

LUIS F. LADARIA *

EL CRISTIANISMO Y LA UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN

Fecha de recepción: octubre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2006.

RESUMEN: Una afirmación fundamental del Concilio Vaticano II es la llamada de todos los hombres a la salvación y a la unión con Cristo (LG 3). Desde este Concilio, la teología ha discutido sobre el significado de esta salvación universal, la posibilidad de condenación, la doctrina de la apocatástasis, la mediación única y universal de Cristo, y la posibilidad de una presencia salvadora del Espíritu más amplia y universal que la de Cristo. Este artículo, partiendo de los textos conciliares, a la luz de la Escritura y la tradición teológica, expone y discute algunos de estos desarrollos teológicos recientes.

PALABRAS CLAVE: Vaticano II, salvación, Cristo, Espíritu Santo, mediación universal.

Christianity and the Universality of Salvation

ABSTRACT: A fundamental affirmation of Second Vatican Council is the call of all humanity to salvation and union with Christ (LG 3). In postconciliar times, much has been written about the significance of this universal salvation, the possibility of condemnation, the doctrine of apocatastasis, the unique and universal mediation of Christ, and the possibility of the salvific activity of the Holy Spirit being wider than that of Christ. This article takes into consideration the Council docu-

* Facultad de Teología, Universidad Gregoriana, Roma; ladaria@unigre.it

ments, Scripture and Tradition, and explains and discusses some of these recent theological developments.

KEY WORDS: Second Vatican Council, salvation, Christ, Holy Spirit, universal mediation.

ALGUNAS INDICACIONES DEL CONCILIO VATICANO II

El tema que se me pide desarrollar precisamente en un contexto conmemorativo del final del concilio Vaticano II corresponde ciertamente al espíritu profundo que animó al Concilio de transmitir un mensaje de esperanza a la humanidad toda. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* dice ya en sus comienzos:

«Tiene, pues, la Iglesia ante sí al mundo, es decir, la entera familia humana con todo el conjunto de las realidades entre las que vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, marcado por su afán, sus desgracias y sus victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, que se encuentra ciertamente bajo la servidumbre del pecado, pero que, roto el poder del maligno, ha sido liberado por Cristo crucificado y resucitado, para que se transforme según el designio de Dios y llegue a su consumación» (GS 2).

El horizonte en el que se coloca esta preocupación por el género humano es el de la Buena Nueva de la salvación que la Iglesia ha recibido y ha de comunicar a todos (ib. 1; 3). La mirada hacia dentro de la Iglesia y hacia fuera, la visión hacia lo alto y la contemplación del mundo que nos rodea, se armonizan en la convicción de que Cristo no es indiferente para ningún hombre y también de que su Iglesia, en el mismo Cristo, es como el sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1; GS 42). Estos dos elementos están profundamente ligados entre sí, se implican y se condicionan mutuamente. Dios no ha querido salvar a los hombres individual o aisladamente, sino que ha querido constituir un pueblo (LG 9), convocar a los creyentes en la Iglesia (LG 2); reunirlos en la unidad, en una unidad de la que ningún ser humano puede considerarse excluido: «Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3).

Sin la pretensión de repasar todos los textos en los que la universalidad de la salvación de Cristo se contempla en el Concilio, no podemos

dejar de mencionar la ordenación al pueblo de Dios de quienes todavía no han recibido la luz del Evangelio, tal como lo expone la constitución dogmática *Lumen Gentium* en su n. 16, del cual entresaco solamente unas líneas:

«La divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa no han llegado todavía a un claro conocimiento de Dios, pero se esfuerzan, no sin la gracia divina, por alcanzar una vida recta. Todo lo bueno y verdadero que se encuentra entre ellos la Iglesia lo aprecia como preparación evangélica y como dado por Aquel que ilumina a todo hombre para que al fin todos tengan la vida».

