

Encarnación y definición de hombre

Rev. Aragon. Teol. 53 (2021)

Emilio Aznar Delcazo

La reflexión creyente sobre la encarnación del Hijo de Dios es uno de los comedidos principales de la cristología. Una reflexión que en los últimos cincuenta años se ha ido entretejiendo con la de la antropología en el *esclarecimiento* del misterio del hombre y de su llamada al encuentro con Dios en Cristo y con la de la consecuente misión de la Iglesia que ha de hacer del hombre su camino. Me propongo en estas páginas exponer algunas cuestiones de antropología teológica que han guiado mi interés teológico, no solo en estos veinticuatro años de docencia, sino desde que en 1989, mi admirado profesor Olegario en Salamanca me entregara a modo de maestro oriental a discípulo la siguiente frase del Concilio Vaticano II: *“Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit”* (GS 22,2). Sirva mi testimonio como reconocimiento agradecido a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, al Instituto Católico de París y al Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, en la celebración de su cincuenta aniversario.

1. Un poco de historia

El 19 de octubre de 1970 tenía lugar en Zaragoza la solemne inauguración del primer curso académico del nuevo centro (C.R.E.T.A.) presidida por D. Pedro Canteiro Cuadrado, Arzobispo de Zaragoza, que actuaba como moderador del Patronato. Justo por esas mismas fechas Ediciones Sígueme publicaba en español la emblemática obra de M. Flick y Z. Alszeghy, *Fondamenti di una Antropologia Teologica* (Florencia 1970), con el título *Antropología Teológica*¹. Estamos ante el nacimiento de un nuevo tratado teológico que, además de ser la primera «Antropología teológica», tiene particular interés por haber sido escrita a caballo entre los períodos previo e inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II. Los dos profesores de la Universidad Gregoriana supieron recoger oportunamente los frutos de un replanteamiento teológico del hombre a la luz de la revelación, que tuvo en el Concilio un respaldo, a la vez que un nuevo inicio².

¹ M. Flick – Z. Alszeghy, *Antropología Teológica*, Salamanca 1970.

² Cf. F. A. Castro Pérez, “Cuarenta años de Antropología Teológica. Flick y Alszeghy, *Fondamenti* (1970)”, *Estudios Eclesiásticos*, 85/334 (2010), 515-546.

Más allá de la anécdota, la coincidencia de estos dos acontecimientos tiene su significado, porque la evolución de esta materia durante los últimos cincuenta años va de la mano de la constante renovación de los planes de estudios de los centros de estudios teológicos y es reflejo, en definitiva, de la vitalidad de la reflexión teológica en su natural exigencia de ser significativa para un ser humano que siempre ha de vivir el misterio de Dios en el contexto del tiempo que le toca vivir. Natural exigencia que determina también, en consecuencia, lo que haya de ser y significar un centro de teología.

Conocemos bien, y así lo explicamos en el aula, la incomodidad que suponía allá por los años cincuenta del siglo XX para algunos teólogos, la utilización de dos métodos distintos de estudio en el tratado clásico *De Deo creante et elevante*: por un lado el filosófico, con el que se abordaba el tema de la creación (el hombre creado compuesto de cuerpo y alma) y, por otro, el teológico, en lo referente a la vocación sobrenatural del hombre (el primer pecado de los ángeles, el de los hombres, o pecado original, y también la inmaculada concepción de María). De esta manera, la elevación al orden sobrenatural, aparece como un añadido extrínseco a la naturaleza del hombre³. La reflexión sobre la elevación del hombre se reduce a su llamada a participar en la vida divina (la llamada *elevación sobrenatural*). Concebida como algo que se añade a un sujeto ya totalmente constituido, nada relevante parece aportar a la pregunta fundamental de la antropología: “¿Qué es el hombre?”⁴. Una incoherencia todavía mayor si tenemos en cuenta que, al mismo tiempo, se mantenía vigente en los estudios el antiguo tratado *De gratia*. Su arraigo en la teología venía determinado por disputas de escuela como la *De auxiliis*, que habían centrado las cuestiones de la gracia desde los tiempos del concilio de Trento en torno a la dialéctica entre gracia y libertad⁵. Nada más inapropiado para una presentación sintética de la teología en la que pareciera que nada tuviera que ver el tema teológico de cómo actúa Dios en el hombre (gracia) con el de su redención en Cristo tras el pecado (elevación). Ni el de la creación (el natural) con el de su llamada a la vida divina (el sobrenatural), en aras de una perfecta salvaguardia de la gratuidad del don de la visión de Dios⁶.

³ Cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, Estella 1993, 24-25.

⁴ Cf. A. Scola, *Antropología Teológica*, Valencia 2003, 17.

⁵ *Ib.*, 18; G. Colzani, *Antropología Teológica. El hombre, paradoja y misterio*, Salamanca 2001, 30.

⁶ Tres autores del siglo XX coinciden en la búsqueda de formulaciones teológicas que no hagan del don divino algo totalmente extraño al hombre. Para ello recuperan la teología de Santo Tomás, de la Patrística y la visión unitaria que la Escritura tiene del hombre. Insisten pues en la inmanencia de la gracia y no aceptan que se puedan establecer dos órdenes superpuestos, natural y sobrenatural, de una forma tan precisa como la teología había intentado hacer: H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; *Id.*, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; K. Rahner, “Sobre la relación entre naturaleza y gracia” (1969), en *ET I*, 5 ed., Madrid 2000, 299-319; *Id.*, “Naturaleza y gracia” (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 199-224; J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 227-343. Cf., G. Colzani, *Antropología Teológica...*, 296-298; L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 3-30; J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología Teológica especial*, Santander 1991, 19-39; J. A. Sayés, *La gracia de Cristo*, Burgos 2010, 509-599.

Fue principalmente K. Rahner quien, además de constatar esta fragmentación de materias teológicas en su artículo *Anthropologie, theologische* (1957), publicado en la segunda edición del *Lexikon*⁷, propone la articulación de estos tratados tomando como referencia al hombre y como punto de partida para la construcción de una verdadera antropología teológica la conciencia del hombre cristiano de saberse personalmente interpelado por Dios, con la palabra de su autocomunicación absoluta, libre y gratuita, en su propia vida. La llamada del hombre a la comunión con Dios en Cristo, es decir, la condición creatural del hombre comprendida como esencial apertura a Dios. Según esta visión, el hombre sería desde siempre objeto del ofrecimiento de la gracia por parte de Dios y, en consecuencia, su fin sobrenatural sería un elemento originario de su ser hombre: lo que Rahner denomina, el *existencial sobrenatural*. El sobrenatural (el don de la gracia de la participación en la vida divina), aun siendo gratuito, es decir, inmerecido, indebido a la naturaleza del hombre, sin embargo, está desde siempre en el hombre que existe en la historia, puesto que Dios siempre ha constituido el dinamismo trascendente de la libertad humana⁸. De ahí su propuesta del *método trascendental*, que encuentra en la antropología teológica su aplicación y que el mismo autor explica en distintas ocasiones⁹.

La empresa no estaba exenta de dificultades pues, al mismo tiempo que su propuesta se inscribía en lo que, frente a la teología manualística del momento, se podría calificar como de *giro antropológico*, sin embargo, no podía caer en un burdo reduccionismo antropológico que dejara al hombre ayuno de Dios y entregado a su propia autosuficiencia y finitud¹⁰. De ahí la importancia de la clave cristológica para la comprensión del hombre, es decir, la relación de la antropología con la cristología. Pues, la interpelación de Dios al hombre, históricamente realizada, se da sobre todo en Jesucristo, que es el Hijo de Dios hecho hombre. De este modo, la cuestión fundamental de la antropología teológica viene a ser ¿qué significa para la misma definición del ser humano el hecho de que el Hijo de Dios se ha hecho hombre?¹¹.

⁷ K. Rahner, "Anthropologie, Theologische", en *LThK* I, 618-627. Puede leerse en español: *Id.*, "Antropología teológica", en *SM* 1, 286-296; cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 25-26; F. A. Castro Pérez, "Cuarenta años de Antropología Teológica...", 520.

⁸ Cf., A. Scola, *Antropología Teológica...*, 24-26.

⁹ Por ejemplo, en K. Rahner, "Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología", en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1969, vol. II, t. I, 454-468; cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 27.

¹⁰ Uno de los riesgos en el intento de un tratamiento unitario de la antropología teológica como disciplina teológica sobre el hombre fue desde el primer momento el de incurrir en un mero antropocentrismo. Quienes denuncian este peligro lo hacen en base a dos tipos de argumentos: El del malestar causado por la resolución cristológica de la teología de la creación, a la que enseguida nos referiremos; y, por otra parte, el de la necesidad de volver a un análisis de la realidad en clave cosmológica a partir de una preocupación científica y, por extensión, de carácter ecológico. De aquí nace una cierta contestación al *antropocentrismo cristiano* que, para algunos, estaría en el origen de una cultura occidental responsable del uso distorsionado y violento de la naturaleza; cf., A. Scola, *Antropología Teológica...*, 41.

¹¹ Cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 27-28.

