde dentro de la lógica cristiana su conveniencia (Rahner, 1979, p. 247-253; Sesboué, 1993, p. 113-115, 359-362, 369; Troisfontaines, 1999, p. 948-953). Pero, por mucho que razonemos, solo

la fe puede hacer inteligible a Jesús como mediador; como el que “salva el abismo infinito que separa lo infinito de lo finito, lo incondicional y lo condicionado” (Tillich, 1982, p. 128); como el “mortal con los hombres, y justo con Dios” (San Agustín, 1979, Libro 10, capítulo 43 § 68); como el que “salva la distancia entre Dios y el hombre rompiéndola” (Barth, 2012). El mediador es el que, sabiendo que la salvación ha de acontecer en la realidad del mundo, se involucra dentro de él, sin obviar que el lugar que ha de ser salvado es el lugar donde acontece el pecado (M. Henry, 2001, p. 293). Es un *otro* fuera de mí que me libera de aquello que mi impotencia no me permite (C. Díaz, 1997). Este mediador no es como los mediadores del Antiguo Testamento, que comunicaban por inspiración del Espíritu las palabras de Dios, que explicaban y discernían las acciones salvíficas de Dios y transmitían al pueblo lo que debían de hacer para seguir el camino de la justicia. Este mediador no es receptor de una palabra que Dios inspira, sino aquel que es la Palabra; él es el Dios-hombre que salva a los hombres; Cristo no solo es el que manda obedecer, él es el que obedece, él es la verdadera autoridad que emite la palabra creadora y lo vive en su propia persona; Cristo es la palabra de Dios encarnada (Sesboüé, 1993, p. 99-124).

Un mediador venido de Dios y de la humanidad

El mediador es, en primer lugar, Dios mismo en la persona del Hijo. Jesús, el mediador, es de la misma naturaleza –*ousía*– que el Padre (Concilio de Nicea, en el *Enchiridion* de Denzinger y Hünnermann –DH–, N.º 125-126), cuya mediación es incluso anterior a la propia creación del mundo (Ef 1,3-5.10-11; Col 1,13.15-20; 1 Pe 1,19-21). Dios Padre ha creado el mundo a través del Hijo y para el Hijo: “Bendito sea Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo [...]. Él nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo [...]. Él nos ha destinado por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad” (Ef 1,3-5). Antes de la creación del mundo, el Verbo era Hijo de Dios desde la eternidad (G. Pons, 1997). Estas precisiones no son superficiales, pues la Iglesia fue considerando que solo un *otro*, totalmente *Otro*, puede llevarnos a plenitud. Es decir, solo Dios puede salvar al hombre; solo podía recrearnos el que nos había creado (B. Studer, p. 157-177). Por otra parte, si Cristo no fuera realmente Dios, tampoco podría ser el revelador de Dios Padre, como atestiguan las Escrituras (Mt 11,27; Jn 8,28; 10,38; 14,6-10; Sesboüé, 1993, p. 100-103). Solo Dios revela a Dios y solo Dios puede llevar al hombre a su finalidad, que es la comunión con Dios (Jn 6,25ss; 15,1-11; 1 Co 1,9; 10,16; 2 Co 13,13; 1 Jn 1,3). San Atanasio lo expresa en los siguientes términos en su obra *La Encarnación del Verbo* (1997, p. 20):

Ningún otro podía atraer a la incorruptibilidad a un ser corruptible, excepto el Salvador, que al principio había creado todas las cosas de la nada. Ningún otro podía recrear a los hombres según su imagen, excepto quien es la imagen del Padre; ningún otro podía resucitar y hacer inmortal a un ser mortal, excepto quien es la vida misma. Nuestro Señor Jesucristo y ningún otro podía hacer conocer al Padre y destruir el culto de los ídolos, excepto el Verbo que ha ordenado el universo y que él es el Hijo verdadero y unigénito del Padre.

Por otra parte, hemos de afirmar que la mediación de Dios acontecida en Cristo es verdaderamente humana e igual a nosotros en todo, excepto en el pecado (Heb 4,15). El Símbolo de San Epifanio habla de que “tomó la naturaleza humana completa, alma, y cuerpo y mente, y todo aquello que es humano, excepto el pecado; [...] la carne formada la unió a sí mismo, para formar una santa unidad: no a la manera como inspiró o habló o actuó en los profetas, sino haciéndose perfectamente hombre [...]” (DH 44). El Concilio de Nicea afirma que “bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció” (DH, N.º 125). El Concilio I de Constantinopla expresa que “bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María la Virgen y se hizo hombre” (DH 150). Muy ligado a su naturaleza humana, la Iglesia siempre ha puesto en un lugar muy significativo su nacimiento virginal del seno de María (Mt 1,23; Lc 1,26-27.31.34-35; Ga 4,4; Símbolo de san Epifanio, en DH, N.º 44), de quien toma una carne igual a la nuestra, sujeta a la corrupción de la muerte, como nosotros y en solidaridad con nosotros (J. Vives, p. 386).

La encarnación en el vientre de María no es un asunto menor. Por una parte, evidencia que la encarnación no es mera apariencia, sino totalmente real: en el seno de María sucede la humanización del Hijo de Dios. San Efrén (2016) en uno de sus himnos expresa lo que supone esta encarnación a través de María:

El seno de tu madre ha trastocado los órdenes. El que dispone todas las cosas, entró y salió pobre; entró a ella ensalzado, y salió humilde [...]. Entró héroe, y se revistió de temor, en el interior del seno; entró el que a todos provee, y adquirió hambre; el que a todos da de beber, y adquirió sed; desnudo, despojado, salía de ella el que a todos viste.

Esto presentó no pocos problemas en el mundo pagano y en la mentalidad gnóstica, siendo motivo de burla, escándalo y rechazo. La maternidad de María ponía de manifiesto la humanidad de Jesús, y la virginidad su origen divino (San Atanasio, p. 18). Por otra parte, la concepción virginal de Jesús revela la necesidad que tiene el hombre de la gracia divina para ser salvado, y la imposibilidad de alcanzar a Dios si no es por medio de él mismo (Barth, 1970; 2000, p. 117-118).

Sin la humanidad que Jesús toma de María no podría ser auténtico mediador. Pues para ser mediador de Dios con los hombres, el abajamiento había de hacerle igual a los hombres, y así, asumiendo la misma condición, podría salvar al género humano. Para salvar al ser humano por entero había de asumir el ser humano entero. Por la encarnación tenemos la certeza de que lo que ha quedado unido a Dios puede ser sanado (San Gregorio Nacianceno). De ahí que sea sumamente importante comprender la plena humanidad de Cristo, pues si esta no se dio en verdad, tampoco la salvación ocurrirá de verdad. Habría que decir junto con San Juan Damasceno (2003, libro 3, capítulo 28): “Si [la encarnación] ocurrió en apariencia, el misterio de la Economía es un teatro. Si es apariencia, tampoco hemos sido salvados en verdad”. Por otra parte, si decíamos que solo un mediador divino podía transparentar a Dios, solo un mediador humano puede hablar un lenguaje que los hombres puedan entender, salvando así el abismo de la trascendencia (San Atanasio, p. 15).

Jesús, Dios y hombre para salvar al hombre

Como mediador, Cristo une lo humano y lo divino en él para unir al hombre con Dios, pero ¿de qué manera? ¿Qué pesa más lo humano o lo divino en Jesús? Estas son preguntas nada ajenas a la historia de la Iglesia. El Concilio de Éfeso formuló la unidad de las naturalezas humana y divina en la única persona de Jesús. De esta forma la Iglesia se alejaba de concepciones que podían desembocar en una separación de las naturalezas. Se quería huir de cualquier concepción que hiciera pensar que podía haber acciones y propiedades del Hijo separadas de la persona de Jesús (DH, N.º 250-251, 271-273; B. Studer, p. 311-313). Desde la lógica de Éfeso interpretada por el Concilio de Calcedonia quedaba claro la unión en una única hipóstasis para dos naturalezas. Se interpretaba que la unidad no es algo propio de la naturaleza divina, sino de la persona de Jesús. En consecuencia, cualquier propiedad de ambas naturalezas puede ser predicada de la única persona de Jesucristo; de ahí que pudiera decirse que María, como madre de Jesús, era Madre de Dios (DH, N.º 301-303; B. Studer, p. 315-320).

Aunque tales declaraciones dogmáticas no dejen totalmente resueltos todos los cuestionamientos sobre Cristo ni agoten la reflexión en torno a él, sí que logran salvaguardar su singularidad: la singularidad del mediador que porta aquello que es, salvación divina, y comparte con nosotros la condición que necesita de esa salvación. En la persona de Cristo se articulan lo humano y lo divino. Un ejemplo de síntesis conseguida en la teología latina, que había estado al margen de las controversias tratadas en los Concilios de Éfeso y Calcedonia, lo vemos en San Agustín (1981, Sermón 47, § 21), que afirma:

No es mediador un hombre excluido de la divinidad; no es mediador Dios excluido de la humanidad. He aquí el mediador. La divinidad sin la humanidad no es mediadora. Pero entre la divinidad sola y la humanidad sola, es mediador la divinidad humana y la divina humanidad de Cristo.

En virtud de esta convergencia de la humanidad y divinidad —sin separación ni confusión entre ellas— en el Hijo, la Iglesia ha entendido que todo el género humano ha quedado unido, en cierto modo, al Verbo (*Gaudium et Spes* —GS—, N.º 22.2). La unión de lo humano y lo divino que se realiza en la persona de Cristo, en la que cada naturaleza permanece plenamente tal cual es sin ser absorbida por la otra, pone de manifiesto cómo es la relación entre Dios y los hombres. La divinidad-humanidad de Cristo nos esclarece el plan de salvación de Dios, aquello a lo que apuntaba el designio de Dios inscrito en el hombre desde la creación del mundo, a saber: que el fin del hombre es la vida junto a Dios; que para que el hombre crezca y sea verdaderamente hombre y hombre feliz ha de entrar en comunión con Dios, ha de recibir la vida de Dios. El hombre no tiene que buscar otros caminos fuera de Dios para alcanzar plenitud. Dios y el hombre no son rivales que puedan quitarse gloria el uno al otro. Cuando Dios llega a la vida del hombre, este crece en plenitud y Dios se regocija en ello. Dios no atenta contra la humanidad del hombre cuando llega a su vida, no busca una fusión o

aniquilación, sino una mayor plenitud. Karl Barth lo expresa en los siguientes términos (1977, p. 11; 17-20):

En [Jesucristo] se trata precisamente de la historia, del diálogo, en el que Dios y el hombre conviven. [...] Uno y otro sin mezclarse, pero inseparable, siendo totalmente lo uno y lo otro. En Jesucristo la libertad del hombre queda incluida por completo en la libertad de Dios. [...] La libertad de Dios no es una cárcel en la que únicamente podría existir en sí y para sí. Es más bien su libertad para ser y afirmarse en sí y para sí, pero también con nosotros y para nosotros [...] ¡Todo esto desaparecería por completo si desapareciera su divinidad! ¡Todo esto se convierte, por el contrario, en reafirmación y manifestación de su divinidad!