Y al subrayar el carácter misionero de la Iglesia añade la misma constitución:

«[La Iglesia] con su obra consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y en las culturas de los pueblos no sólo no perezca, sino que sea sanado (*sanetur*), elevado (*elevetur*) y llevado a perfección (*consummetur*), para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre... Así, pues, la Iglesia a la vez ora y trabaja para que la totalidad del mundo pase a formar parte del Pueblo de Dios, del Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo y en Cristo, cabeza de todos, se dé al Creador y Padre de todos todo honor y gloria» (LG 17).

Precisamente el mismo vocabulario de LG se encuentra en el decreto *Ad Gentes*:

«[La actividad misionera] libera de contagios malignos todo cuanto de verdad y de gracia se hallaba entre las gentes como presencia velada de Dios, y lo restituye a su autor, Cristo... Así, pues, todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, y en los ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se perfecciona (*sanatur, elevatur et consummatur*) para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre» (AG 9).

Con una perspectiva todavía más directamente cristológica la constitución pastoral *Gaudium et Spes* afronta la cuestión de la universalidad de la salvación en un fragmento citado con mucha frecuencia:

«Esto [la asociación al misterio pascual y la configuración con la muerte de Cristo] vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón opera la gracia de modo invisible. Pues ya que Cristo murió por todos y la última vocación del hombre es sólo una, la divina, debemos mantener que

el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad, del modo conocido de Dios, de ser asociados al misterio pascual» (GS 22)¹.

Por lo demás ya *Lumen Gentium* insiste repetidas veces en la mediación única de Cristo (cf. LG 8, 14, 49; 60; 62; AG 7).

La declaración *Nostra Aetate*, por su parte, insiste ya desde el comienzo en el único origen y el único fin de todos los hombres: «Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra (cf. Hch 17,26) y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos los hombres» (NA 1). No se pueden considerar separadamente este designio universal de salvación y el reconocimiento de la presencia de elementos santos y verdaderos en las religiones del mundo:

«La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (cf. 2 Cor 5,18-19 (NA 5)).

ALGUNOS DESARROLLOS DE LA TEOLOGÍA RECIENTE EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN

No ofrece dificultad para la mayoría de los cristianos nuestros contemporáneos esta perspectiva universal de la salvación que el Concilio

¹ Otras referencias a la única vocación divina del hombre y a la unidad del género humano en GS 24: «Omnes enim creati ad imaginem Dei, qui fecit *ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae* (Act 17,26) ad unum eumdemque finem, id est ad Deum ipsum, vocantur»; ib. 29: «Cum omnes homines, anima rationali pollentes et ad imaginem Dei creata, eadem naturam eademque originem habeant, cumque, a Christo redempti, eadem vocatione et destinatione divina fruuntur...»; ib. 92: «Cum Deus Pater principium omnium existet et finis, omnes ut fratres simus vocamur». En estas afirmaciones conciliares se combinan los motivos de la unidad del género humano, de la creación de todos los hombres a imagen de Dios y del destino último que es Dios mismo. Sin duda la universalidad del designio de salvación está en la base de todos estos pasajes.

nos abre, recogiendo por lo demás, y citando con frecuencia explícitamente, importantes afirmaciones del Nuevo Testamento: «Dios, nuestro salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Éste es el testimonio dado en el tiempo oportuno...» (1Tim 2,2-7). No es de extrañar que en la teología postconciliar la cuestión de la salvación de todos adquiriera muy pronto una especial relevancia. Muchos motivos se entrelazan en efecto en ella: desde los estrictamente teológicos, la imagen y la noción de Dios amor que el cristianismo profesa, los cristológicos, en concreto la significación universal de la obra redentora de Cristo, y, como consecuencia de ellos, los antropológicos, el hombre imagen de Dios y su único destino sobrenatural, y los escatológicos, la realización final del designio salvador. Para no citar más que un ejemplo ilustre entre tantos otros, en el último volumen de su Teodramática, dedicada precisamente al «último acto», H. U. von Balthasar, al hablar del misterio de la condenación eterna, hace una afirmación que inevitablemente da que pensar:

«Mientras que la *gloria Dei* permanece asegurada en todo caso, tanto si él salva como si condena, el problema no se torna agudo. Pero cuando la finalidad de la creación se vincula de la forma más estrecha con la vida trinitaria, entonces el problema parece inevitable. Aquí hay que ser conscientes de los límites de la especulación humana (hablamos de “esperanza de la redención universal” como horizonte más extremo alcanzable) pero no hay que quedarse detrás de la osadía de esta esperanza, donde la cuestión de la suerte de los demonios queda excluida como insoluble para la *theologia viatorum*»².