A modo de balance, constatamos cómo, en los años que precedieron al Concilio Vaticano II, la necesidad de agrupar de modo orgánico los contenidos teológicos sobre el hombre encuentra su respuesta en el tema de la llamada del hombre a la comunión con Dios en Cristo, y consiguientemente en la relación entre cristología y antropología¹². La relación entre cristología y antropología se convierte en el criterio fundante de cualquier intento de articulación de las materias teológicas que tienen como contenido al hombre en su relación con Dios.

La obra de M. Flick y de Z. Alszeghy viene a ser como el primer fruto logrado de lo que se venía proponiendo en esta dirección y, evidentemente, representa un hito para el desarrollo posterior del tratado de Antropología Teológica y de su llamativa transformación hasta nuestros días, si bien prescinde expresamente del *método trascendental* y echa mano de otros instrumentos conceptuales que respetan, sin embargo, el principio básico de la relevancia intrínseca del mensaje cristiano para el hombre y se centran en la historia de la salvación¹³. Valiosa también en la expresamente pretendida orientación cristológica de la antropología. La centralidad de Cristo es expuesta por los autores como uno de los rasgos de la nueva antropología: *"La historia de la humanidad es historia de salvación en cuanto que cada uno de los hombres, bajo el influjo de Cristo y por la gracia de Cristo, están llamados a la unión con Cristo crucificado y glorificado, esto es, a la participación en el misterio pascual. El <<cristocentrismo de la antropología>> se manifiesta ya en la creación del hombre, pero aparece especialmente en la nueva creación: tanto la una como la otra tiene lugar por Cristo, en Cristo y hacia Cristo"*¹⁴.

Ciertamente, el tratado de Flick y Alszeghy supone una primicia de realización de la tarea, insinuada en GS 22, de articular el discurso teológico sobre el hombre iluminando su misterio a partir de Cristo, el hombre nuevo. Constitución que muchos consideran como una lograda síntesis de antropología teológica, fundamentada cristológicamente, en orden al establecimiento de la relación que la Iglesia debe mantener con el mundo en el cumplimiento de su misión, la razón de ser en definitiva que llevó a la concepción de esta constitución en concreto y el trasfondo último del proyecto global del propio Concilio¹⁵.

¹² Ib., 28-29.

¹³ Cf. F. A. Castro Pérez, "Cuarenta años de Antropología Teológica...", 529.

¹⁴ M. Flick – Z. Alszeghy, *Antropología Teológica...*, 21; cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 34-36.

¹⁵ Cf., A. Herrera Oria (ed.), *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968; Y. M. J. Congar - M. Peuchmaurd (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 3 vols, Paris 1967; G. Barauna (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 2 vols, Bruges 1967-68; Ch. Moeller, *L'élaboration du Schéma XIII, L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968; J. Mouroux, "Situación y significación del capítulo I: sobre la dignidad de la persona humana", en Congar-Peuchmaurd (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, v. II, Madrid 1970, 281-311; L. F. Ladaria, "El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II", en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después*

La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* nos ofrece un valioso compendio de antropología: el hombre es el centro de la exposición (GS 3); Cristo representa la clave de interpretación del hombre y sus problemas (GS 10); en la misma se abordan las verdades fundamentales sobre el hombre: creación, pecado, unidad de cuerpo y alma, dignidad de la inteligencia y la conciencia moral, libertad, misterio de la muerte, vocación al diálogo con Dios, ateísmo; en Cristo se encuentra el principio de todas las afirmaciones sobre el hombre (GS 22); Cristo es el “hombre perfecto”, paradigma de humanidad, modelo de hombre nuevo (GS 38, 41 y 45)¹⁶. Pero, especialmente, para el tema que nos ocupa, el Concilio ha señalado una vía para la construcción de una antropología teológica completa y unitaria articulada en Cristo. Su influjo en la teología posconciliar ha determinado la renovación de los tratados sobre el hombre, Si bien, la sistemática del tratamiento de la antropología teológica es, a partir de ese momento, muy desigual¹⁷.

En un entorno más cercano, Juan Luis Ruiz de la Peña y Luis F. Ladaria incorporan muy pronto y de forma decidida esta orientación teológica, exponiendo en sus respectivas obras un claro diagnóstico de la problemática planteada y una explícita conciencia de cómo abordar estas cuestiones, pero, al mismo, nos ofrecen una propuesta teológica bien articulada y madura. A Ruiz de la Peña le debemos un esquema de antropología teológica que toma como referencia la categoría de imagen: imagen formada (doctrina de la creación), imagen deformada (doctrina del pecado), imagen reformada (doctrina de la justificación y la gracia) y, finalmente, imagen consumada (escatología)¹⁸. A Ladaria, el inequívoco enfoque cristológico de la antropología¹⁹, posición que siempre fundamenta en la doctrina de la constitución *Gaudium et Spes*, y del que afirma que ni siquiera el propio Concilio ha desarrollado en todos sus aspectos y, no digamos ya, la teología posconciliar²⁰. Es de destacar que la orientación y las obras tanto de uno como de otro han marcado la enseñanza de la antropología teológica en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón desde los años 80, siendo también relevante en este tiempo la influencia de M.

(1962-1987), Salamanca 1989, 705-714).

¹⁶ Cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 29.

¹⁷ *Ib.*, 32.

¹⁸ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios...*, 19; *Íd.*, “Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica”, *Studium Ovetense* 8 (1980), 347-360. Este es el plan de la antropología teológica que establece el autor, con el siguiente desarrollo bibliográfico: *Teología de la creación*, Santander 1986; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988; *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991 (donde se incluyen las doctrinas del pecado original y de la gracia); *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996.

¹⁹ Cf., L. F. Ladaria, *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1987; *Íd.*, *El hombre en la creación*, Madrid 2012.

²⁰ Así en “El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II...”, 705; o en *Introducción a la Antropología...*, 31-32.

Flick – Z. Alszeghy desde el principio, así como con posterioridad la de J. Auer, J. I. González Faus o A. Ganoczy²¹.

La organización de los tratados sobre el hombre desde el punto de vista teológico ha tenido en los sucesivos planes de estudio de nuestro Centro algunas oscilaciones, que se corresponden con la propia evolución de la antropología teológica. En los dos primeros cursos del C.R.E.T.A. (1970-71/1971-72), se imparten las asignaturas de *Dios Creador* y de *Antropología Teológica* a los alumnos de IV curso por parte del mismo profesor: Francisco Martínez. Es decir, por un lado, se mantiene la denominación y el contenido de lo que tradicionalmente se incluía en el tratado de Creación (creación del mundo, creación del hombre, creación de los ángeles y pecado original), pero, por otro, al tratado de Gracia, en consonancia con la propuesta rahneriana de los 50-60 y la publicación de Filck-Alszeghy en el 70, se le llama “Antropología Teológica”, muestra inequívoca de la influencia de la nueva configuración de la antropología teológica en nuestro Centro y entre el profesorado de la primera etapa²². Aunque, bien es cierto que, en los sucesivos planes de estudios no se pretendiera agrupar totalmente en un único tratado todos los referidos al hombre. Primero, porque el de *Virtudes*, impartido dentro del plan de estudios desde el curso 1976-77 y ya desaparecido, y el de *Escatología*, desde el principio hasta la actualidad, se han impartido con independencia de los de antropología y gracia. Segundo, porque la adscripción de la teología del pecado original al de la justificación y gracia no se produce hasta finales de los 90 bajo el influjo de las obras de Ruiz de la Peña y Ladaria²³. En ese sentido, podemos afirmar que se ha operado solo un cierto agrupamiento de las materias teológicas referidas al hombre bajo el paraguas de la antropología teológica²⁴.

²¹ J. Auer, *El Evangelio de la gracia*, Barcelona 1975; J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987; A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Barcelona 1991.

²² Al nombre de Francisco Martínez, que pronto comenzó a orientarse más hacia otras materias (por ejemplo, la *Teología Espiritual*), hay que añadir los de Alfonso Ortiz en Creación y José Luis Febas en Gracia, que prácticamente ocupan los primeros 25 años de vida del Centro impartiendo estas materias, con la excepción del profesor Raimundo Rincón que, en el curso 1973-74, explica el tratado de gracia bajo la denominación *Antropología Teológica II: Gracia*, dato curioso si tenemos en cuenta que, a partir de ese momento y en los años posteriores, la asignatura lleva el título de *Gracia*.

²³ El actual Plan de Estudios del CRETA contempla dos materias, denominadas *Antropología Teológica I* y *Antropología Teológica II*. Distribución que se corresponde con la de los Manuales de Teología de la BAC *Sapientia Fidei*: La antropología teológica fundamental (creación del mundo, creación del hombre, creación de los ángeles): A. Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental*, Madrid 2002; y la teología del pecado original y de la gracia: L. F. Ladaria, *Teología del Pecado Original y de la Gracia*, Madrid 1993. Un planteamiento similar al de Ruiz de la Peña en el conjunto de su propuesta.