En definitiva, en Cristo, el Dios-hombre, se revela que la única finalidad del ser humano es la comunión con Dios. Por la encarnación descubrimos que la salvación tiene un doble movimiento, donde Dios se abaja y el hombre se eleva; donde Dios se gloria en la vida del hombre. La salvación consiste en que el *Logos* se hace hombre para hacernos partícipes de su condición divina (Jn 1,12-14; Flp 2,5-11; 2 Pe 1,4). Este es el “admirable intercambio”, el “dulce trueque” (*Carta a Diogneto*, Capítulo 9, § 5.), por el que todo el género humano se ve afectado por la humanización de Dios en Jesús. Después de la encarnación del Hijo, ya nada es igual; ya no podemos contemplar la realidad de la misma manera, pues nada hay en nuestra humanidad que no pueda ser entendido desde el misterio acontecido en Jesús (GS 22.2).

La justicia salvífica de Cristo

Cristo es la justicia de Dios revelada a los hombres (Rom 1,17; 3,21; 1 Co 1,30; 2 Co 5,21). Es la Nueva Alianza y la mediación perfecta entre los hombres y Dios (Is 52,13-53,12; Jer 31,31-34; Mt 26,28 par; 1 Co 11,25; 1 Tim 2,5-6; 1 Co 8,6; Heb 9,15; 12,24). Es también aquel rey justo a quien esperaba el pueblo de Israel (Is 45,8; Jer 23,5-6; 33,15; Hch 7,52). Es Dios mismo reinando directamente sobre todo lo creado (Ez 34,15; Dn 7,13-14.28; Jn 18,33) para inaugurar una nueva realidad que comienza con él y será llevada a plena realización con él (Mt 25,31-46; Col 3,11; Ap 17,14; 19,16).

La plenificación del hombre no puede realizarse al margen de la mediación de Cristo. Cristo, por tanto, no es un añadido o un adorno para la salvación, sino el mismo centro de la salvación que acontece en la historia de los hombres. No hay salvación que no pase por Cristo. No hay justicia en el mundo que no participe de su justicia. Esto no convierte a Cristo en un obstáculo para la salvación de los hombres. Cristo es la condición de posibilidad para que el hombre reciba la salvación. Sin Cristo no habría salvación para el hombre, por lo tanto, Cristo es el camino que abre e inaugura la salvación. Cristo es el único mediador que, desde dentro, puede llevarnos a plenitud, pero no solo para los que le hemos descubierto, sino para los que esperan el cumplimiento de las promesas de Dios y para los que, sin conocer esas promesas, llevan en su corazón la promesa de la salvación.

En este capítulo exponemos cómo despliega Cristo su justicia salvífica a través de los misterios principales de su vida, significados especialmente en la venida del reino de Dios, en su muerte y su resurrección.

El reino de Dios y su justicia

Algo transversal al ministerio de Jesús es el anuncio del reino o reinado de Dios². Se trata de un anuncio que va acompañado de unos signos realizados por el propio Jesús que hacen creíble el reino. El Nuevo Testamento engarza este reino de Dios por medio de la figura de Juan el Bautista (Mt 3,2ss par). De hecho, el Bautista es el precursor de Jesús. Juan es el que, después de haber profetizado sobre el reino de Dios, reconoce en Jesús a la persona a la que está vinculada ese reino. Juan tiene una importante misión desde el punto de vista del cumplimiento de las promesas y de la continuidad del Antiguo con el Nuevo Testamento, pues actualiza la espera del cumplimiento definitivo de las promesas de Dios, optando por la figura del reino y señalando a aquel en quien esas promesas se cumplen. El Bautista también participa como propiciador del bautismo de Jesús. En ese contexto le denomina “Hijo de Dios”, “Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29-34). Jesús es aquel en quien se ven cumplidas las promesas y en quien se sella la alianza definitiva; aquel en quien “se cumple toda justicia” (Mt 3,15), el que obedece en todo a Dios y ofrece a los hombres una justicia nueva que acontece en él como hombre justo (Mt 27,4.19; Lc 23,47; Sesboüé, 1993, p. 246). El bautismo de Jesús no marca un mero relevo profético o discipular, sino un tiempo nuevo, donde Dios Padre unge con el Espíritu a su Hijo como enviado al mundo (Is 61,1; 42,1; Lc 4,18-19); el mismo Espíritu que actuó en la creación del mundo, que empapa con su vida a los hombres (Sal 104,30) y que inspiró a profetas y autores sagrados, ahora muestra a Jesús su misión, el plan de Dios trazado desde antiguo. El bautismo marca el inicio de un tiempo nuevo donde la justicia de Dios que habría de irrumpir en el mundo reposa sobre un hombre como los demás (Is 45,8; Mc 10). Con Jesús los cielos se han abierto no solo ante Israel, sino ante el mundo entero, porque con Jesús la justicia que salva a toda la humanidad ha llegado al mundo.

Israel esperaba que la justicia de Dios se hiciera presente en la tierra algún día. Jesús es el mediador de esa justicia. Pues para que esa justicia fuera plenamente divina había de ser operada por Dios mismo, y para que los hombres pudieran recibirla –como Dios había pensado desde la creación– había de ser un hombre quien la trajera. Jesús, como mediador de la justicia divina, no es solo un portador, sino que él mismo es la justicia de Dios que había ido manifestándose progresivamente a Israel a lo largo de los años. En esto consiste ante todo la realidad del reino de Dios: en que Dios se ha personado ante los hombres para salvarlos con su propia justicia salvífica (Rom 1,16-17; 3,23-25; 1 Co 4,20). No obstante, como esta nueva realidad se realiza por mediación de Jesús, no se podría esperar que fuera inmediatamente acogido por

² Si bien reino y reinado de Dios son diferenciales, aquí los usaremos indistintamente. Oscar Cullman (1974) habla de *Reino de Dios* solo para la realidad futura escatológica. El *reinado* de Dios se iniciaría a partir del misterio de la ascensión, hasta el regreso de Cristo; la Iglesia de Cristo coincidiría en el tiempo con su reinado. Por lo tanto, el reinado de Cristo es el momento actual.

todos —véase Lc 4,22—. Al seguir la lógica kenótica de la encarnación, el reino de Dios irrumpe desde la discreción, la paciencia y la pequeñez (Mc 4,26-29; Mt 13,31-33 par; Ruiz de la Peña, 1991, p. 234-237); por otra parte, al ser algo propio de Dios no deja de ser misterio. De manera que no será hasta la anunciada consumación final, cuando este reino llegue a plenitud, desaparezca todo rastro de sufrimiento, muerte e injusticia y Dios sea todo en todas las cosas (Mc 13,24ss; 1 Co 15,24-28; 1 Tim 6,14; 1 Pe 1,5; Ap 21,1-5; Ruiz de la Peña, 1996, p. 123-148).

Como ocurre con su persona, el contenido de la predicación de Jesús también presenta antecedentes en el Antiguo Testamento. Tanto Jesús como su anuncio conectan con estos elementos de continuidad. Lo que predica Jesús es cumplimiento de lo anterior, pero no según se esperaba, sino al modo de la plenificación, que excede toda expectativa humana, lo cual provoca en muchos rechazo (vg. Mt 5,17). La continuidad no empaña la novedad de Jesús, sino que la avala. No nos referimos a una continuidad evidente, sino a una continuidad que solo se puede sostener a través de la fe en el Verbo. Desde esa fe podemos decir que, aunque haya resonancias objetivas de la justicia del Antiguo Testamento en el Nuevo, en el fondo se trata de resonancias del Verbo en el Antiguo Testamento. Se trata, por tanto, de una continuidad en retrospectiva. Este es el sentido de continuidad al que nos referimos.

El reino de Dios es de lo más frecuente en la predicación de Jesús, según recogen los evangelios sinópticos. Lo primero que destaca de este anuncio del reino es su carácter salvífico y gratuito, destinado especialmente para los pecadores, a quienes se les ofrece el perdón; desaparece, pues, cualquier rasgo vindicativo por parte de Dios (Mc 2,16ss par; Lc 7,34 par; Lc 4,16-22; 15; 18,10-14; 19,7; Mt 21,31; etc.). El reino es puro don de parte de Dios; no depende del hombre ni de sus afanes. Este pone en crisis al hombre invitándole en su libertad a aceptarlo o rechazarlo —puede leerse Mt 23,37; Mc 12,1-11 par—; quien lo rechaza no se convierte en rechazado de Dios, sino en deseado de Dios y tiene la oportunidad de volver a él; quien lo acepta, no lo hace como un acto de heroísmo, sino por haber comprendido sinceramente que la gracia de Dios es vida para el hombre (Mt 13,44-46; 5,3-12 par). La justicia del reino no depende del mérito de los hombres o de su grandeza humana; el reino rechaza explícitamente a los que se creen justos y sabios; no funciona según la lógica de la retribución positiva para los justos y negativa para los injustos (Mt 5,20.45; 20; Lc 8,9-14).