Dejemos nosotros también de lado la espinosa cuestión de los demonios³, y concentrémonos en el destino de los seres humanos, cuya suer-

² H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997, 490 (el original alemán fue publicado en 1983). G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins derniers*, Paris 1975, 188: «Il est divinement impossible que Dieu lui-même puisse coopérer le moins du monde à cette aberration, et surtout pas en vue de retrouver, par la victoire de sa justice, la gloire de son amour trahi, comme on l'a trop souvent prétendu».

³ K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1964, 411-439, 431, n. 15: «Sería falso hacer valer aquí el destino de los demonios. Pues, entonces, habría que probar que su situación salvífica y la nuestra es la misma y que la diversidad del ser carece de impor-

te ha compartido el Hijo de Dios, hecho uno de nosotros, a quien Dios, creador y artífice del universo, envió al mundo. Dice la carta a Diogneto:

«Envióle con clemencia y mansedumbre, como un rey envió a su hijo rey; como a Dios nos lo envió, como hombre a los hombres le envió, para salvarnos le envió; para persuadir, no para violentar, pues en Dios no se da la violencia. Le envió para llamar, no para castigar; le envió, en fin, para amar, no para juzgar. Le mandará un día como juez, y ¿quién resistirá entonces su venida?»⁴.

Salvación y juicio, misericordia y justicia, un dilema del que no nos es dado salir, que viene ya del Nuevo Testamento. Podemos recordar el pasaje especialmente significativo de Mt 25,31-46, entre otros muchos lugares. Habrá que mantener a la vez los dos extremos, pero teniendo siempre presente que es la salvación y no el juicio ni el castigo la finalidad única del envío del Hijo al mundo en el que se ha manifestado todo el amor del Padre por nosotros: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,16-17; cf. 1Jn 4,9-10)⁵. Sólo la salvación es la finalidad de la venida de Jesús al mundo, y en este sentido tiene razón von Balthasar al decir que la gloria de Dios convierte en agudo el problema de la condenación, aunque ante cada uno de nosotros queda abierta la posibilidad de rechazar la salvación que se nos ofrece. Pero esto, hablando con nuestras pobres palabras,

tancia para nuestra cuestión, cosa que, evidentemente, es imposible». Es claro que K. Rahner alude a la encarnación del Hijo, que determina la diferente situación soteriológica de los ángeles y los hombres. Ya Ireneo de Lyon fue consciente del problema con su famosa fórmula cristológico-antropológica «*supergradiens angelos*» de *Adv. Haer.* V 33,6; cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, III, Madrid-Toledo 1988, 632-665; del mismo, *Supergradiens angelos* (*S. Ireneo, Adv. Haer. V 33,6*): *Gregorianum* 54 (1973) 5-59.

⁴ A *Diogneto* VII 4 (BAC 65, 853).

⁵ En este año centenario del Quijote me sea permitido citar un texto de esta obra inmortal, aunque pertenezca a su segunda parte (celebramos en rigor el centenario de la aparición de la primera parte), cap. XLII, *De los consejos que dio Don Quijote a Sancho Panza...*: «Al culpado que cayere debajo de tu jurisdicción considérale hombre miserable, sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra, y en todo cuanto fuere de tu parte, sin hacer agravio a la contraria, muéstratele piadoso y clemente, porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más respandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia».

no puede dejar a Dios «indiferente». En esta salvación se ha comprometido Dios en primera persona, de tal manera que su gloria puede quedar empañada en el caso de que algunos no la consigan. Precisamente por ello algunos de los teólogos punteros del siglo xx han insistido en la posibilidad de una «esperanza para todos».