²⁴ La propuesta de integración de la Escatología en la Antropología Teológica ha sido expresamente postulada por Ruiz de la Peña (*vid.* nota 18), e integrada de hecho por Ladaria en su *Introducción a la Antropología...*, si bien solo dice de la misma que “está en conexión con la antropología teológica”, al mismo tiempo que destaca sus otras dos conexiones: con la cristología y la eclesiología (cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 15). Lo que explica que dicha integración constituye más bien la excep-

Por el contrario, sí que desde el principio se incorporó y enseñó el enfoque cristológico de la antropología en la línea que venimos proponiendo. Uno de los elementos de novedad que el *cristocentrismo* ha aportado a la antropología teológica es la propuesta de una relectura de la teología de la creación en clave cristológica²⁵. Introducido de lleno en la discusión teológica por K. Barth bajo el presupuesto de la unidad interna entre Creación y Alianza y reinterpretado por H. U. von Balthasar en base a la singularidad histórica de Jesucristo, el proyecto de una antropología teológica fundada cristológicamente ha sido un elemento central en la producción de la Facultad Teológica de Milán en la que destaca el teólogo italiano Giuseppe Colombo. Él asume esta fundamentación cristológica de la creación utilizando la noción de *predestinación de Jesucristo*: el principio fundante de la historia de la salvación es la creación del hombre en la gracia (el estado original), que el pecado hiere, pero no destruye y, por tanto, alcanza su último sentido en la intervención redentora de Jesucristo, única que hace al hombre verdaderamente justo²⁶. Este cristocentrismo, que ha estado incorporado en nuestro Centro a la enseñanza de la doctrina de la gracia en manuales como los de J. Auer o A. Ganoczy, adquiere una mayor relevancia en los de Ruiz de la Peña y, sobre todo, en los de Ladaria por su explicación de *la gracia como participación del hombre en la relación con el Padre propia de Jesús*²⁷. La filiación divina del hombre en el Hijo constituye la novedad radical de la antropología cristiana²⁸. Ambos manuales, el de Ruiz de la Peña desde 1997, y el de Ladaria desde 2010, han protagonizado la enseñanza de la doctrina de la gracia en los últimos veinticinco años de vida del C.R.E.T.A.

Tras este pequeño recorrido en el que la macro historia de la vida de la Iglesia y de las corrientes teológicas se entrelaza en este medio siglo con la micro historia de nuestro Centro, e inserto en esta corriente teológica que quiere reflexionar sobre el hombre a la luz de Cristo, el Dios hecho hombre, quiero detenerme ahora en tres núcleos de antropología teológica que han centrado mi interés en este tiempo de docencia teológica. Al hacerlo, soy plenamente consciente de que un cristocentrismo a ultranza en relación con el hombre y la creación corre el peligro de absorber la densidad original de la realidad creada en su relación con Dios²⁹. Al mismo tiempo que asumo que en este planteamiento es crucial evitar cualquier tipo de reduccio-

ción entre los autores estudiados. Más necesaria parecería la del tratado de Virtudes en el de Gracia. Y, sin embargo, en nuestro caso, cuando la materia ha dejado de impartirse en el plan de estudios, su contenido ha quedado difuminado y finalmente amortizado.

²⁵ Cf. A. Scola, *Antropología Teológica...*, 37.

²⁶ *Ib.*, 37-41.

²⁷ Cf., L. F. Ladaria, *Teología del Pecado Original y de la Gracia...*, 248.

²⁸ Fue D. Elías Yanes quien, en el marco de las XV Jornadas de Teología en Aragón ("*San Pablo: Apóstol del Resucitado*", Zaragoza 9-10 de febrero de 2009), me sugirió la utilización del manual de Ladaria, justamente por su expresa orientación cristológica en torno a la categoría de "filiación".

²⁹ De ahí la prevención de autores como J. Auer y A. Ganoczy; cf. A. Scola, *Antropología Teológica...*, 39-40.

nismo en la articulación entre cristología y antropología³⁰, tal como ya advirtiera la Comisión Teológica Internacional en 1981³¹. Se trata de tres cuestiones íntimamente relacionadas y que enuncio de la siguiente manera: a) cómo afecta la encarnación del Hijo de Dios a la definición del hombre (2. *El hombre en Cristo, Entre la definición y el misterio*); b) cómo una exposición de la creación como obra de la Trinidad fundamenta la configuración *cristiforme* de todo lo creado (3. *La creación en Cristo como gramática de la encarnación*) y, finalmente, c) qué aporta la doctrina conciliar de la unión de Cristo con cada hombre a la constitución, posibilidades y destino del hombre, y qué consecuencias tiene todo ello para la comprensión del misterio del hombre y la misión de la Iglesia (4. *La unión de Cristo con cada hombre por la encarnación*).

2. El hombre en Cristo. Entre la definición y el misterio

En una primera y espontánea comprensión teológica, el misterio de la encarnación del Hijo de Dios aparece como el necesario presupuesto del misterio pascual y de nuestra salvación. Del mismo modo que si nos preguntamos por el hombre y su misterio enseguida destacaremos que ha sido creado, y por tanto querido, personalmente por Dios y, ahondando un poco más, hasta seremos capaces de comprender la inalienable y singular dignidad humana fundada en el hecho de haber sido creado a su imagen (Gn 1,26-27; 5,1-3; 9,6; Si 17,1-4; Sab 2-23-24; Sal 8). Según esta representación no es fácil indagar cuál es la relación entre Cristo y el hombre más allá de la evidente relevancia salvífica de su persona en relación con nosotros y de la cuestión cristológica que plantea la asunción de la naturaleza humana por el Verbo. Pero, justamente lo que pretendemos con esta reflexión es ir más allá, es decir, tratar de comprender cómo afecta el hecho de la encarnación del Hijo de Dios a la definición del hombre, a su constitución, a su medida y a su destino³². Se trata, en definitiva, de comprender la encarnación como el fundamento de todo lo que existe y especialmente del hombre, en cuanto que estamos llamados a ser imágenes del Hijo e hijos en el Hijo. La tesis de Ladaria es categórica al afirmar que la única definición teológica original y primaria del hombre es la que parte del designio de Dios sobre el mismo y ésta no es otra que la encarnación como máximo acto de amor de Dios *ad extra* y fundamento de todo cuanto existe. Esto vale especialmente para el hombre, ya que “*Cristo es el primogénito de toda la creación y el primogénito entre los muertos, y nosotros existimos para poder ser imágenes del Hijo, perfectamente configurados según su semejanza, hijos en él y con él. Es decisiva en la constitución*

³⁰ Cf., H. U. von Balthasar, *La teología di Karl Barth*, Milano 1985, 259-260.

³¹ Cf., Comisión Teológica Internacional, “Teología-Cristología-Antropología (1981)”, en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000, 250-253: “D) La relación entre cristología y antropología”.

³² Cf., L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”, en *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 43-77; publicado en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 193-221.

del hombre, desde el punto de vista teológico, la invitación de Dios a la comunión con él, a participar en la relación que en el seno mismo del amor intratrinitario une a Jesús con el Padre³³.

La orientación actual de la antropología teológica recela de una *definición natural del hombre*; es decir, de una aproximación a su misterio que, por salvar la clásica distinción entre natural y sobrenatural, tienda a despojar al ser humano de cualquier vestigio de fundamento divino en su origen. Muy al contrario, la antropología teológica del momento no puede concebir al hombre al margen de Cristo. Y no solo en cuanto redimido y salvado por Él, sino también en cuanto creado en Él. Las doctrinas neotestamentarias de la creación de todas las cosas en Cristo y de la creación del hombre a imagen de Cristo fundamentan una comprensión del ser humano esencialmente *cristiforme*. Y esa es, desde su origen y para todos, la verdadera naturaleza humana, la verdad más profunda y determinante de lo humano.

La Constitución del Vaticano II *Gaudium et Spes* se refiere al hombre como misterio, no como enigma, o problema. Lo que el Concilio pretende es iluminar el “misterio” del hombre. A la luz de Cristo, imagen del Dios invisible y primogénito de toda criatura (10.2). En realidad no tiene mucho sentido intentar una definición que pretenda aprehender de forma acabada lo que el hombre es. En todo caso, las definiciones posibles siempre representarían distintos “paradigmas de lo humano”. Llama la atención el reiterado intento de definir al hombre poniendo el énfasis en determinadas características que, cuando se absolutizan, terminan describiendo tan solo aspectos parciales: las hay de distintos tipos: las clásicas, las de la filosofía contemporánea, las de la antropología teológica. A las que recoge Ruiz de la Peña a título de incentivo: *mamífero terrestre, bípedo implume, mono desnudo, animal racional, pasión inútil*³⁴, me gustaría añadir la más reciente de Ulrich Lüke, *el mamífero agraciado por Dios*³⁵. Definición que, más allá de su llamativo reclamo, tiene el valor de considerar tanto los aspectos más biológicos del ser humano como lo que hacen referencia a su relación con Dios y su gracia.

En realidad, la aproximación al misterio del hombre por su definición está muy ligada a la de la noción de persona. En este tema, las posiciones oscilan, por un lado, entre una interpretación clásica de persona como la de Boecio: “*Naturae rationalis individua substantia*”, en la que prima el aspecto de racionalidad e imparticipabilidad y, por otro, una interpretación teológica, que deriva directamente de la teología trinitaria y del modo singular en el que Jesucristo es persona como fundamento del modo en el que el ser humano está llamado a serlo. En este caso es el aspecto teoló-

³³ L. F. Ladaria, *Teología del Pecado Original y de la Gracia...*, 23.