Jesús irá acompañando el anuncio de la llegada del reino de una serie de signos que la confirman (Mt 11,5ss par): la elección de la comunidad, el restablecimiento de la salud, la expulsión de demonios, la resurrección de muertos, el perdón de los pecados y la conversión de los pecadores. Pero, tal vez, el mayor de los gestos Jesús realiza, y que está en el núcleo de su predicación, es el amor y el perdón a los enemigos. Este gesto rompe radicalmente la lógica de la justicia retributiva y de la rivalidad entre los prójimos; el prójimo o el extranjero ya no son rivales, sino co-llamados a la vida; el bien del uno va a favor del bien del otro, por eso podemos desear y rezar por los enemigos a pesar de que nos hagan mal. Jesús transforma la petición *hazme justicia* en *haznos justicia*. No es casual que San Mateo coloque a Jesús como superando y

purificando algunos de estos esquemas (Mt 5,21-48) en el mismo contexto donde es presentado como el Hijo y como plenificación de la Ley cumplimiento de la Nueva Alianza (Mt 6,9ss par). A partir del reino inaugurado en Jesús, todas las formas que ha tomado la justicia en el Antiguo Testamento han de entenderse a la luz de Cristo y su reinado. El mundo se alegra porque los que tenían hambre y sed de justicia han hallado en Jesús a la persona que colma todo deseo de justicia y lo plenifica; cualquier otra búsqueda queda en un segundo lugar (Mt 5,6; 6,33; 13,44; Jn 4,3-15; 6,35-58).

Sin Jesús como promotor y realizador del reino, este pierde toda su eficacia. Sin el que lo inaugura, sin el que llama, sin el que lo realiza, el reino no es más que una idea y una carga irrealizable para los hombres. Una característica esencial del reino es que depende exclusivamente de Dios, tanto en su inauguración como en su consumación. El Hijo es aquel que Dios ha enviado para llevar a cabo esta misión incoada en un primer momento que se resolverá en un segundo momento cuando él quiera. En definitiva, Jesús y el reino son la misma realidad (*Lumen Gentium* –LG–, N.º 5). Hablar del reino de Dios es hablar de Cristo reinando sobre la creación entera. Solo estando Cristo en el centro de su reinado podemos confiar en que el sufrimiento de los oprimidos desaparezca sin dejar nuevas víctimas; en que nuestro cansancio o fe, a pesar del pecado y la duda, no son en vano; en que nuestra respuesta a su llamada no sea fruto de una ocurrencia o un capricho individual; en que no habrá ningún otro criterio fuera de Cristo que pueda obligarnos; en que la justicia pueda ser más que una idea, pueda ser teologal, y en que no hay más noble forma de reinar que abajarse para que otros no sufran (Lc 22,25-26 par; Jn 13,1-15; 18,36). Por lo tanto, difuminar a Jesús dentro del reino como un elemento más para sortear el escándalo que produce su mediación histórica universal solo puede significar dejar sin eficacia el reino de Dios.

La justicia que acontece en la cruz

La fe es el don que da Dios a los hombres para recibir a Jesús como rey de su existencia, para dejar que Dios opere una nueva vida en nosotros. Sin embargo, no todos se dejan atraer por el reinado de Cristo. La presencia salvadora de Jesús no era impositiva, ni juzgaba, pero ponía en crisis la vida de las personas de su tiempo y su visión de Dios (Jn 3,17; 12,47). Había quienes no estaban dispuestos a renunciar a sus propias creencias y a su sentido de la justicia. Para algunos la identidad de la persona de Jesús y lo que ella implica suponía una concepción tan diferente de Mesías y de lo que esperan de Dios que le consideraron blasfemo; no podían concebir a un Dios hecho carne (Lc 4,16-30; Mc 14, 53-65 par; Lc 20,9-19 par; Jn 10,31-33; 11,45-57). Para otros, su reinado suponía dejar de lado otras formas de concebir la justicia, el poder y las relaciones humanas (Lc 10,25-37; 16,14-31; 20,20-26 par). La presencia de Jesús tenía unas fuertes repercusiones sociales, religiosas y políticas. En definitiva, la justicia de Jesús suponía tal giro que muchos no estaban dispuestos a que sus efectos se desplegaran.

Gracias a la unción del Espíritu, Jesús va incorporando a su vida la posibilidad real de su muerte. Jesús es capaz de soportar este destino como condición crítica para

llevar hasta las últimas consecuencias la salvación que viene de Dios. Esto supone una sorpresa, un fracaso para Jesús, que, visto con profundidad, no está al margen de la dinámica encarnatoria, a través de la cual el Verbo se iba acostumbrando a la carne, para acostumbrar la carne al Verbo (Vives, p. 99-128). Jesús, al incorporar la muerte a su misión salvadora, le confiere a esta un carácter plenificador y densificador, que, por supuesto, afecta al sentido de la justicia. Plenificador porque hace converger en él el sentido y *telos* de la tradición del siervo de Yahvé (Hch 3,13; Flp 2,7; 1 Pe 2,21-24). Y densificador porque pone a prueba la autenticidad de la encarnación en un momento culminante. Dios toma en serio la libertad y la existencia humanas con todas sus consecuencias. Jesús pasará por un momento dramático en el que los hombres y el pecado llevarán el admirable intercambio hasta el final: haciendo sufrir al Hijo la consecuencia más cruda de haberse hecho hombre. Si la encarnación no es aparente, el Dios que ha tomado nuestro lugar, estaba dispuesto a que su Hijo sufriera la experiencia del pecado de los hombres (Is 53,12). Él sufre los efectos del pecado, pero no porque él haya pecado, sino porque sufre las consecuencias del pecado de los demás, llegando incluso a padecer, la lejanía de Dios, “la privación de la gloria de Dios”, como un apartamiento irremediable de Dios (Jn 12,27; Rom 3,23; 2 Co 5,21; Ga 3,13; Ef 2,14; Is 53,2-3.9). Para Jesús llevar en sí lo que se opone a Dios —el pecado— es imposible, no obstante experimentar sus consecuencias haciendo real el admirable intercambio, al bajar hasta lo más profundo de la miseria de los hombres para elevarla a lo más alto de la gloria de Dios (Balthasar, 1988, p. 158-164). En la cruz el Hijo vive desde dentro —y no desde fuera, como si fuera espectador— la miseria más baja de los hombres (Is 53,4; Barth, 2000, p. 136-140; Küng, p. 40-44). La autenticidad de este acontecimiento es lo que lo hace salvífico.

De acuerdo con lo dicho, no se puede entender la muerte de Jesús como un castigo. Dios no castiga ni a su Hijo ni a los hombres, antes bien, se mantiene en su alianza, en su amor incondicional, en su gracia, en su misericordia, en su justicia (2 Tim 2,13). Dios ha tenido en cuenta el pecado de los hombres, pero para redimirlo voluntariamente en su Hijo, no para castigarlo, como hubiera cabido esperar desde la lógica de la justicia humana, desde la cual hubiera se podía haber contemplado un castigo a toda la humanidad para compensar su pecado. Dios no tiene que castigar para salvar; esto es lo que expresa Jesús desde la cruz. Al asumir todas las consecuencias del pecado Dios ofrece una justicia completamente nueva: la justicia del amor hasta el extremo. Dios no escatima nada en el plan de salvación. La redención operada por el Hijo quiere salvar de verdad a los hombres, por eso Dios no usa nuestros parámetros, sino que salva desde el exceso y la radical desproporción; asume el riesgo y la muerte del Hijo por el inmenso amor que tiene a los hombres (Jn 3,16); su amor para con nosotros resulta escandaloso: “¡Qué asombroso beneficio de tu amor por nosotros! ¡Qué incomparable ternura y caridad! ¡Para rescatar al esclavo, entregaste al Hijo!”, reza el pregón pascual. La muerte de Jesús muestra que lo central de la historia humana no es el pecado, sino la salvación. Una salvación en la que se revela que la justicia de Dios permanece fiel incluso cuando se encuentra con el rechazo radical

de los hombres. La cruz es la forma concreta que llega a tener la salvación del Verbo encarnado cuando el drama del pecado del hombre utiliza la libertad para buscar su salvación fuera de Dios –autojustificación– (Sesboüé, p. 351-371; A. González, 1999, p. 273-279).

De manera que la muerte de Cristo, antes que ser deseada por su Padre, es asumida por ambos como parte del plan de salvación que lleva la justicia de Dios hasta el final. Y así, lejos de ser regocijo para un Dios dolorista, es el modo realista de realizar la justicia plena: una justicia que no es violenta, sino que permanece pacífica a pesar de la violencia e iniquidad (Is 53,7-8). Una justicia así satisface los deseos de un mundo que necesita salvación por medio del perdón que ofrece Dios por pura iniciativa suya (Is 53,11-12; Rm 5,6-11; 1 Jn 4,10; S. Long, p. 507-512; Sesboüé, p. 353).

La resurrección como confirmación definitiva de la justicia de Dios y sus promesas

En la mañana de Pascua acontece la resurrección de Jesús. Este evento es el suceso definitivo por antonomasia porque confirma el plan de salvación de Dios de modo irrevocable. Es un don de Dios tan grande que confirma lo que anticipaba la encarnación, que el mundo ya no es el mismo, que el reino de Dios ha irrumpido con una fuerza tal que la creación ha quedado unida para siempre con Dios. En el pregón pascual la Iglesia antigua expresaba el poder transformador de la resurrección: “¡Qué noche tan dichosa en que se une el cielo con la tierra, lo humano y lo divino!”. Por la resurrección se ha sellado la unión entre Dios y el hombre.

La resurrección Jesús es buena noticia para el hombre, por lo que revela sobre Dios y por lo que revela sobre el destino de los hombres. En la resurrección Dios ha cumplido con su justicia, pues no ha abandonado al hombre al poder del pecado y la muerte. Dios ha dado cumplimiento a su palabra: a la palabra que inspiró al salmista que esperaba la comunión con él más allá de la muerte (Sal 16; 49; 73); a los oráculos de restauración; a las profecías que prometían una nueva realidad con la irrupción del reinado de Dios; a las peticiones y deseos del pueblo de la inmortalidad de los justos (Sb 1,15; Job; 2 Mac 7,11; Is 53,10.11.13). Con la resurrección queda patente que el Dios creador tiene poder para devolver a la vida a los que han perecido (Ez 37,1-14); queda ratificado que el don creador de Dios es en serio, queda claro que Dios crea para la eternidad (Ruiz de la Peña, 1996, p. 66-87). Sin embargo, aunque la resurrección supone un cumplimiento de las esperanzas del Antiguo Testamento, muestra que Dios no actúa tal y como espera su pueblo, sino desde su gratuidad. La idea de la fe en la resurrección va apareciendo de forma tardía y heterogénea en el Antiguo Testamento. La resurrección de Jesús no cumple exactamente con las expectativas de Israel. Porque la resurrección de Jesús no se realiza con base en una retribución automática en virtud de los méritos –que los tendría–, sino porque Dios no abandona a su hijo. Este es el criterio de la resurrección para todo el pueblo, no por los méritos, sino en virtud de la fe en Jesucristo y por la aceptación del don de su llamada (Lc 23,43; Jn 11,25). Si la vida más allá de la muerte fuera un premio para los justos, la encarnación del Verbo, su vida, muerte y resurrección carecerían de sentido (González, 1999, p. 288-296).