Ya en 1960, por tanto todavía en los tiempos de la preparación del concilio Vaticano II, publicó Karl Rahner por vez primera su importante artículo *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*⁶. En su sexta tesis se aborda la cuestión que ahora específicamente nos ocupa:

«La escatología procede, en su contenido y certeza, de la afirmación sobre el obrar salvífico de Dios en su gracia cabe el hombre presente y en dicha afirmación tiene su norma. De ahí se sigue que la escatología de la salvación y de la reprobación no estén al mismo nivel... La escatología cristiana, por tanto, no es la prolongación *simétrica* de una doctrina-de-los-dos-caminos —más propia del Antiguo Testamento que cristiana— hasta el interior de sus dos puntos finales, sino que centralmente es sólo la afirmación sobre la gracia de Cristo vencedora y perfeccionadora del mundo, aunque ciertamente de forma que el misterio de Dios a propósito del hombre singular en tanto todavía peregrino sigue estando oculto»⁷.

A la acentuación del carácter salvador de la escatología cristiana acompaña la exclusión explícita de la apocatástasis, y la observación, que veremos con frecuencia repetida más adelante, de que la urgencia de esta cuestión no se alcanza cuando se hace un planteamiento teórico general de la misma, sino cuando cada uno se la plantea a sí mismo diciendo «yo puedo perderme, yo espero salvarme»⁸. Una dogmática católica parte de la base de que la historia en su totalidad concluye con la victoria definitiva de Dios en su gracia, que ha vencido ya definitivamente en Cristo; la conclusión del mundo es la plenitud de la resurrección de Cristo, que equivale a la resurrección de la carne y a la glorificación del mundo⁹. La

⁶ Cf. la nota 3. Como se indica en la página inicial del artículo, éste reproduce el texto de una conferencia pronunciada en Bonn en enero de 1960.

⁷ Ib. 431-432. Cf. también K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 110; 425-426.

⁸ Cf. *Principios teológicos...*, 431-432.

⁹ Ib. 436. *Grundkurs des Glaubens*, 426: «La apertura a una posible plenitud en la libertad en la perdición se encuentra junto a la enseñanza de que el mundo y la historia del mundo en su conjunto *de hecho* desembocan en la vida eterna en Dios».

victoria de Cristo está asegurada, aunque no lo esté la participación en ella de cada uno de nosotros.

En términos si cabe todavía más explícitos se expresó bastantes años más tarde H. U. von Balthasar, desarrollando más la cuestión apuntada en el pasaje que hemos citado¹⁰. La esperanza para todos no es sólo una posibilidad sino que se hace también una exigencia, si se tiene presente que la esperanza cristiana se refiere a las grandes acciones salvadoras de Dios que abrazan a toda la creación y se refieren al destino de la humanidad entera, cuya plenitud esperamos. En cuanto cada uno de nosotros pertenece a esta humanidad, se refiere esta esperanza también a mí y a quienes me rodean¹¹. En efecto, la salvación que esperamos tiene que ser la culminación de la obra de Cristo, del designio divino de recapitular en él todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf. Ef 1,10). Abundan en el Nuevo Testamento los textos que hablan del «todo» (cf. además de Ef 1,10, Col 1,20; Flp 2,10-11; Rom 5,12-21; Jn 17,2, entre otros lugares)¹². Señala el autor suizo con su habitual penetración que, en el conjunto del evangelio de Juan, centrado todo él en la idea del juicio, de la *krísis*, hay un pasaje que parece colocarse por encima de esta perspectiva dominante:

¹⁰ En los últimos años de su vida escribió dos pequeños libros sobre este particular, como respuesta a las polémicas surgidas a raíz de algunas publicaciones anteriores y que a su vez suscitaron discusiones en algunos ambientes: *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, y *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Einsiedeln 1987. Citaré esta última obra por su tercera edición, a la que se incorporó una conferencia sobre la apocatástasis: *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Einsiedeln 1999. Se puede ver sobre el conjunto, R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Roma 1977.