³⁴ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 9.

³⁵ Cf., U. Lüke, *El mamífero agraciado por Dios. Evolución, conciencia, libertad*, Salamanca 2018.

gico y relacional el que se destaca. La definición de Ricardo de San Víctor enmienda la definición de Boecio, demasiado dependiente de los conceptos de substancia e individualidad. Pero, lo que es más importante, muestra cómo una comprensión adecuada de la noción de persona no puede eludir el contenido específico recibido de la revelación cristiana³⁶. En ese sentido, no solo la comprensión de la persona en el ámbito de la reflexión sistemática sobre el misterio trinitario de Dios se ha generalizado en nuestros días, sino que, además, la propuesta encaja perfectamente con la interpretación de las antropologías contemporáneas que, frente a las tradicionales, se fijan en la socialidad como momento constitutivo de la personalidad humana y se mueven en el terreno de categorías tan fundamentales como las de relación, comunicación, encuentro y diálogo³⁷.

Es justamente por este tipo de planteamientos por los que la categoría bíblica del *hombre imagen de Dios* ha alcanzado una especial relevancia en la antropología teológica contemporánea. La categoría de imagen, sin minusvalorar el elemento de subsistencia, en cuanto que la imagen sólo puede tener su fundamento en Dios, como la imagen en lo imaginado, introduce el elemento de relación³⁸. Da cuenta de la apertura constitutiva del hombre a Dios para una comprensión cabal de su misterio y se mueve, no tanto en el marco de la definición analítica del hombre, sino de las referencias que le constituyen. Pero es que, además, la categoría de *imagen de Dios* nos introduce en una relación recíproca. Es decir, no es solo el hombre el que queda referido a Dios; es el propio Dios quien se remite al hombre. El hombre es alguien para Dios pues Dios mismo ha querido reflejarse en Adán como en un espejo. Que el hombre pueda ser el rostro desvelado de la gloria de Dios apunta *prolépticamente* a la cristología³⁹. Y de ahí que, en todas las monografías manejadas, la exposición bíblica del tema de la imagen no se limite a las referencias del AT, sino que se amplíe y complete, para una visión acabada, con el tema de la imagen de Dios en Cristo, sobre todo, aunque no exclusivamente, en la teología paulina (2Cor 4,4; Col 1,1,12; 2Cor 3,18; Rom 8,29; 1Cor 15,49; Rom 5,14; Col 3,9s). El motivo de la imagen de

³⁶ Cf. A. Scola, *Antropología Teológica...*, 208-210; A. Cordovilla, *El misterio del Dios Trinitario*, Madrid 2012, 453-480; L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 261-296.

³⁷ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios...*, 185-188; *Íd.*, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 203-212.

³⁸ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 47-48. Acuerdo generalizado que la categoría de imagen no puede referirse sólo a aspectos parciales de lo que significa ser hombre: razón, dominio sobre lo creado, igualdad de sexos. En ese sentido la categoría de imagen cabría interpretarla en un sentido complejo o, cuando menos, no considerando los diferentes aspectos como incompatibles: cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 128; J. L. Lorda, *Antropología Teológica*, Pamplona 2009, 153-173; A. Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental...*, 99-105. No podemos dejar de citar en este punto la completa y certera reflexión teológica de González Faus sobre el tema de la imagen en el capítulo 2: *El ser humano, imagen de Dios*: J. I. González Faus, *Proyecto de hermano...*, 81-120.

³⁹ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 45.

Dios se vincula a la gloria de Cristo (2Cor 4,4). Toda la existencia cristiana se basa en el hecho de que Dios, “a los que había conocido de antemano los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo...” (Rom 8, 29). De manera que, si Cristo es imagen de Dios, el cristiano es imagen de Cristo: “A partir de aquí, el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, que es imagen de Dios”⁴⁰. El Génesis se reinterpreta a la luz de Cristo. La dignidad del hombre, fundada antes en el motivo de la imagen y semejanza, se concreta ahora en la eterna predestinación de Dios Padre para hacernos imágenes de su Hijo muerto y resucitado⁴¹.

El motivo teológico del hombre como imagen de Dios en Cristo, que se desarrolla posteriormente en la teología de los Padres con enorme profusión y variedad de interpretaciones⁴², y desapareció progresivamente de los desarrollos doctrinales, tomó nuevo impulso en el enfoque de *Gaudium et Spes* de interpretar la antropología a la luz de la cristología. Hoy en día se postula una revalorización de la dimensión cristológica de la teología de la imagen. No es equivocado pensar que existe una correspondencia intrínseca entre el designio inicial de Dios sobre el hombre y su realización final. La vocación divina del hombre en Cristo, la llamada a la configuración con el segundo Adán, no puede no determinar el ser del Adán primero, y con él el de toda la humanidad⁴³. De ahí que podamos hablar de una *antropología cristológica*, no solo teológica⁴⁴. Y de ahí también la consecuencia que este enfoque tiene para una interpretación contemporánea de la categoría de imagen en la que el hombre está llamado a ser imagen perfecta de Dios en Cristo en el ámbito de su cabal humanidad, pues “para que el hombre sea imagen de Dios, ya no precisa renunciar a su propio ser, sino realizarlo acabadamente; ser imagen de Dios y ser, pura y simplemente, hombre es uno y lo mismo en Cristo. La empresa de ser como Dios ha dejado de

⁴⁰ Ib., 79.

⁴¹ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 130-131.

⁴² En la interpretación del tema de la imagen en la historia de la teología hay como dos líneas de reflexión bastante contrapuestas, según dos grandes escuelas teológicas: la alejandrina y la asiático-africana. La escuela alejandrina ha visto el modelo del hombre en el Hijo preexistente, y, en consecuencia, la imagen de Dios se contempla en el alma humana. Esta línea arranca de Filón de Alejandría y su doctrina de la *doble creación*. En ella se distingue el hombre de Gén 1,26, el *hecho* a imagen de Dios, el espiritual; y el de Gén 2,7, el hombre *plasmado*, el material, del que nada se dice que haya sido creado a imagen y semejanza de Dios. La escuela asiática y africana no separa el hombre de Gén 1,26 y el de Gén 2,7. Entenderá, al contrario, que el hombre creado a imagen y semejanza de Dios es el plasmado del barro de la tierra. El modelo en este caso es el Verbo encarnado; por eso, antes de la venida de Jesús se decía que el hombre había sido creado a imagen de Dios, pero solo con la encarnación se sabe exactamente lo que esto significa (Ireneo). El modelo a partir del cual Dios crea al hombre no es simplemente el Hijo encarnado, sino su carne gloriosa, la humanidad divinizada de Jesús en la resurrección; cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 131-133; A. Scola, *Antropología Teológica...*, 158-161.

⁴³ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 135.

⁴⁴ Cf., B. Sesboüé, *El hombre, maravilla de Dios. Ensayo de antropología cristológica*, Madrid 2020.

*implicar un endiosamiento o una misión imposible, pero porque el que era como Dios ha querido ser-como-hombre*⁴⁵.

3. La creación en Cristo como *gramática* de la encarnación

La cuestión antropológica a la que nos acabamos de referir ha de ser comprendida en el contexto de la teología de la creación, tanto en lo que se refiere a la posición del hombre en el conjunto de todo lo creado como en la consideración trinitaria de la obra de la creación con una específica misión del Hijo. Pues, de la misma forma que el tema de la imagen, que arranca en la teología bíblica en el libro del Génesis, no se desvela totalmente sino en la persona de Cristo, *“imagen del Dios invisible”* (Col 1,15), el de la creación alcanza también su culmen en la causalidad creadora de Cristo y su consideración como centro del cosmos y de la historia, pues, no en vano *“en él fueron creadas todas las cosas..., él es anterior a todo y todo se mantiene en él”* (Col 1,16a.17)⁴⁶.

Es indudable el proceso de simplificación de la fe trinitaria que se ha operado en la espiritualidad cristiana desde la época de los grandes concilios de los siglos IV-VI hasta nuestros días. Por un lado, la afirmación legítima y necesaria de la unidad de la esencia divina ha podido hacer olvidar la relevancia que también en la actuación *ad extra* respecto de nosotros del único Dios tienen las distintas personas⁴⁷. Por otro, la diferenciación de funciones de cada una de ellas bajo el primado de dicha unidad ha sido secundaria y, en todo caso, ha tenido solo forma de *apropiaciones*, según la denominación de Santo Tomás⁴⁸, y ha podido conducir al reductivo esquema que ha llegado hasta nosotros de la mano de la piedad popular: el Padre como creador, el Hijo como redentor y el Espíritu Santo como santificador. En este esquema simplificado resulta extraño hablar de la función del Hijo y del Espíritu Santo en la obra de la creación. Y, sin embargo, la teología de los últimos tiempos ha insistido fuertemente en el nexo que existe entre la Trinidad y la creación, recuperando, de este modo, una tradición antigua en la Iglesia que llegó a cristalizar en fórmula dogmática en el II Concilio de Constantinopla allá por el año 553: *“Porque uno solo es Dios y Padre, de quien todo; un solo Señor Jesucristo, por quien todo; y un solo Espíritu Santo, en quien todo”* (DS 421)⁴⁹.