La resurrección del Jesús confirma su identidad como Hijo de Dios encarnado. Nos revela el misterio de Dios desde un nuevo prisma a través del cual se nos manifiesta el misterio de Cristo completo y el misterio del Dios trinitario. Desde la resurrección el propio Jesús pide a los discípulos que crean en el resucitado (Mc 16,1-16 par; Jn 20,24-29); a partir de su resurrección creer en el resucitado significa creer en que el reino de Dios se realiza plenamente en Jesús. La resurrección exige fe, pues pertenece al misterio de lo divino. Esta fe hace nuevo al hombre. Esta fe —ahora renovada— hace comprender mejor a los discípulos lo que vivieron con él y les dará la fuerza para testimoniarlo (*Lumen Fidei* —LF—, N.º 1). Desde la resurrección también se entiende de forma más completa la justicia de Dios como acción salvífica; el perdón de Jesús desde la cruz no es una palabra vacía (Lc 23,34), sino cumplida, pues Jesús, al resucitar, no sale a ejercer el derecho de venganza o a calcular el grado de culpa de cada uno de los involucrados en su muerte, sino que sale misericordiosamente al encuentro de los discípulos a curar con sus heridas las de otros (Mt 5,17-48; Lc 15,3-31; 19,10; Jn 8,1-11; 1 Pe 2,21-24).

Por último, en la resurrección de Jesús, la historia encuentra su sentido último. No solo es comunicación de la buena noticia de que participaremos de la resurrección de Cristo (1 Tes 4,13-17; 1 Co 15; 2 Co 5,1-5; etc.). Es un acontecimiento escatológico, pues Cristo, en quien se ha cumplido todo, entra en la historia, resucitado, anticipando a la creación su destino de plenitud. Esto supone que el telos ha irrumpido en la creación. La resurrección significa que el Dios creador que nos hizo para él, nos ha dado una garantía de que él cumple sus promesas (Gibellini, p. 287-295). La resurrección de Jesús renueva la esperanza en todo hombre de que Dios puede hacerle capaz a él y a sus hermanos de la justicia que Cristo ha anunciado, ha mantenido fielmente en la cruz y ha ratificado como anticipación escatológica con su resurrección (Moltmann).

La gracia que colma toda gracia

Al ser salvados por Cristo, por la fe, recibimos la gracia que colma toda gracia (Jn 1,16; *Declaración Conjunta sobre la doctrina de la justificación* —DCDJ—, N.º 25-27; *Decreto sobre la justificación*, caps. 7-8, en DH 1529-1532). ¿Cómo opera en nosotros la obra salvífica de Cristo? A continuación exponemos la forma y la lógica que existe en la transformación que Dios opera en nuestra vida.

En virtud del Espíritu Santo

Con su vida, muerte y resurrección, Jesús ha inaugurado un tiempo nuevo; este tiempo nuevo se sella con la venida del Espíritu Santo, que el propio Jesús había prometido (Lc 24,49; Jn 7,37-39; 14,15-21.26.29; 15,26; 16,13; Hch 1,5-8; 2,1.17-18; 11,16; Ef 1,13-14). El Espíritu Santo, que hizo posible la encarnación, la unción en el Bautismo en el Jordán, y la muerte en cruz como ofrenda al Padre (Lc 1,35; Mt 3,16 par; Heb 9,14), es la fuerza resucitadora de Jesús (Rom 1,4; Durrwell, 2003). Con la resurrección de Jesús, la humanidad recibe la revelación de su *telos* y de una justicia que destruye el mal sin destruir al pecador, sin embargo, aunque el centro y el sentido

de la historia ya han acontecido, el final todavía no ha llegado y la hostilidad del pecado y la muerte siguen perturbando al hombre; por eso, este tiempo nuevo de espera y tensión es sostenido por el Espíritu (Gibellini, 271-289; Durrwell, 1965). Él será aquel que posibilitará nuestra resurrección en Cristo realizada por Dios (Rom 8,11-23; 1 Co 15,44; etc.). Pero mientras que ese momento llega, el mundo ha recibido el Espíritu como don de Dios para asistirnos “en nuestra flaqueza” (Rom 8,16-27).

El Espíritu Santo nos da la forma de Cristo, nos transforma en su misma imagen, nos hace “hijos” y “coherederos de Cristo” (Rom 8,14-17; Ga 4,4-7; Ef 1,5). El Espíritu Santo posibilita la fe en Cristo, que nos introduce en el progreso que nos lleva a participar de su vida divina (1 Co 12,3; Ga 3,26; 2 Pe 1,3-44). El Espíritu Santo, desde su misterio y silencio, visibiliza a Cristo en el mundo y, de forma especial, en la Iglesia con las obras de la justicia del reino de Dios, con la proclamación del reinado de Cristo y la celebración de los sacramentos. La acción del Espíritu permite que el mundo se nutra de aquel que está presente y ausente (Mt 28,20; Jn 14,26-28; 16,16ss; 1 Jn 3,2); permite que haya vida de Cristo dentro de nosotros (Ga 2,20; Flp 1,21; Col 3,3). El Espíritu Santo derrama sobre la tierra la misma justicia salvífica de Dios; trae al mundo como primicia la vida y los dones del Resucitado (Hch 2,4; 19,6; Rom 8,23; 12,6-8; 1 Co 12,4-12.28-31; Ga 5,22-23; 1 Pe 4,10). Sin embargo, toda esta acción del Espíritu se da en forma de anticipo, no llegará a plenitud hasta que Dios quiera; el Espíritu es Dios mismo dándose al mundo como garantía de que vendrá (2 Co 1,22; 5,5; Ef 1,14). Con el Espíritu Santo el mismo Dios asegura una nueva vida al mundo, pues, a la vez que hace crecer en gracia a los que lo acogen, suscita y mantiene la esperanza de la consumación (Ef 4,4; Ruiz de la Peña, 1991, p. 389-391).

El Espíritu Santo, además de actuar realmente en la Iglesia y en los cristianos, hace de puente entre el Jesús resucitado y el Jesús que viene en gloria. Hace presente a Jesús, que es quien le ha enviado al mundo (Jn 19,30; 20,22). Esta continuidad que otorga el Espíritu Santo, además de garantizar que el mismo que resucitó sea aquel al que esperamos, pone a la Iglesia en vigilancia para no desvincularse de su centro y cabeza y para no suplantar a Cristo por otras aspiraciones; por otra parte, recuerda a la Iglesia que ella puede colaborar por el reino de Cristo, pero no asegurar su construcción hasta que el mismo Dios lo lleve a consumación (LG, N.º 48-51). Por el Espíritu la Iglesia puede confiar en que el mal tiene un poder relativo, porque el que reina “a la derecha del Padre” no dejará de ponerla en crisis para lograr una continua renovación que la haga crecer en gracia y santidad (Barth, 1977, p. 197-198, 204-206).

La justicia humana transformada por la divina

En la autorrevelación de Dios en Cristo comprendemos que la salvación que recibimos de él no se produce por ningún tipo de mérito nuestro (DH, N.º 375-376, 1521-1522, 1528-1530; DCDJ, N.º 15, 19) y que la propia fe y toda capacidad que nos permite esperar su gracia y recibirla es don inmerecido de Dios (cf. DH 373; 1531-1532; DCDJ 16-17; 20; cfr. Ef 2,8ss). En él descubrimos que “no hay nada que no hayamos recibido de Dios” (1 Co 4,7), para que ninguno pueda apropiarse de la gracia e intente

autojustificarse por sus propias obras (LF, N.º 19; cfr. Tit 3,5ss). En Cristo la Ley llega a su cumplimiento; no queda abolida, sino colmada, porque el camino de la Ley es también don de Dios. No obstante, para que nadie pervierta sus dones ni los use como medio de autojustificación, la revelación en Cristo redonda en que la salvación es por fe y no por las obras de la ley (Ga 2,15ss; Mt 5,17-20; Lc 18,9-14). De manera que Cristo no rompe con la creación y sus dones; no rompe con la Ley ni con la antigua alianza, sino que la colma él para que nadie piense que ha de alcanzar la salvación al margen de la gracia de Dios (DCDJ, N.º 31, 33; Menke, 2006, p. 88-92; 2014, p. 100-109).

La asunción de la creación y de la antigua alianza no es nada trivial a la hora de entender cómo opera la gracia en el ser humano. La gracia de Cristo, entendida como *gracia plenificadora* quiere decir que “Dios hace triunfar con su gracia su voluntad de creador” (Pesch, p. 601-603), esto es, que Dios nos hace criaturas nuevas, incluyendo lo que ya somos. Dios no aniquila nuestra parte creatural, sino que la perfecciona – *gratia non destruit sed supponit et perficit naturam*– para que seamos lo que él quiso desde el principio que fuéramos (Menke, 2014, p. 184-189; Pesch, p. 607-608). Los conceptos de adopción filial –en el Nuevo Testamento– y de divinización –en la patrística– expresan que, al crecer la gracia de Dios en nosotros, crecemos nosotros como criaturas. Además, ambos conceptos articulan cómo el Espíritu Santo actúa desde dentro en el ser humano y en las mediaciones sacramentales. Los padres entendieron que la voluntad salvadora de Dios desde la creación tuvo su momento cumbre en la encarnación, donde, en solidario intercambio, el Hijo participaba de nuestra naturaleza para que nosotros participáramos de la suya y recibiéramos la condición de hijos de Dios en virtud del Espíritu Santo (Ladaria, 1993, p. 150-160; Ruiz de la Peña, 1991, p. 268-272, 402-406; Sesboué, p. 216-234).