¹¹ Cf. *Kleiner Diskurs*, 11-12. Von Balthasar cita en este contexto a J. DANÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, 340.

¹² Cf. *Kleiner Diskurs* 31-33. En el mismo contexto alude von Balthasar a las distinciones, no siempre afortunadas, entre la voluntad antecedente de Dios, que quiere que todos se salven, y la consecuente, que quiere la condenación de algunos debido a las exigencias de su justicia. Así, Sto. Tomás, *STh* I 19,6, ad 1: «Deus antecedenter vult omnes homines salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae». Posición por otra parte frecuente entre los Padres. Cf., p. ej., JUAN CRISÓSTOMO, *In Ep. ad Eph. Hom.* I 2 (PG 62,15); JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II 29,14 (PG 94,969). En las obras citadas se encontrará amplia documentación sobre el problema de la armonización de la misericordia y la bondad por un lado y de la justicia para otro, y las conclusiones a que históricamente esta aparente contradicción ha dado lugar. No vale la pena entrar en ello en este momento. La esperanza es la solución práctica a este problema teóricamente insoluble. Cf. *Was dürfen wir hoffen?*, 127.

«Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32)¹³. ¿Podemos o debemos excluir a alguien de esta atracción universal del Señor crucificado? ¿Resistirá alguien a la atracción de este imán poderoso? Vale la pena por lo menos que la cuestión se proponga.

Por otro lado, solamente en el ámbito de esta totalidad, del cumplimiento del designio salvador de Dios realizado en Cristo, tiene sentido la plenitud y la salvación de cada uno de nosotros. Es sólo la realización del proyecto divino de plenitud en Cristo la que nos asegura la nuestra. El triunfo de Cristo, su reinado y la sumisión de todo a él (cf. 1Cor 15,25-27) garantizan la salvación de los hombres. No es posible un particularismo de la esperanza que nos encerraría en nosotros mismos y nos impediría el acceso a la dimensión esencialmente eclesial de la vida cristiana, que no podemos dejar de lado cuando se trata de la esperanza escatológica. La plenitud del cuerpo de Cristo es la plenitud de Cristo mismo que no ha querido ser sin nosotros. Las consideraciones cristológicas deben tener, en mi opinión, una cierta prioridad sobre las meramente antropológicas cuando se trata de la escatología cristiana. Jesús es el último, el definitivo (*novissimus Adam*), y sólo a la luz de su persona, de este Último, tiene sentido considerar las cosas últimas, los «novísimos». La plenitud del hombre es posible sólo en el ámbito del reinado de Cristo que entregará a su vez el reino al Padre para que Dios lo sea todo en todas las cosas (cf. 1Cor 15,28). El problema de la salvación tiene que ver por tanto con la realización plena del designio de Dios en Cristo. Ya que, en la fe, *sabemos* que éste se va a cumplir, *esperamos* para nosotros y para los demás tener parte en el gozo definitivo. La distinción es esencial.

En efecto, todos los hombres estamos sometidos al juicio de Dios, y no podemos anticipar de ningún modo el resultado del mismo¹⁴. No es lo mismo saber que esperar. No nos apoyamos en nosotros ni en nuestras posibilidades de conocer sino en Cristo en quien nos apoyamos. Cuando nos miramos a nosotros mismos no podemos sentir más que nuestra fragilidad. Y precisamente por ello debemos contar ante todo, como ya nos recordaba Karl Rahner, con la posibilidad de nuestra propia perdición antes que con la de los otros. A ningún hermano podemos negar la esperanza

¹³ Cf. *Was dürfen wir hoffen?*, 32-33.