Sólo con la revelación del Dios trino aparece en toda su radicalidad la libertad del amor creador de Dios, que para nada tiene necesidad de la creatura ni de comunicarse fuera de sí, porque tiene en sí mismo la plenitud de esta autocomunicación, lo que explicaría en último término la no necesidad de Dios al crear y, por

⁴⁵ J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 80.

⁴⁶ Cf., “La creación en Jesucristo”, en A. Scola, *Antropología Teológica...*, 68-108.

⁴⁷ Cf., L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad...*, 17.

⁴⁸ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 50-51.

⁴⁹ *Ib.*, 48-51.

tanto, su *libérrimo* designio al hacerlo. Es el misterio de vida intratrinitario el que hace posible la libertad con la que Dios crea: “*Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, desde el principio del tiempo creo de la nada...*” (Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 1., DS 3002). La relación entre creación y Trinidad ha llegado a ser uno de los temas más estudiados en la teología de nuestros días. Basta con echar un vistazo a los índices de los tratados de creación en la actualidad para encontrar el tema de la creación en Cristo⁵⁰ o el de creación y Trinidad⁵¹.

Y es que la creación del mundo por Dios se encuentra en estrecha relación con la historia de la salvación que culmina en Cristo. La creación es ya misterio de salvación. Entre creación del mundo y actuación histórica de Dios existe analogía y continuidad, pues en el fundamento de una y otra se encuentra el infinito amor de Dios, “*porque es eterna su misericordia*” (Sal 136). Por eso decimos que Cristo es el mediador de la creación y de la redención⁵².

Que todo cuanto existe ha sido creado por Dios es algo evidente en el Nuevo Testamento (Mc 13,19; Mt 11,25). Pero la novedad neotestamentaria no está tanto en la idea de que Dios ha creado todo, cuanto que ese Dios creador es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que todo lo ha hecho mediante su Hijo. Se trata de establecer la relación entre la creación y el misterio de Cristo (Col 1,15-20; 1Cor 8,6; Heb 1,2; Heb 1,3; Heb 1,10; Jn 1,1-3. Dos datos significativos destacan en estos textos. Por un lado, el riguroso paralelismo entre el actuar del Padre y del Hijo y su absoluta igualdad en cuanto a su divinidad, que queda expresado en la equivalencia del nombre de Dios y el de Señor aplicado a Jesús. Por otro, la especificidad de la intervención del uno y del otro: el Padre es la fuente de la que todo proviene (“ex ou”); el Hijo es aquél por medio del cual se ha hecho todo (“di’ou”)⁵³.

⁵⁰ A modo de ejemplo: “Cristo y la creación: el Nuevo Testamento”, en J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación...*, 63-87; “La doctrina de la creación en el NT: Cristo, centro de la creación”, en A. Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental...*, 20-27; “La creación en el NT. La creación en Cristo”, en L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 15-25; “Recreados en Cristo. Antropología del NT”, en J. L. Lorda, *Antropología Teológica...*, 47-62; “La creación en Jesucristo”, en A. Scola, *Antropología Teológica...*, 68-108; “Jesucristo, el mediador de la creación”, en M. Khel, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009, 230-239; P. Fernández Castelao, “La creación en Cristo”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 195-197.

⁵¹ “La dimensión trinitaria del acto creador”, en G. Colzani, *Antropología Teológica...*, 467-469; “La Trinidad y la creación”, en L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 48-53; “El enigma del mundo y el misterio de Dios”, en L. M^a Armendáriz, *El hombre y el mundo a la luz del Creador*, Madrid 2001, 121-160; M. Arranz Rodrigo-M. A. Ayuso Guixot -J. L. Brougès-A. López Quintás-A. Aparicio Rodríguez-S. del Cura Elena, *Trinidad y Creación*, Salamanca 2003; “Raíces trinitarias de la bondad de lo creado”, en E. J. Brotóns Tena, *Dios y la felicidad. Historia y teología de una relación*, Salamanca 2013, 462-484.

⁵² Cf., A. Scola, *Antropología Teológica...*, 70-75: “Jesucristo, mediador de la creación y de la redención”.

⁵³ Ib.

El NT muestra de este modo el itinerario que conduce desde el misterio pascual de Cristo al reconocimiento de su señorío y su filiación divina. Y, del mismo modo que a partir de la exaltación del resucitado llegamos a la conciencia clara de la divinidad de Jesús, de ese mismo modo comprendemos que la soberanía absoluta de Dios se expresa, también en el caso de Cristo, en la obra de la creación. El reconocimiento del señorío de Jesús conlleva una confesión implícita de su incorporación a Dios, ya que, al confesarlo como Señor, se confiesa también el dominio sobre todo lo existente que solo de Dios puede ser predicado⁵⁴. Y esto es lo que explica la temprana aparición del tema de la creación en Cristo en los himnos pre-paulinos.

Por tanto, el NT asume completamente la revelación del Génesis del único Dios creador. La novedad consiste en la revelación plena del rostro de Dios en el misterio de la encarnación. El mensaje bíblico sobre la creación alcanza su verdadera definición a la luz de la singularidad de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado. Esta singularidad de Jesucristo distingue su acción y su persona de las de un *demiurgo*. Por tanto, no se trata de un personaje mítico del mundo oriental o helenístico. Es un hombre real. Y esto por la identificación total entre el Verbo y Jesucristo tal como una y otra vez recuerda el evangelista san Juan. Así, sin menoscabar en absoluto su plena divinidad, la confesión de la singularidad de Jesucristo pone en evidencia su función en la acción creadora de Dios, sin que ello signifique ponerlo en una posición intermedia entre Dios y el mundo, pues el Hijo unigénito es mediador de la creación solo porque, desde siempre, es engendrado por el Padre⁵⁵.

La consideración de la creación como obra trinitaria y, en particular, de la creación en Cristo ha tenido su correspondencia en el tema de la relación entre creación y salvación⁵⁶. Reflexión más tradicional de lo que parece a primera vista si tenemos en cuenta el peligro que representó en la antigüedad para la unidad de Dios y el consecuente realismo de la historia de la salvación posiciones como las de Marción. Esta unidad de perspectiva en que se contemplan la creación y la redención, ha sido mantenida por la tradición cristiana frente a Marción y otros muchos teólogos gnósticos que distinguían entre el Dios demiurgo, Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, y el Padre, Dios del Nuevo Testamento. Frente a esta separación de creación

⁵⁴ Cf., P. Fernández Castelao, "La creación en Cristo"..., 195-196.

⁵⁵ Cf., A. Scola, *Antropología Teológica*..., 74-75. El autor se posiciona de este modo en la histórica cuestión de si la mediación creadora es atribuible al Verbo Eterno o a Jesucristo. Su insistencia en el tema de la singularidad de Jesucristo le lleva a proponer una fórmula claramente conciliadora: "*El Hijo revela su filiación, y por tanto su distinción con el Padre, en la plena humanidad de Jesús y esta filiación manifiesta que la identidad divina implica misteriosamente la presencia de Otro, generado desde siempre*" (81). Es en este sentido en el que podemos hablar con toda propiedad de la mediación creadora de Jesucristo, como comunicación divina *ad extra*, se fundamenta en el ser mismo del Dios trinitario y de su eterna distinción.

⁵⁶ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación*..., 25-32: "La relación entre creación y la salvación. Intento de reflexión sistemática".

y salvación los Padres han definido la unidad interna de creación y salvación, de los dos Testamentos, y con ello la mediación y significación universal de Jesús⁵⁷.

Esta línea de pensamiento tiene también consecuencias en el problema clásico de “los motivos de la encarnación”, que dividió en la Edad Media a tomistas y franciscanos⁵⁸. La posición de quienes afirman la precedencia, en el designio de Dios, de la encarnación del Hijo sobre cualquier otra eventualidad y en concreto el pecado, tiene sin duda la gran ventaja de poner de relieve el sentido cristocéntrico de la creación, y permite ver a Jesús como el eje único del designio de Dios en la unidad profunda de creación y salvación⁵⁹.

Sin olvidarnos de G. von Rad en el ámbito de la teología bíblica y su influyente tesis de la creación como presupuesto de la alianza⁶⁰, la propuesta teológica que mejor refuerza lo que significa la encarnación para la definición del hombre en el marco de la teología de la creación en Cristo es la prefiguración de la encarnación del Verbo en la creación del hombre. No se trata solo la afirmación de la creación del universo y del hombre mediante el Verbo, sino de que, además, en el primer Adán, Dios ha trazado ya el bosquejo de la humanidad de su Hijo, es decir, ha prefigurado la encarnación. Y si en este tema la versión de K. Barth ha podido ser discutible y, de hecho, discutida en el mundo católico por teólogos de la talla de H. U von Balthasar⁶¹, la teología católica mantiene posiciones igualmente claras al respecto. Nos referimos a la tesis de la creación del hombre como *gramática* de una posible autocomunicación divina⁶². Dicha tesis hunde sus raíces en la doctrina patristica de que, cuando Dios crea el primer hombre, tiene presente y se inspira en la imagen de su propio Hijo: Ireneo de Lyon, Tertuliano, Hilario de Poitiers, Teodoro de Mopsuestia, entre otros, reflexionan en el contexto de una cristología antioquena donde adquiere toda su importancia la unidad del ser humano y el valor del cuerpo como parte integrante de la imagen divina⁶³. Tertuliano afirma que el hombre ha sido creado a imagen del Hijo, el cual, debiendo ser el hombre más cierto y más verdadero, “*homo*

⁵⁷ Ib., 26-27.