Para llevar a cabo su plan de justificación, Dios toma en serio su obra creadora, pero también toma en serio el pecado por su mortífero poder. El pecado se opone a toda bondad y justicia; se opone a Dios, a su plan y al hombre. Por eso, la obra redentora de Cristo incluye la abrogación del pecado (Sesboué, p. 363-369; Menke, 2006, p. 180-184). En esto consiste la justificación: en que Dios actúa en nosotros según su justicia y no según la nuestra, porque según nuestra justicia humana correspondería “dar a cada uno lo suyo”. De acuerdo con esta lógica, a Dios le correspondería lo suyo, lo divino, y a nosotros lo nuestro, esto es, nuestra finitud tocada por el pecado. Sin embargo, Dios para llevar a cabo su salvación opta por una justicia en la que él toma lo nuestro y nos da lo suyo: “Al que no conocía pecado, lo hizo pecado en favor nuestro, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él” (2 Co 5,21). De modo que su salvación se hace plenamente histórica porque él se hace criatura en la historia y se somete al espacio y al tiempo. Así, su gracia alcanza al hombre “ahí donde está”, en lo concreto de su vida, de su ser finito, temporal y procesual, y, por supuesto, en su pecado. El hombre, entonces, recibe la gracia como perdón y liberación ahí donde comete pecado. Esta liberación del pecado que posibilita el Espíritu Santo comienza con el sacramento del bautismo, sacramento de la fe, que le regenera convirtiéndolo de verdad en una criatura nueva (DH, N.º 1524, 1529; DCDJ, N.º 25, 27; Mt 28,19; Jn 3,5; Hch 2,38; etc.)

Aunque el catolicismo tiende a comprender la justificación como un proceso, sí que entiende que hay un antes y un después. Entendido en la clave procesual católica, el *antes* puede prepararnos la justificación, aunque no la opera (DH, N.º 1525-1527) y el *después* debe ayudar al crecimiento de la gracia (DH, N.º 1535-1543; DCDJ, N.º 27-28, 30, 37-38). Hans Küng en diálogo con el protestantismo de Barth, habla de un proceso previo y posterior a la justificación con estas palabras:

Es un colaborar no en el sentido de una colaboración, sino de un quehacer común. Al justificado se le exigen *obras* de justificado; al hombre que ha de ser justificado se le exige colaboración en la fe [...]; es el asentir, el decir sí y amén, altamente activo en su pasividad, del pecador arrepentido, desarrollado por el veredicto gracioso de Dios.

El justificado, en la medida en que se haga aliado de la gracia por la fe, la esperanza y la caridad, irá percibiendo cómo la gracia va ampliando su libertad y asemejándola a la de Cristo. Pues, la justificación no es algo puntual que comience y termine en un momento, sino que necesita de un proceso en el cual la acción de la gracia transforme todas las dimensiones de la vida en su desarrollo histórico. En este sentido, la justificación es el punto de partida de un proceso en el que el Espíritu Santo nos santifica y nos conduce a la adoración del único Dios, que se confirma en las obras de justicia y caridad. De manera que, aunque nada de lo que pueda hacer, el hombre le pueda justificar –dado que ni la gracia se puede comprar ni a Dios se le puede alcanzar (Cant 8,7)– las obras del justificado expresan no ya la gloria del hombre, pues este ya no vive para sí mismo, sino la gloria de Dios (Mt 5,13-16; 1 Co 13; Ga 2,20; 6,11-18; etc.). El Concilio de Trento en el *Decreto sobre la justificación* (DH, N.º 1532) sostiene: “Somos justificados gratuitamente, porque nada de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación; porque si es gracia, ya no es por obras; de otro modo –como dice el Apóstol (Rom 11,16)– la gracia ya no es gracia”.

La justicia divina, caracterizada por el exceso, llega al hombre salvándole y poniéndole en movimiento hacia fuera de sí, descubriéndole su vocación crística (Lc 7,36-50; 19,5-9; Jn 20,19-24; 21,15-17; Hch 2, etc.; Menke, 2006, p. 230-232, 267-272). Pues, solo el que ha experimentado una gracia inmerecida está capacitado para responder gratuitamente y con exceso hacia Dios y hacia los hombres. Estas obras humanas son fruto del amor que el mismo Espíritu derrama en nosotros, por eso, estas obras no se pierden, sino que permanecen como anticipo del reino de Dios, para que seamos transfigurados en la consumación escatológica (Rom 5,5; 1 Co 3,13; St 2; 1 Jn 3,13-24; etc.; GS, N.º 39). Esta perdurabilidad de las obras del justificado significa que Dios toma en serio al hombre como *homo viator*. Balthasar (1998) lo explica en estos términos:

La justificación tiene [...] una historia y corre hacia una meta. [...] Quien está en principio liberado puede, bastante a menudo, quedarse atrás en su tarea. [...] Nadie [...] puede afirmar que lo “tenga ya conseguido”; sabe que solo está en camino: ciertamente es alcanzado por la gracia de Dios; sin embargo, no ha dado alcance a la gracia. (p. 270)

La justificación actualizada en los sacramentos

La Iglesia ha comprendido la justificación ligada a la acción de Dios en los sacramentos (DH, N.º 1529, 1542; DCDJ, N.º 16, 25). La sacramentalidad es un rasgo de la creación, de la revelación y presupuesto de la gracia. Decíamos que la gracia de Dios no se derrama en el vacío, sino que acude en ayuda de la criatura creada capaz de la gracia. Los sacramentos atienden al mismo carácter dialogal de la creación (Menke, 2014, p. 109-112; Comisión Teológica internacional, 2020). A partir de la encarnación del Verbo, por la fe, hemos podido conocer la lógica de la mediación, que salvaba la imposibilidad del hombre de llegar a Dios por sus propios medios. Por la encarnación del Verbo, Dios se hace accesible al hombre haciéndose criatura. La Iglesia, siguiendo la tradición apostólica que sigue el mandato de Jesús (Mt 28,16-20 par; Lc 22,14-22 par; Jn 13,1-15; 1 Co 11,23-26), ha transmitido la revelación del Verbo en su Palabra para aquellos que no escucharon directamente a Jesús, y celebra los sacramentos para los muchos que no hemos podido tener acceso inmediato a la humanidad de Cristo (Schillebeeckx, 1964). La mediación sacramental se basa en la misma lógica de mediación de la encarnación. En la lógica sacramental la creación es lugar para el encuentro con Dios. Lo ha sido desde siempre, pero de forma imperfecta; ahora desde Pentecostés Dios ha constituido a la Iglesia como servidora de Dios y de su acción sacramental. Los sacramentos son mediaciones visibles que concretan y concentran la acción salvífica de Dios allá donde él quiere que el hombre le encuentre (*Sacramentum Concilium*, N.º 7; Schillebeeckx, 1987).

La celebración sacramental, por tanto, no es una ocurrencia de la Iglesia, o un sobreañadido a la economía de la salvación, sino la forma en que el Espíritu Santo actualiza externamente la voluntad y las promesas de Cristo: “Sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos” (Mt 28,20). En la línea que hemos expresado hasta ahora, los sacramentos, como mediaciones, surgen de Cristo y nos dirigen a él; con razón puede afirmar Auer (1982): “El motivo profundo de que solo Cristo pueda ser llamado autor de los sacramentos se halla en la soteriología, la cual nos enseña que toda gracia redentora ha de venir de Cristo” (p. 100). Los sacramentos son la forma en que Dios acompaña y santifica al hombre en su necesidad, pero también son el lugar donde Dios espera al hombre con infinita paciencia para colmarlo eficazmente con su gracia (DH, N.º 1607-1608).

En la historia de la teología la mediación sacramental se ha explicado sobre todo desde las categorías de signo y símbolo. Los sacramentos, en cuanto signos, remiten a otra realidad más allá del signo material, no informando meramente de otra realidad –la divina–, sino realizando eficazmente la realidad que significan; en este sentido pueden ser considerados instrumentos de la gracia, porque nos conducen a la comunión con Dios (J. Granados, p. 181-186). En cuanto símbolos, los sacramentos son realidades de la creación que manifiestan por sí mismas su propio significado sin tener que expresar algo más allá de ellas; esta acepción la podemos denominar *símbolo real*. Para Rahner, el paradigma del símbolo es la humanidad de Jesús, que no tendría que revelar a Dios a través de ella, dejando atrás lo que es, sino en ella

misma. De esta manera, el sacramento entendido como símbolo no necesita dejar atrás la realidad creatural, sino profundizar en ella. Así pues, no habría que dejar atrás el símbolo para penetrar en su significado, sino profundizar en él (Granados, p. 202-206; Menke, 2014, p. 19-25). Ambas visiones del sacramento pueden entenderse de forma complementaria, pues ambas se basan en el concepto de mediación. El signo remite claramente al autor de la gracia y tiende a dejar su dimensión creatural en un segundo lugar. El símbolo real, por su parte, revela el valor de la creación en tanto que agraciada. Parece apropiado mantener las dos categorías para equilibrar el actuar sacramental, de manera que no caigamos en los extremos de instrumentalizar la materia del sacramento –riesgo del signo– ni de sobrenaturalizar la creación en sí misma –riesgo del símbolo real– (Granados, p. 206-208). Ambos conceptos muestran una tensionalidad que hemos visto a lo largo de la obra: una creación con capacidad para recibir a Dios, pero que no posee en ella misma el poder de alcanzarlo. La creación no pierde su lugar de mediadora, servidora de Dios, ni tampoco su vocación de transparentar a Dios, gracias al acontecimiento de Cristo (De Lubac, p. 226-227), el único y primordial sacramento (E. Jünger, 2007, 70 y ss; Menke, 2014, p. 23-24).

La sacramentalidad de la creación no oscurece la diversidad que existe dentro de los siete sacramentos (Concilio de Trento, en DH, N.º 1603), sino que la refuerza, haciéndola más comprensible. En el siguiente capítulo ofreceremos una aproximación más específica a la justificación entendida en clave sacramental a la luz del bautismo y la eucaristía.

La justicia que brota del Cuerpo de Cristo

Los sacramentos, al contrario de lo que algunos pudieran pensar, no son una distracción o una pérdida de tiempo en el camino de la justicia. Este tipo de prejuicios está muy ligado a la idea que tenemos de la salvación. Según sea nuestra concepción de salvación, así será la concepción de los sacramentos (Botella-Cubells, p. 76-80). Si pensamos que el acontecimiento de Jesucristo no es verdaderamente relevante para nuestra vida personal y social, ¿cómo pensar que los sacramentos lo sean? Si consideramos que la justicia humana es per se suficiente para este mundo, ¿cómo esperar una justicia divina operada por Dios en los sacramentos? Si hemos separado la salvación de la justicia, es lógico pensar que terminemos desvinculando la justicia de los sacramentos.

Vamos a fijarnos en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Veremos cómo en la medida en que constituyen y generan la Iglesia, esta podrá irradiar la justicia que el mundo necesita y que solo puede acontecer como don de Dios.

El bautismo nos sumerge en la justicia de Cristo

La Iglesia nace y crece en virtud del Espíritu que Dios derrama sobre los testigos de la resurrección de Cristo y los que creen en su anuncio. El crecimiento de la Iglesia se realiza por el Espíritu Santo acompañado del sacramento del bautismo (Mt 28,19; Lc 3,16 par; Hch 1,5; 2,38-41; 8,12-13.36-39; 10, 44-48; etc.). La Iglesia es

constituida en la medida en que los bautizados son incorporados, formando así un verdadero y único cuerpo con diversidad de miembros (1 Co 12; LG 7). El bautismo no es un paso añadido a la justificación, sino que forma parte de la justificación. Justificación y bautismo son inseparables. La gracia que nos justifica nos hace uno en Cristo por el bautismo, uniendo a los que estaban lejos: reconciliándonos con Dios y entre nosotros (Ga 3,26-29; Ef 2,13-16). En efecto, la unidad es una nota esencial del bautismo; esta unidad es vertical y horizontal, y tiene su base en Jesús. La encarnación y el bautismo de Jesús iluminan esta unidad con Dios y con el género humano. En el bautismo del Jordán es ungida la humanidad de Cristo por el Espíritu; en el bautismo Jesús se manifiesta como el Hijo de Dios amado que es *hombre* como los demás para salvar a los *hombres* (D. Izuzquiza, p. 205-213). Por su parte, el bautismo pascual Dios nos unge con su Espíritu y nos une a Cristo en su propio Cuerpo. Al formar parte de este Cuerpo quedamos unidos también los unos con los otros.

De la misma forma que no se puede separar bautismo y justificación, tampoco ninguna obra de unidad y reconciliación puede ser entendida al margen de la gracia. El bautismo y sus consecuencias solo pueden ser comprendidas como don de Dios que opera en nosotros, no como logro humano. Solo la gracia de Dios es capaz de dejar atrás nuestras diferencias y nuestro pecado, haciendo de nosotros criaturas nuevas que viven solamente de la justicia de Dios (Rom 6,1-23; 8,1-13; 2 Co 5,17; Ga 5,16-26; Ef 2,1-10; 4,17-24; Col 3,9-11; Col 2,12ss; cf. Mt 9,17). Cristo es esa gracia que Dios ha compartido con nosotros para ser incorporados a él por medio de su humanidad. Solo desde Cristo podemos entender qué significa la adopción filial, la regeneración y participar de la vida divina (Jn 1,12-13; 3,3-21; Ga 4,5; 1 Pe 1,3.23-25; etc.). En Cristo entendemos que el don bautismal no consiste en algo que Dios nos da separado de él, sino una realidad de la que él nos hace partícipes. Es más, si Cristo dejara de estar presente en su don, este dejaría de tener valor alguno. El valor del don del bautismo reside en que por él pasamos a participar de la misma vida de Dios.

La participación en la vida divina se realiza por la consagración que Dios realiza en nosotros. Él nos separa y nos elige como eligió al pueblo de Israel para que vivamos para él (Lv 26,12; Jer 30,22). La unción del Espíritu Santo consagra al bautizado, que pasa a pertenecer por entero a Cristo (Rom 17,7-9). Esta unción sacramental envuelve al hombre por completo, en su temporalidad y sus procesos, en sus espacios y relaciones; no hay ningún lugar de la corporalidad humana que no esté transida por el Espíritu Santo (1 Co 3,16). Así pues, con el bautismo toda nuestra vida es incorporada a la vida de Dios. En esta incorporación a la vida divina compartimos la dinámica de descenso y ascenso presente en el misterio de Cristo: participamos en su abajamiento, en su kénosis, en la sepultura de su muerte (Flp 2,7-8), en su resurrección y exaltación (Rom 6,4; Col 2,12).

Esta incorporación cabe entenderse como una glorificación o elevación por Dios. Pero no se trata de una elevación forzada que aliene al hombre o lo separe de su lugar de vida; esta no fuerza la naturaleza del hombre, sino que la pacifica, ya que en ella el hombre encuentra su verdadera y única vocación: estar en comunión con Dios.

Esta elevación a la vida divina –*divinización*– tampoco supone ningún tipo de *fuga mundi*, sino más bien lo contrario: la elevación es la que nos hace estar unidos a los demás como lo está Jesús con cada ser humano. La participación de la vida divina es participación de la vida humana en su totalidad; un estar con el mundo, poniendo toda su persona en juego allá donde está, testimoniando la vida de Dios, testimoniando una justicia más alta que desborda y excede todo lo que el ser humano puede esperar.

La consagración bautismal no se desarrollaría sin una respuesta de fe. Esta respuesta pasa por reconocer a quién pertenecemos, pasa por reconocer que Cristo es la única cabeza del cuerpo de los bautizados. La primacía de Cristo es la única capaz de salvar al hombre y esclarecer su vocación a la justicia y al amor. El reconocimiento de Cristo como única cabeza, como único Señor y Salvador supone una renuncia a otras cabezas y príncipes de dominación, a otros “señores” y “salvadores” (Mt 4,1-11; Col 2,6-11; Hb 1,8; 8,1; Ap 4,2; 20,11; etc.). Esta renuncia tiene todo el sentido, pues la Iglesia sigue caminando en el Espíritu y luchando contra el misterio de la iniquidad hasta que Cristo vuelva y someta de forma definitiva al “príncipe” de la iniquidad y la autojustificación (Jn 12,31; Col 2,15; Heb 2,8ss; 1 Jn 3,8; Ap 17,14; etc.; cfr. LG, N.º 48). En este camino no se puede dar por sentado que todas las realidades de este mundo han conocido y reconocido la soberanía única de Jesucristo; no se puede dar por supuesto que todos los criterios que rigen el mundo y todas las estructuras son autónomas y conducen a la única justicia. No se puede eludir un discernimiento de las lógicas de justicia social, política y económica. Esto queda muy lejos de una privatización de la fe, de una fe encerrada en casa o en los templos (Metz, 185-192; Gibellini, p. 321-327). La fe no es una dimensión más de la vida, sino el don que unifica y da criterio a toda la vida. De la misma forma que no hay independencia entre los bautizados, tampoco hay independencia en las diferentes dimensiones de la vida (Jn 17,20ss; 1 Co 12,13-30). Toda nuestra vida ha sido alcanzada por la gracia (Sureau, 2008, p. 51, 59, 119). La Iglesia ha pasado por períodos en los que se ha puesto a prueba la fidelidad al único Señor y Salvador de todo lo creado. La Iglesia Confesante germana en su *Declaración de Barmen* se rebelaba contra una fe y una salvación que excluyera algunos ámbitos de la vida:

Así como Jesucristo es la expresión del perdón de todos nuestros pecados, del mismo modo es él la expresión del derecho de Dios sobre toda nuestra vida. Por medio de él experimentamos una gozosa liberación de todas las ataduras ateas de este mundo para un servicio libre y agradecido a todas sus criaturas. Rechazamos la falsa doctrina según la cual habría ámbitos en nuestra vida en los cuales no perteneceríamos a Jesucristo, sino a otros soberanos, ámbitos estos en los cuales no necesitaríamos la justificación por él realizada.

El cristiano, movido por la audacia de la fe, no puede doblar su rodilla ante nadie más que el Dios que descendió hasta lo más bajo del hombre, hasta *sus infernos* (Flp 2,5-11). Desde Cristo se relativiza y deslegitima la pretensión de absolutez del poder humano (Mt 20,30-28 par; Jn 18,33ss; Hch 5,29ss). En varios testimonios del

cristianismo primitivo aparece el rechazo de la soberanía de otros *señores* en la Iglesia primitiva (Tertuliano, N.º: 10, 17, 21, 26, 33; *Carta Diogneto*, capítulo 2). Este rechazo no excluye el respeto y la oración por los emperadores (Tertuliano, N.º 30, 31, 39 §2), fundado en pasajes como Rom 13,1-8; 1 Pe 2,17.

La audacia de la fe cristiana tiene que vérselas con las trampas de la iniquidad que nos llevan a pensar que los criterios de la vida política, social y económica pueden ser concebidos al margen del único Señor que puede esclarecer el misterio del hombre en todas sus dimensiones. De manera que el *César* no tiene ningún poder legítimo sobre nuestras vidas (Mt 22,15-22 par; González, 1999, p. 299 y ss; 2003; 2020, p. 101-106; D. Sureau, p. 169-175, 181-183); el César no es fuente autónoma de justicia ni ocupa ninguna dimensión que Cristo no haya alcanzado; más bien, está supeditado a la justicia cuya única fuente es Dios.