⁵⁸ Cf. B. Sesboüé, *El hombre, maravilla de Dios...*, 73-76.

⁵⁹ Bien entendido que esta afirmación ha de ser realizada recordando que la encarnación no puede tener otro motivo que la salvación de los hombres. Una salvación que consiste en la conformación según Cristo, en reproducir su imagen; en realizar en último término el ideal humano que encuentra en Cristo resucitado su paradigma; cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 31.

⁶⁰ Ib., 4-13.

⁶¹ Decía K. Barth que “sólo a partir de Cristo sabemos lo que es el hombre, como sólo a partir de él sabemos quién es Dios”, cf., L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”..., 57.

⁶² Cf., K. Rahner, “Para la teología de la encarnación” (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 131-148.

⁶³ “Si la imagen de Dios de que habla el NT es el Hijo encarnado, entonces, la consecuencia lógica es que también el cuerpo entra en la condición de imagen”, L. F. Ladaria, “El hombre creado a imagen de Dios”, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, vol II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 82; B. Sesboüé, *El hombre, maravilla de Dios...*: “El pensamiento de Cristo, el hombre por venir”, 63-76.

futurus certior et verior”, quiso que fuera llamado hombre su imagen que entonces iba a formar del barro, imagen y semejanza del verdadero⁶⁴.

Inspirados en esta teología patristica, tanto K. Rahner como H.U. von Balthasar han profundizado en la idea. El primero, explicitando la tesis de la creación del hombre como la “gramática” de una posible autocomunicación divina: hubo desde el principio hombres porque tenía que venir el Hijo del hombre; todo hombre es así, en lo más profundo, un posible hermano de Jesús⁶⁵. El segundo, en el mismo sentido aunque con diferente terminología: Dios ha creado la criatura a su imagen y semejanza para que ella, mediante su gracia, pueda ser capaz, desde dentro, de servirle de caja de resonancia mediante la cual puede expresarse y darse a conocer⁶⁶. De la pertinencia de la cuestión y de la especificidad con la que uno y otro abordan el tema deja constancia A. Cordovilla con un título que no admite dudas, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004⁶⁷.

Sin entrar a valorar hasta qué punto estas doctrinas entran en confrontación con la del sobrenatural en su definición clásica, lo cierto es que han encontrado un definitivo refrendo magisterial en el Concilio Vaticano II. La constitución *Gaudium et Spes* habla claramente de la significación fundamental de Cristo para la antropología. Sólo el misterio del Verbo encarnado ilumina el misterio del hombre. Cristo revela el hombre al propio hombre. Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir. Y recoge en una cita bien elocuente la mejor teología de Tertuliano ya presentada: “Cualquier forma que se le daba al barro, se pensaba en Cristo, el hombre perfecto” (GS 22,2). Así, en el centro de la visión cristiana del hombre se coloca por tanto necesariamente Jesús. Él es el hombre perfecto, y no sólo perfectamente hombre. No nos estamos refiriendo a la perfección de la humanidad de Cristo en cuanto completa (Calcedonia), sino a su perfección humana en cuanto paradigmática (III Constantinopla). Por eso, “quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace más hombre” (GS 41).

4. La unión de Cristo con cada hombre por la encarnación

La perfección de nuestra humanidad consistirá entonces en la participación en la perfección de Cristo. Y la razón de la comunicación de su perfección en nosotros reside, según el Concilio, en el hecho de que el Hijo de Dios se ha unido, con su encarnación a todo hombre (GS 22, 2). Todos los hombres participan de esa pleni-

⁶⁴ Tertuliano, en su obra *Adversus Praxeam*, citado por L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”..., 51.

⁶⁵ Ib., 58.

⁶⁶ Ib., 59.

⁶⁷ A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

tud. Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo, de manera que la humanidad de cada uno crecerá en la medida que aumenta su unión con Cristo. Si en Cristo la encarnación no significa la disminución ni la desaparición de la naturaleza humana (tema cristológico), sino su máxima realización, igualmente en cada uno de nosotros, la proximidad de Cristo significa el mayor crecimiento posible de nuestro ser creatural en cuanto distinto de Dios aunque dependiente de él⁶⁸. La reflexión creyente sobre la encarnación del Hijo de Dios se convierte así en uno de los cometidos principales, no solo de la cristología, sino también de la antropología teológica.

De alguna manera, la imagen de la creación del hombre en Cristo como gramática de la encarnación, en su realidad dispositiva de apertura existencial y de no exigencia para Dios, solo desvela su profundidad cuando, de hecho, es Dios mismo quien toma la iniciativa y, llegando la plenitud del tiempo, envía a su Hijo, nacido de mujer (Gál 4,4). De ahí la importancia de esta concreta doctrina conciliar para comprender correctamente todo lo que venimos exponiendo. Es decir, la “definición” del hombre en Cristo (punto 2), y su creación en Cristo como prefiguración de la encarnación del Verbo (punto 3) alcanzan su verdadero y pleno sentido con la identificación de Cristo, el Hijo de Dios, con cada hombre en razón de su encarnación (punto 4). Algo sólo realizado términos de don indebido y de la más absoluta gratuidad divina.

En lo que yo conozco, tres teólogos han reflexionado con especial empeño sobre esta doctrina desde distintos puntos de vista y con distintas aplicaciones. Destaco en primer lugar a L. F. Ladaria. Su interés viene de lejos y tiene que ver seguramente con sus estudios patrísticos, entre los que destaca el de Hilario de Poitiers⁶⁹, con su labor de intérprete y difusor de la antropología conciliar y por su misma especialización en todos los temas de antropología teológica. A este respecto, recuerdo perfectamente una conversación personal sobre el particular en Salamanca a comienzo de los años noventa. Soy testigo en primera persona de su entusiasmo y motivación por el tema. Tal es así que, en forma de tesis doctoral, disponemos en la actualidad del mejor y más completo estudio sobre GS 22, 2 de su discípulo Francisco A. Castro Pérez en una publicación de la U. Gregoriana de Roma que lleva por título *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*⁷⁰.

En segundo lugar, éste ha sido uno de los temas abordados por Olegario González de Cardedal en el estudio de la cristología y más concretamente en lo que

⁶⁸ Cf., L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”..., 61-63.

⁶⁹ L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.

⁷⁰ F. A. Castro Pérez, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Roma 2011.

a la soteriología se refiere⁷¹. Podemos decir que compartió conmigo su inquietud por el tema hasta llegar a hacerla mía, y bajo su dirección elaboré la tesina de licenciatura y la tesis doctoral⁷². De las tres claves interpretativas que propongo, me interesa ahora especialmente la tercera: la unión en términos de *inclusión*. Se trata de una interpretación *solidarista*, que se mueve en un terreno intermedio y equidistante entre la esencialista y la antropológico-existencial. Hablar de una unión de naturaleza dice poco al hombre contemporáneo que valora lo histórico sobre lo metafísico. Hablar de una simple unión moral, por muy estimulante y atractivo que resulte para el hombre contemplar las dimensiones que más le identifican con el Cristo humano, es del todo punto insuficiente para explicar el trasfondo de afirmaciones como las que aparecen en ese mismo párrafo del texto conciliar: “*restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina*” y “*en Él, la naturaleza humana ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sublime*”. La propuesta de interpretación *solidarista*, frente a los inconvenientes de una comprensión metafísica, aporta una dimensión fundamentalmente histórica basada en la libertad y la responsabilidad; frente a los de una comprensión puramente moral, una estructura humana básica de real interdependencia, esencial para la configuración del ser y destino de cada hombre⁷³. Bajo esta perspectiva, la unión de Cristo con la humanidad consiste en la elevación y transformación de la solidaridad humana de base por su inserción en ella de un principio personal de solidaridad sobrenatural. El carácter de la unión es de tipo relacional, no físico ni metafísico, pero, dada la importancia decisiva que el elemento relacional tiene para la configuración personal del ser humano en el pensamiento *solidarista* y, habida cuenta del principio sobrenatural establecido, se trata de una estructura suficiente para poder hablar de una *relación esencial* entre Cristo y la humanidad.

Finalmente, es Juan Pablo II quien ha desarrollado en numerosas ocasiones esta idea constituyendo así un elemento característico de su magisterio. Como recuerda insistentemente en su primera encíclica *Redemptor hominis* “*cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención, y con cada uno se ha unido*

⁷¹ Cf., O. González de Cardedal, “Jesucristo, redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica”, en *Estudios Trinitarios*, v. XX, nº 3, Salamanca 1987, 313-396.