En este sentido, discreparíamos de algunas concepciones que terminan separando la fe de las obras. Algunos como Gogarten (p. 138; puede leerse el contexto en Gibellini, p. 134-146) entienden que la fe estaría en el ámbito de la salvación operada exclusivamente por Dios y las obras en el ámbito secular, por tratarse de un asunto del mundo que puede ser confiado a la razón del hombre. También en la teología moral hay un amplio sector que entiende que la fe solo actúa como una especie de *activador* o *catalizador* que motiva a la persona para obrar, pero sin impregnar su actuar con unos contenidos concretos. A nuestro juicio, esta visión desfiguraría el compromiso cristiano en el mundo e incluso lo separaría de nuestra condición de justificados. Además, parece no tener suficientemente en cuenta algunas dimensiones de la fe: la dimensión eclesiológica, en tanto que las obras y carismas de la Iglesia y verifican la santidad (1 Co 12,6-13,13); la dimensión teologal, puesto que toda obra de amor y justicia nace de Dios y se dirige a Dios (1 Jn 2,3-11; 3,13-20; 4,7-21); la dimensión cristológica y soteriológica, ya que la realidad de la encarnación une lo humano y lo divino sin separación ni mezcla (Jn 1,14); la dimensión pneumatológica, pues son las obras en el mundo son frutos del Espíritu (Ga 5,22-23.25); la dimensión escatológica, puesto que las obras del hombre perduran y colaboran en la extensión del Reino de Dios (Rom 8,18-25; 1 Co 3,13).

El alimento que da vida al Cuerpo

La vitalidad del Cuerpo que forma la Iglesia reside en su cabeza, Cristo, que es la única fuente de vida eterna. Si la Iglesia no permaneciera unida a Cristo, esta se desnaturalizaría (Jn 15). El Espíritu es quien mantiene unido a la cabeza con sus miembros y estos entre sí por la fe en la única justicia (LG, N.º 32); ese mismo Espíritu alimenta la fe y santifica a la Iglesia en la comunión con Cristo eucaristía. Pues si la gracia que justifica viene por el bautismo y se prolonga a lo largo de la vida terrenal, la gracia que santifica a los miembros del Cuerpo es la propia corporalidad de Cristo entregada a la Iglesia como alimento. Gracias a la presencia incesante del Espíritu, Cristo toma cuerpo en la Iglesia, irradiando sus maravillas al mundo (Lc 1,49; Rahner, 1967, p. 11-20; Granados, p. 323-328). Por la eucaristía Cristo genera y alimenta la Iglesia

(Benedicto XVI, 2007, N.º 14 y 27; Comisión Teológica Internacional, 2020, N.º 114) y la vincula al mundo en el que está inserto. En la eucaristía el mundo creado –pan y vino– es transformado crísticamente para que la Iglesia se alimente y tome cuerpo del mismo Cristo. Esto libera a la Iglesia de cualquier tentación de autorreferencialidad (Ellacuría, 1984). En la eucaristía la Iglesia descubre que ella no tiene nada por sí misma y que no existe en función de ella misma. Cristo toma la iniciativa y pone en marcha a la Iglesia para que participe del don de su propia vida. La eucaristía pone en acto a la Iglesia para celebrar el memorial de Cristo y ser saciada únicamente de él. En este sentido, se puede hablar de una circularidad en la cual la eucaristía da vida al Cuerpo eclesial y Cristo humilde se deja hacer por la Iglesia en la celebración eucarística (De Lubac, p. 156-166; Rahner, 1967, p. 88-93).

El don que la Iglesia recibe en la eucaristía le lleva a convertirse en don de Dios para el mundo y a hacerse responsable de los hombres para llevarlos a Cristo (LG, N.º 1.2; Izuzquiza, p. 214-220). Este proceso de asimilación, de adoptar la forma del Cuerpo de Cristo, de ser cristificados, no se realizará sin una puesta en crisis de la Iglesia, pues cuando Cristo irrumpe en la realidad creada se produce un contraste entre lo que Cristo es con lo que la Iglesia vive. La Iglesia vive esta irrupción como un proceso constante de reforma –*ecclesia semper reformanda*– (Alberigo, 2005, pp. 48-60). En la eucaristía la Iglesia sabe que está alimentándose de lo único que satisface el deseo humano de amor, justicia y eternidad (Jn 6,33-35.48-58); la Iglesia sabe que está preguntando algo definitivo sin merecerlo, y a la vez está siendo puesta en crisis porque todavía no vive el amor y la justicia (LG, N.º 48.2; Auer, p. 344-353; Durrwell, 1986). Ciertamente, para la Iglesia supone una crisis celebrar la máxima expresión de la fe y participar de un banquete celestial sin terminar de ver cumplida la realidad que le es anticipada, así pues, la Iglesia debe seguir esperando (1 Co 11,26; 1 Co 16,22). Esta irrupción también supone un juicio-crisis porque la pobreza de nuestra fe y nuestras obras parecen mostrar que, a pesar de haber sido justificados en Cristo, no conocemos todavía a Dios ni estamos en él (Mt 25,31ss; Jn 5,24; 12,47-48; 1 Jn 4,8; Ruiz de la Peña, 1986). Aunque la eucaristía provoca una crisis, también alienta al que la recibe con la vida misma de Dios. Quien se alimenta de Cristo es saciado por el amor auténtico que purifica nuestra *forma mentis y corporis* habituada a la dinámica del consumo, de la utilidad, del rendimiento, de lo efímero, de la búsqueda del propio interés, etc. Así vamos siendo preparados y capacitados para vivir una justicia crística basada en el perdón, en la reconciliación y en el amor a los enemigos (D. Sureau, p. 162-165, 209-214). Esta dinámica eucarística aparece ya de forma explícita en la Carta a Filemón, donde Pablo exhorta personalmente a acoger a Onésimo ya “no como esclavo, sino como hermano” (Flm 1,10-11.16-17).

En la eucaristía también es desterrada la idea de que es preferible ser saciados del pan material antes que del celestial, como si fueran realidades opuestas. Para ello la Iglesia ha de estar a la escucha del clamor del sufrimiento humano y discernir en medio del mundo la voz del Espíritu (GS, N.º 4). En este sentido, se puede hablar de que la Iglesia es confrontada y puesta en crisis también por el Cuerpo de Cristo, al que se

orientan y pertenecen todos los hombres –incluso los que no han recibido el anuncio del kerygma– (LG, N.º 8.2, 13.4, 16; *Ad Gentes*, N.º 7; Metz, 160 y ss.; Pié-Ninot, 2005, pp. 601-603). A través de esta atención que reclama la humanidad, el creador de la realidad exhorta a la Iglesia a hacerse cargo de la realidad, manteniéndola en renovación y esperanza (LG, N.º 8.3, 8.4). La Iglesia recibe este encargo como un ministerio que no puede entenderse como si fuera un asunto meramente humano, sino como un don de Dios. Esto libera a la Iglesia de las pretensiones humanas y de algunos mecanismos que la seducen para confiar en el poder de los hombres o en la fuerza de la espada, que tratan el don de la fe como algo que se pudiera conquistar o alcanzar (D. Sureau, p. 123-129). La Iglesia confía en la fuerza de la belleza del evangelio presente de modo misterioso en la predicación de la Palabra de Dios, en la liturgia y el testimonio de vida, de amor y justicia. Estos tres elementos manifiestan la riqueza y la armonía de la Iglesia. Esta armonía da cohesión a la Iglesia: el anuncio explícito del acontecimiento de Cristo es el punto de partida de la fe y la justificación (Mt 28,16ss; Hch 2,38); la Iglesia de los justificados es edificada en la comunión del Cuerpo de Cristo (*Ecclesia de Eucharistia*); la comunión con Cristo es el fundamento del amor fraterno (Jn 13,35); en la comunión de bienes materiales toma cuerpo la comunión de bienes espirituales (Hch 2; 4; 5; D. Sureau, p. 448 y ss.).

Así pues, aspirar a los bienes que pertenecen al cielo no desvincula a la Iglesia de su misión terrena, sino todo lo contrario (Mt 6,19-21; Col 3,1-2). Dios quiere que seamos pan de Cristo para alimentar al mundo. Pero no nos vale cualquier levadura (Mt 16,6 par; 1 Co 5,5-7), porque la única levadura que puede hacer fermentar el pan y cristificarlo es la que viene del propio Cristo (Mt 13,33ss; LG, N.º 13.2).

Recapitulando

Llegados a este punto nos toca reunir los itinerarios que hemos recorrido y algunas claves que nos has acompañado desde el principio al final del texto. El primer capítulo, además de exponer la tesis principal del trabajo –la auténtica justicia solo puede ser obrada y revelada por Dios–, anticipa las implicaciones de la fe en la vida social, que se tratan en el capítulo séptimo desde los sacramentos del bautismo y la eucaristía. Los capítulos, segundo –sobre la creación– y tercero –Antiguo Testamento– ponen las bases sobre las que se asienta la encarnación del Verbo, tratada en el capítulo cuarto desde la figura de la mediación. Entender la encarnación como mediación entre Dios y los hombres hace que se perciba mejor la unidad del plan de Dios que crea, nos salva y llevará a consumación su obra. Esta unidad ha motivado también el contenido del capítulo sexto que trata sobre la acción del Espíritu Santo, la justificación y los sacramentos. Por su parte, el capítulo quinto, que es una breve cristología bíblica, sostiene el resto de los capítulos al presentar a Cristo como aquel en quien se cumple de forma plena todo deseo de justicia.

A lo largo del trabajo hemos intentado recorrer tres ejes, de los que –creemos– hemos dado cuenta. El primer eje es la relevancia del acontecimiento de Cristo para entender la justicia humana; el segundo es la centralidad de la gracia a la hora de

comprender el origen y el fin de la creación; el tercer eje apunta hacia la novedad y las repercusiones sociales que ofrece una vida que ha sido colmada por la gracia justificante. Asimismo, hemos tratado de mostrar una tensión compatible entre la originalidad de la justicia que se da en Cristo y la necesidad que tiene la creación de ser perfeccionada por él.