⁷² La tesina, en un estricto análisis de la fórmula conciliar: E. Aznar, *La unión de Cristo con toda la humanidad a la luz del nº 22 de la <<Gaudium et Spes>>*, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (1991). Posteriormente reproducida en parte y adaptada como lección inaugural del curso 1999-2000 en el CRETA, publicada con el título *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et Spes 22,2*, Zaragoza 1999. La tesis, en un estudio eminentemente soteriológico y en torno al moderno concepto de solidaridad referida a Cristo y a su obra: E. Aznar, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa de 1870 a 1962. Estudio histórico-dogmático*, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (1997), publicada tras la defensa de la misma solo en forma de extracto con el mismo título en Salamanca 1998.

⁷³ La interpretación *solidarista* del tema de la unión en GS 22, 2 no es gratuita, pues es el mismo Concilio el que nos da pie para intentar este tipo de lectura cuando afirma en el Decreto *Apostolicam actuositatem*: “*Ipse enim, assumendo naturam humanam, totum genus humanum supernaturali quadam solidaritate in familiam sibi colligavit*” (AA 8).

*Cristo, para siempre, por medio de este misterio” (RH 13). Así nos encontramos con que la afirmación cristológica de la unión de Cristo con cada hombre de GS 22, 2, sirve en *Redemptor hominis* para fundamentar la doctrina de una redención que afecta a todos y, al mismo tiempo, la personal e intransferible actualización de esa redención en cada uno. Se trata del hombre entendido en su irrepetible cualidad: Todo el hombre, “en toda su verdad, en su plena dimensión” (RH 13); el hombre abierto constitutivamente al hombre, o sea, “en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social --en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación o pueblo, en el ámbito de toda la humanidad” (RH 14); el hombre sin excepción ni exclusión de nadie, “cada uno de los cuatro mil millones de hombres vivientes sobre nuestro planeta, desde el momento que es concebido en el seno de la madre” (RH 13).*

La afirmación conciliar de la unión de Cristo con todo hombre mediante la encarnación, además de iluminar el misterio del hombre y fundar su dignidad, tiene también su consecuencia para la misión de la Iglesia. Juan Pablo II habla incluso de un cometido fundamental de la Iglesia y de servicio a un único fin: que el hombre se pueda encontrar con Cristo. *“Cuando, a través de la experiencia de la familia humana que aumenta continuamente a ritmo acelerado, penetramos en el misterio de Jesucristo, comprendemos con mayor claridad que, en la base de todos estos caminos a lo largo de los cuales en conformidad con las sabias indicaciones del Pontífice Pablo VI debe proseguir la Iglesia de nuestro tiempo, hay un solo camino: es el camino experimentado desde hace siglos y es al mismo tiempo el camino del futuro. Cristo Señor ha indicado estos caminos sobre todo cuando —como enseña el Concilio— «mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre». La Iglesia divisa por tanto su cometido fundamental en lograr que tal unión pueda actuarse y renovarse continuamente. La Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella” (RH 13).*

Es aquí donde tiene su lugar uno de las afirmaciones más queridas para Juan Pablo II, la del hombre como el camino que la Iglesia ha de recorrer en el cumplimiento de su misión. Si el centro es el hombre porque Cristo se ha unido a él, la Iglesia se comprende a sí misma esencialmente en cuanto servidora del hombre. Dice *Redemptor hominis* que, siendo Jesucristo el principal camino de la Iglesia y, dado que ese camino conduce invariablemente de Cristo al hombre, la Iglesia no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, ni indiferente a lo que lo amenaza, ni ajena a la tarea de que la vida en el mundo sea cada vez más

humana. Pero curiosamente éstas no son tareas añadidas a su misión principal, ni coyunturales, ni secundarias, ni optativas; al contrario, son propiamente sus tareas: *“El hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención”* (RH 14). El hombre ha de estar en el centro de la preocupación y solitud de la Iglesia: *“La Iglesia no puede abandonar al hombre, cuya suerte, es decir, la elección, la llamada, el nacimiento y la muerte, la salvación o perdición, están tan estrechamente unidas a Cristo.”* (RH 14). Por esta razón el hombre se convierte en el camino de la Iglesia: *“Este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia.”* (RH 14). El fundamento de tales afirmaciones no es otro que el aducido motivo de la unión de Cristo con cada hombre: *“Cristo Señor ha indicado estos caminos sobre todo cuando –como enseña el Concilio -- <<mediante la encarnación, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre>>”* (RH 13).

La exhortación *Christifideles laici* abunda en la misma idea incidiendo en la dimensión del servicio en su capítulo III, en el que uno de los apartados se titula precisamente *Vivir el Evangelio sirviendo a la persona y a la sociedad*. Así, por ejemplo, dice que la Iglesia tiene que prestar un servicio al hombre por *“el hecho prodigioso y sorprendente de que <<con la encarnación del Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre>>”* (ChL 36). Por eso, en el mismo ejercicio de la evangelización, la Iglesia se hace *sierva de los hombres*. Así pues, por que el Hijo de Dios se ha unido a todo hombre, la evangelización, en cuanto anuncio de Cristo *“revela al mismo tiempo el hombre al propio hombre”* (GS 22, 1), y, en cuanto construcción del Reino, es a la vez *“fuente de liberación y de salvación total para los hombres* (ChL 36). La evangelización es entendida en un sentido humano e integral.

5. A modo de consecuencia.

El intento de comprensión del ser humano tomando como fundamento la encarnación del Hijo de Dios según el itinerario expuesto en estos tres pasos tiene consecuencias para el enfoque y la resolución final de muchos temas teológicos tal como hoy en día los enseñamos en nuestras aulas y seguramente forman parte del contenido de la renovación teológica acaecida en estos cincuenta años.

Es común, por ejemplo, la tendencia a abordar la cuestión del sobrenatural sin recurrir al concepto de *naturaleza pura* como punto de partida. Antes bien, se pone el acento en la original y radical apertura del hombre histórico, el que realmente existe y ha existido, a Dios, conservando la tradicional categoría de naturaleza pura como

*mera hipótesis*⁷⁴. Lo que, en consecuencia, nos lleva a una explicación del tema del *estado original*, no tanto en términos de *historicidad* cuanto de significación⁷⁵. Porque el verdadero origen del hombre, su primera configuración humana desde el comienzo de la historia, no es el pecado, sino la gracia, y gracia de Cristo, pues no sabemos de ninguna gracia que no esté mediada por Cristo, que no derive de su encarnación, muerte y resurrección⁷⁶. La primera y más genuina determinación humana es la oferta original de la gracia, y la condición pecadora de la humanidad (*el pecado original*) tan solo la consecuencia del rechazo por parte del hombre de dicha gracia original. Solo a partir de la gracia de Cristo se entiende la gravedad del pecado y su significado que, más allá de la transgresión de una ley del creador es, además y ante todo, la respuesta negativa al amor de Dios que nos quiere entregar a su Hijo y nos llama a la filiación en él y con él⁷⁷. El pecado no es la razón de ser de la economía de la salvación (*hamartiocentrismo* y redención del pecado como motivo de la encarnación), pues según este modo de pensar, parece como si se pudiera tener una noción del pecado con independencia de Jesús y del amor de Dios que en él se manifiesta y como si el fundamento de la solidaridad de todos estuviera en Adán y fuera anterior a la solidaridad que tenemos en Cristo. Por el contrario, la unidad de todos los hombres en Cristo es anterior a la universalidad del pecado. Y, si en el Nuevo Testamento aparece con rotundidad la idea de universalidad en el pecado, es solo como el reverso de la reconciliación de Cristo que a todos alcanza (Rom 5,12-21; 2Cor 5,18-21).

El enfoque tiene también consecuencias para la doctrina de la gracia y la justificación, ya que, en un sentido, no se explicaría el decisivo tema de la *inhabitación trinitaria* en el justo sin una expresa referencia a esa primera vinculación del hombre a la vida divina en aquél que, sin dejar de ser Dios verdadero, ha compartido la suya, y, en otro, no quedaría manifiesta la razón profunda de la precedencia de la que conocemos como *gracia increada* sobre la *gracia creada*, es decir, la precedencia del ser de Dios en el hombre sobre la transformación interior que supone en él un nuevo modo de ser y de obrar, tal como se orienta este tema en las perspectivas actuales de la teología de la gracia⁷⁸.

Decisiva es, así mismo, en cristología la afirmación de la verdadera humanidad de Jesucristo que, por superar una lectura doceta del evangelio en la que la presencia humana del Hijo es considerada como mera apariencia, se orienta a una identificación con la experiencia histórica del hombre que aprecia sobremanera la dimensión existencial de expresiones tales como “*Trabajó con manos de hombre*,

⁷⁴ Cf., L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia...*, 22-30.

⁷⁵ Ib., 51-53.

⁷⁶ Ib., 42.

⁷⁷ Ib., 108.

⁷⁸ Ib., 179-182.

pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado" (GS 22,2)⁷⁹. Y no menor la que profundiza en el fundamento de la redención redescubriendo el carácter salvífico del misterio de la encarnación y de la resurrección en línea con la teología patristica⁸⁰, así como la que refuerza el carácter intrínseco de la redención frente a otras categorías tradicionales que, en su intento de fundamentar el realismo y objetividad de la misma, se han aferrado a interpretaciones de orden jurídico y, por tanto, extrínseco⁸¹.

Además de los temas teológicos enunciados, hay dos cuestiones que expresamente se abordan en la actualidad bajo la figura de la solidaridad de Cristo con todo hombre: la de la esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo⁸² y la de la salvación en las religiones no cristianas⁸³, pues se da una unidad y solidaridad fundamentales entre Cristo y todo el género humano y, por consiguiente, no existe persona alguna que no quede afectada por el misterio del Dios hecho carne: *"La humanidad, e incluso la creación entera, han sido objetivamente cambiadas por el hecho de la encarnación, y objetivamente salvadas por el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo"*⁸⁴. Teología que actualiza la secular perseverancia con la que la Iglesia ha defendido el dogma de la voluntad salvífica universal de Dios frente a todo tipo de *jansenismo* y tiene un sólido fundamento escriturístico en 1Tim 2,3-4: *"Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad"*. El fundamento cristológico hace referencia a la llamada de todos los hombres a la salvación según el designio de Dios y a la configuración del hombre con Cristo⁸⁵. Expresión magisterial máxima de esta verdad, y no tanto porque sea excepción, cuanto por la relación expresa que establece entre la asunción de la naturaleza humana de cada hombre por Cristo y la afectación personal de su muerte a todo hombre, la encontramos en el Sínodo de Quierzy (año 853): *"Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza*

⁷⁹ Cf., E. Aznar, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión...*, 43-44: "La unión en términos antropológico-existenciales".

⁸⁰ Ib., 42-43: "La unión en términos de esencia"; cf., J. P., Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968; Sesboué, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, Salamanca 1990, 230-234; E. Aznar *Sustitución y solidaridad...*, especialmente, el cap. 7: "Renovación patristica, teología de la divinización y doctrina física de la redención", 381-414; y cap. 9: "La resurrección de Cristo en cuanto misterio de salvación", 471-510.

⁸¹ El fundamento del realismo y objetividad de la redención no puede descansar exclusivamente en su dimensión jurídica, cf. E. Aznar *Sustitución y solidaridad...*, 532-537.

⁸² Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin Bautismo*, Madrid 2007.

⁸³ Cf. L. F. Ladaria, "La encarnación de Dios y la teología cristiana de las religiones", en A. Cordovilla-J.M. Sánchez Caro-S. del Cura Elena (ed.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 223-243.

⁸⁴ Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación...*, n° 88.

⁸⁵ Cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica...*, 132.

no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por el que no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro,...” (DS 624). Afirmación dogmática de primer orden que, si bien no afirma la salvación automática de todos, y de hecho así lo indica expresamente: “...aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión”, nos recuerda la decisiva trascendencia de un principio teológico que no siempre ha sido tenido suficientemente en cuenta. ¿Qué no otra cosa significa el sentido de la oración universal en la liturgia del Viernes Santo? Y si esta *lex orandi* es incuestionable en la Iglesia, ¿qué sentido tiene alimentar la falsa polémica de una interpretación restrictiva del *pro multis* en las palabras de la consagración? La declaración *Dominus Iesus* resume brevemente la convicción y la actitud de la Iglesia católica: “Por lo tanto, se debe creer firmemente como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios uno y trino se ha ofrecido y cumplido una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios”⁸⁶.

Finalmente, es obvio que el sentido de universalidad con el que la Iglesia aborda la cuestión de la salvación de Cristo y su misión, la de la Iglesia, a favor de todo hombre, configura la dimensión misionera de la misma, tanto por la especial connaturalidad del hombre con la palabra revelada en Cristo derivada de la unión, como en lo que se refiere a la urgencia de la misión. Aspectos que han sido doctrinalmente tratados con especial énfasis en el Decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, en la encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II y en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del papa Francisco. Nos referimos al programa ya expuesto del *hombre como el camino que la iglesia ha de recorrer en el cumplimiento de su misión (RH)*. Se hace imprescindible hoy más que nunca una teología de ojos abiertos⁸⁷, que reflexione a partir del misterio del hombre y de su esperanza de salvación, así como también el esfuerzo de la teología pastoral por ser verdaderamente teología a partir del hombre y no solo aplicación práctica de la teología sistemática⁸⁸. Cincuenta años después, se trata de seguir contribuyendo a iluminar con nuestra reflexión y estudio el misterio del hombre a partir de Cristo.

⁸⁶ Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, n° 14.

⁸⁷ Cf., G. Uribarri, *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*, Santander 2018.

⁸⁸ De ahí la importancia para el CRETA de haber implantado en el 2017 la nueva titulación de segundo grado de *Licenciatura en Teología Catequética* como centro agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Y de haber puesto en marcha la revista *Resonancias Catequéticas*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973
- ARMENDÁRIZ, L. M^a, *El hombre y el mundo a la luz del Creador*, Madrid 2001.
- ARRANZ RODRIGO, M.- AYUSO GUIXOT, M. A.- BROUGÈS, J. L.-LÓPEZ QUINTÁS, A.- APARICIO RODRÍGUEZ, A.- DEL CURA ELENA, S., *Trinidad y Creación*, Salamanca 2003.
- AUER, J., *El Evangelio de la gracia*, Barcelona 1975
- AZNAR, E., *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et Spes 22,2*, Zaragoza 1999
- _____, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa de 1870 a 1962. Estudio histórico-dogmático*, Salamanca 1998
- BALTHASAR, H. U. VON, *La teología di Karl Barth*, Milano 1985, 259-260
- BARAUNA, G. (ED.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 2 vols, Bruges 1967-68.
- BROTÓNS TENA, E. J., *Dios y la felicidad. Historia y teología de una relación*, Salamanca 2013
- CASTRO PÉREZ, F. A., "Cuarenta años de Antropología Teológica. Flick y Alszeghy, Fondamenti (1970)", *Estudios Eclesiásticos*, 85/334 (2010), 515-546
- _____, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Roma 2011
- COLZANI, G., *Antropología Teológica. El hombre, paradoja y misterio*, Salamanca 2001
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "Teología-Cristología-Antropología (1981)", en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000
- _____, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin Bautismo*, Madrid 2007
- CONGAR, Y. M^a. – PEUCHMAURD, M. (ED.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 3 vols, Paris 1967
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, n° 14
- CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004

- _____, *El misterio del Dios Trinitario*, Madrid 2012.
- FERNÁNDEZ CASTELAO, P., "Antropología Teológica", en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 171-274
- FLICK, M.- ALSZEGHY, Z., *Antropología Teológica*, Salamanca 1970
- GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Barcelona 1991
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., "Jesucristo, redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica", en *Estudios Trinitarios*, v. XX, nº 3, Salamanca 1987, 313-396
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987. Herrera Oria, A. (ed.), *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968
- KHEL, M., *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009
- LADARIA, L.F., *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1987
- _____, "El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II", en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989, 705-714
- _____, *Introducción a la Antropología Teológica*, Estella 1993
- _____, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993
- _____, "El hombre creado a imagen de Dios", en B. Sesboué (ed.), *Historia de los dogmas*, vol.II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 75-115
- _____, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998
- _____, "La encarnación de Dios y la teología cristiana de las religiones", en A. Cordovilla - J.M. Sánchez Caro-S. del Cura Elena (ed.), *Dios y el hombre en Cristo-Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 223-243
- _____, "La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo", en *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 43-77
- _____, *El hombre en la creación*, Madrid 2012.
- LORDA, J. L., *Antropología Teológica*, Pamplona 2009
- LUBAC, H. DE, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946

_____, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965

LÜKE, U., *El mamífero agraciado por Dios. Evolución, conciencia, libertad*, Salamanca 2018

MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología Teológica Fundamental*, Madrid 2002

MOELLER, CH., *L'élaboration du Schéma XIII, L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968

MOUROUX, J., "Situación y significación del capítulo I: sobre la dignidad de la persona humana", en Congar-Peuchmaurd (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, v. II, Madrid 1970, 281-311

RAHNER, K., "Antropología teológica", en *SM* 1, 286-296

_____, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia" (1969), en *ET I*, 5 ed., Madrid 2000, 299-319

_____, "Para la teología de la encarnación" (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 131-148. "Naturaleza y gracia" (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 199-224.

_____, "Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología", en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1969, vol. II, t. I, 454-468.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., "Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica", *Studium Ovetense* 8 (1980), 347-360

_____, *Teología de la creación*, Santander 1986

_____, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988

_____, *El don de Dios. Antropología Teológica especial*, Santander 1991

SAYÉS, J. A., *La gracia de Cristo*, Burgos 2010

SCOLA, A., *Antropología Teológica*, Valencia 2003

SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, Salamanca 1990

_____, *El hombre, maravilla de Dios. Ensayo de antropología cristológica*, Madrid 2020

URIBARRI, G., *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*, Santander 2018