A modo de conclusión

Comenzábamos la primera parte de nuestro estudio contando un mito que ponía de relieve una línea filosófica que desconfiaba de la revelación divina apostando por una forma feliz de vida al margen de toda heteronomía. Para finalizar, nos servimos de un relato en el que se plasma de forma distópica cómo podrían acabar unos *cristianos* que no se han dejado entrar a Cristo en el amplio y complicado mundo de sus vidas. Nos referimos a un conocido relato de Dostoyevski que aparece en su novela *Los hermanos Karamázov*. Se titula *El Gran Inquisidor* y refleja la crisis que ha de soportar la Iglesia en el tiempo en que espera el regreso de Jesús. En el relato Jesús decide visitar la ciudad de Sevilla en pleno siglo XVI, no se trata de la parusía, sino de una visita fugaz para mostrar misericordia de su pueblo. Durante esta visita, Jesús es reconocido por la gente por su sonrisa, por sus ojos, por su rostro y su forma de estar. La gente sabe que Jesús puede curarles, incluso le traen el féretro de una niña muerta a la que resucita. En esto, se acerca el cardenal conocido como el Gran Inquisidor que había observado la escena para mandar apresarlo. A la noche el Inquisidor va a ver a Jesús al calabozo. Este le hace saber que una visita como la que ha hecho a Sevilla solo puede estorbar, y le anuncia que al día siguiente será quemado en la hoguera como un hereje. A partir de ese momento el Inquisidor comienza un monólogo ante el cual Jesús solo responde con su silencio y su escucha. En su discurso, el Inquisidor le hace ver a Jesús la genialidad de las tres tentaciones que recibió en el desierto de Judea y le reprocha no haberlas aceptado (Mt 4,1-11 par). Para el Gran Inquisidor, Jesús tendría que haber aceptado el pan de la tierra antes que la libertad, debería haber obrado un gran milagro antes que esperar la fe del pueblo en Dios y habría de haber conquistado todos los reinos del mundo a la manera de César. El Inquisidor le cuenta a Jesús cómo la Iglesia se ha encargado de luchar por todo aquello que Jesús no quiso. Le confiesa que los que lideran la Iglesia hace tiempo que ya no están con Cristo, sino con *Él*. Cuando el Inquisidor termina su discurso, espera a que Jesús conteste con alguna palabra, pero este, después de un largo tiempo de silencio, solo le responde con un beso, ante el cual el viejo cardenal se estremece y decide liberarle con la condición de que no vuelva nunca jamás.

Ciertamente, el relato pertenece al género de la fantasía, pero muestra la decadencia de una Iglesia que ha instrumentalizado a Cristo y se ha vuelto incapaz de acogerle. Se trata de una iglesia que ha dado por imposible y terminada toda acción de Cristo en el mundo. El Gran Inquisidor de Dostoyevski habla en nombre de una *iglesia* sin Cristo. Es una iglesia que antepone sus criterios y sus obras a las de Cristo (Flp 2,21;

Ef 2,8-9; Tit 3,4-7); la iglesia que se ha apropiado de la justicia que solo Dios puede hacer (Lc 18,9-14; Rm 3,20-21; Ga 2,16; 5,4); la iglesia que ha perdido la esperanza en la manifestación de Dios (Is 51,5; Tit 2,13; Sant 5,8); la iglesia que ha acallado y apartado la voz del Espíritu que pone al cristiano en vela para reconocer sus llamadas y signos (Mt 12,32; 16,3; 24-25; Hch 7,51; Rm 8,23-27; Ef 4,30; Ap 3,2). A fin de cuentas, la iglesia del Inquisidor ha ocupado el único lugar que solo Cristo puede ocupar, el de cabeza de su cuerpo (Ef 1,20-23; Col 1,18-20; 2,19). Cuando todo esto pasa, se pierde toda continuidad y fe en el Dios creador, redentor y consumidor (Mt 25,34; Hch 17,24-31; Ef 1,4-10; Col). Por eso, Cristo se vuelve un añadido innecesario, incluso un estorbo; nadie espera a Cristo; ya se prefieren las recompensas terrenas a las promesas del cielo. Entonces, ya podría venir el mismo Cristo a su *casa* que los *suyos* jamás lo recibirían (Jn 1,11). En esta iglesia, despreocupada por la venida de Cristo, habrá desaparecido toda esperanza en un *telos* que solo Dios puede consumir, y en consecuencia, la única preocupación será ella misma (Francisco, *Evangelii Gaudium*, N.º 49; *Mensaje misiones*, 2017, N.º 6-7). En una iglesia así no es difícil de explicar que la mayor preocupación de los creyentes sea la salvación individual tras la muerte; una salvación deducible en la que los buenos recibirían el *justo premio* que merecen sus obras y los impíos el *justo castigo*. Esta salvación simétrica, ajena al reino de Cristo y ajustada a la medida de la *justicia humana*, sería lo más parecido a una autosalvación carente de mediador, de cruz, de resurrección y de toda justicia revelada; habría quitado del medio a Cristo para convertirle en un simple instrumento de *usar y tirar*.

Referencias

- Agustín, San (1979). *Las Confesiones*. Libro 10, capítulo 43 § 68. Madrid: BAC.
(1981) *Obras completas VII. Sermones del Antiguo Testamento. Sermón 47, § 21*. Madrid: BAC.
- Alberigo, G. (2005). *Corruptio optimi, pessima. Selecciones de Teología, 173, 48-60*.
- Atanasio, San (1997). *La encarnación del Verbo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Auer, J. (1982). *Curso de Teología Dogmática. Tomo IV. Sacramentos. Eucaristía*. Barcelona: Herder.
- Balthasar, H. Von (1988). *Puntos centrales de la fe*. Madrid: BAC.
(1998) *Teológica. Vol. 3. El Espíritu de la Verdad*. Madrid: Encuentro.
- Barth, K (1970). *Adviento*. Madrid: Stvdivm.
(2012). *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC.
(1977). *Ensayos teológicos*. Barcelona: Herder.
(2000). *Esbozo de Dogmática*. Santander: Sal terrae.
- Benedicto XVI (2007). *Exhortación apostólica Sacramentum Caritatis*.
- Botella-Cubells, V. (2007). *Sacramento. Una noción cristiana fundamental*. Salamanca: San Esteban.

- Carta a Diogneto. En: Ruiz Bueno, trad., (1950). *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC.
- Comisión Teológica Internacional (2020). *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución dogmática Dei Verbum, sobre la divina revelación*.
- (1963). *Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la sagrada liturgia*.
- (1965). *Constitución pastoral Gaudium et Spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*.
- (1963). *Decreto Ad gentes, sobre la actividad misionera de la Iglesia*.
- Cullmann, O. (1974). *La realeza de Cristo y la Iglesia*. Madrid: Stvdivm.
- Declaración de Barmen (1934). *Capítulo II*. <https://www.luteranadevaldivia.com/doctrina/declaraci%C3%B3n-de-Barmen>.
- Denzinger, H., y Hünermann, P. (2000). *El Magisterio de la Iglesia*. Herder. Barcelona.
- Díaz, C. (1997). Prometeísmo. En: Moreno Villa (dir.). *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid: Paulinas.
- Dostoievski, F. (1969). *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Durrwell, X. (2003). *Cristo nuestra Pascua*. Madrid: Ciudad nueva.
- (1986). *La eucaristía, sacramento pascual*. Salamanca: Sígueme.
- (1965). *La resurrección de Jesús. Misterio de salvación*. Barcelona: Herder.
- Efrén, San (2015). *De la primera colección de villancicos. Himno XI de Navidad, 7-8*.
- Martínez, J. (trad.). Granada: Nuevo Inicio.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal terrae.
- Francisco (2013). *Carta encíclica Lumen Fidei*.
- (2013). *Exhortación apostólica postsinodal Evangelii Gaudium*.
- (2017). *Mensaje para la Jornada mundial de las misiones*, N.º 6-7. En línea: https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/missions/documents/papa-francesco_20170604_giornata-missionaria2017.html (consultado el 25 de septiembre de 2022).
- Gibellini, R. (1998). *Teología del siglo XX*. Santander: Sal terrae.
- Gogarten, F. (1971). *Destino y esperanzas del mundo moderno*. Barcelona: Fontanella.
- González, A. (1999). *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de teología fundamental*. Santander: Sal terrae.
- (2020). *¿Por qué nos importa el reinado de Dios? Veinticuatro tesis sobre la soberanía divina*. Iglesia Viva, 282.
- (2003). *Reinado de Dios e imperio*. Santander: Sal terrae.
- Granados, J. (2017). *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: BAC.
- Gregorio Nacianceno, San. *Epistolae 101*. En: Werbick, J. (1992). *Soteriología*. Barcelona: Herder.

- Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Izuzquiza, D. (2008). *Enraizados en Jesucristo*. Santander: Sal Terrae.
- Juan Damasceno, San (2003). *Exposición de la fe*. Madrid: Ciudad nueva.
- Juan Pablo II (2003). *Carta encíclica Ecclesia de Eucharistia*.
- Jüngel, E. (2007). *El ser sacramental en perspectiva evangélica*. Salamanca: Sígueme.
- Küng, H. (1967). *La justificación según Karl Barth*. Barcelona: Estela.
- Ladaria, L. (1993). *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC.
- (2007). *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo.
- Long, D. S. (2020). *La bondad de Dios. Teología, Iglesia y orden social*. Granada: Nuevo Inicio.
- Lubac, H. de (2008) *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro.
- Menke, K. (2006). *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*. Salamanca: Sígueme.
- (2014) *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*. Madrid: BAC.
- Metz, J. B. (2007) *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal terrae.
- Moltmann, J. (1975). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
- Pesch, O. (1988). *Justificación-justicia*. En: Eicher, P. (dir.). *Diccionario de conceptos teológicos I*. Barcelona: Herder.
- Pié-Ninot, S. (2005). ¿Dónde está la Iglesia? *Gregorianum*. 86(3), pp. 601-603.
- Pons, G. (1997). *Jesucristo en los Padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos – Federación Luterana Mundial (1999). *Declaración Conjunta sobre la doctrina de la justificación*.
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
- (1967). *La Iglesia y los sacramentos*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J. (1972). *Fe y futuro*. Salamanca: Sígueme, 64-65.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1986). *La otra dimensión*. Santander: Sal terrae.
- (1991). *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal terrae.
- (1996). *La Pascua de la creación*. Madrid: BAC.
- Schillebeeckx, E. (1987). *Jesús en nuestra cultura*. Salamanca: Sígueme.
- (1964). *Sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastián: Dinor.
- Sesboüé, B. (1993). *Jesucristo, el único mediador. Tomo I*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sureau, D. (2008). *Una nueva teología política*. Granada: Nuevo inicio.
- Tillich, P. (1982). *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Troisfontaines, C. (1999). A la espera de un mediador. Cuando Maurice Blondel se inspira en San Pablo. *Scripta Theologica*, 31(3).
- Vives, J. (1971). *Los Padres de la Iglesia*. Barcelona: Herder.