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 59: «Wir stehen ganz und gar unter dem Gericht und haben kein Recht und keine Möglichkeit, dem Richter vorweg in die Karten zu schauen. Wie kann einer Hoffen mit Wissen gleichsetzen?».

que cada uno de nosotros hemos depositado en nuestro salvador. Esta esperanza se presenta como una exigencia del amor cristiano: «El que cuenta con la posibilidad de que se pierda para siempre alguien distinto de uno mismo, aunque sea *uno* solo, éste a duras penas puede amar sin reservas... Sólo el más tenue pensamiento de un infierno definitivo para otros lleva, en los momentos en los que se hace difícil la convivencia humana, a abandonar al otro a sí mismo»¹⁵. Y abandonar al otro a sí mismo es algo que el cristiano nunca puede hacer. No le podemos nunca decir a Dios: «¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» (Gn 4,9). «¿Puede un cristiano poner en su boca esta palabra de un asesino? ¿Qué ser humano no es mi hermano?»¹⁶. Y podemos añadir todavía que es antigua convicción cristiana que el infierno es algo que Dios no ha querido ni ha creado¹⁷.

La posibilidad y aun el deber de esperar para todos no puede confundirse con la doctrina de la apocatástasis. La posibilidad de la perdición, sobre todo para uno mismo, está siempre ante nosotros. La apocatástasis resulta incompatible con el mensaje cristiano de la salvación simplemente porque lo desvirtúa, lo priva de contenido y de significado. Porque convierte en un automatismo lo que no puede ser sino la respuesta libre en el amor al amor de Dios, que nos ofrece en Cristo y en su Espíritu la participación en su misma vida¹⁸. El mantenimiento de la posibi-

¹⁵ J. VERWEYEN, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977, 119-120. Cit. por H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, 63; *Kleiner Diskurs...* 59. No he podido tener acceso al texto original de Verweyen.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 60.

¹⁷ IRENEO DE LIÓN, *Adv. Haer.* V 27,2: «A cuantos perseveran en el amor de ÉL, les da su comunión. Y comunión con Dios es vida y luz y fruición de los bienes a ÉL inherentes. A quienes, de propio parecer, se apartan de ÉL, les lleva a la separación escogida por ellos. La separación de Dios es muerte, como la separación de la luz son tinieblas, y el apartamiento de Dios es pérdida de todos los bienes inherentes a él. Los que según eso han perdido con la apostasía tales cosas, privados como están de todos los bienes, viven entre toda suerte de penas. No que Dios, por iniciativa propia, mire a castigarlos, sino que como privados de todos los bienes les persigue la pena» (trad. A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, III, Madrid-Toledo 1988, 139-145).

¹⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, Madrid 1996, 237: «La gracia, la amistad con Dios, no se impone por decreto; se ofrece libremente corriendo el riesgo de ser libremente rehusada. Pues bien, en la posibilidad *real* —que ningún creyente negará— de un *sí* libre a Dios se contiene la posibilidad real del *no*; sin ésta, aquélla sería insostenible. La fe tiene, pues, que hablar de la muerte eterna cual posibilidad real, so pena de minar los fundamentos mismos de la entera economía salvífica. Silenciar el infierno, oponerle una censura o un veto sistemáticos, lleva aparejado el des-

lidad de la perdición eterna es la única garantía de la verdad de la salvación que se nos ofrece, que no es otra que el amor de Dios. «Amor saca amor» decía santa Teresa¹⁹. Y el amor no puede ser nunca forzado, es necesariamente libertad. Dios quiere que haya quienes amen con él, quiere que otros tengan en sí mismos su amor²⁰. Si la vida de Dios es el amor, sólo en la libertad del amor se puede entrar en ella, sólo en el amor puede estar la plenitud humana y sólo libremente se puede participar en el amor divino. No podemos dudar de Dios, pero debemos dudar de nosotros mismos, nos decía ya el concilio de Trento (cf. DH 1534). Pero sabemos que el amor de Dios no tiene fronteras, y por ello nos es lícito esperar que tampoco su victoria conocerá límites. Tenemos así la posibilidad de abrirnos a lo que J. Alfaro, en un contexto algo diverso del nuestro, llamaba la «certeza de la esperanza»²¹.

A diferencia de otros momentos en la historia de la teología, en los que se ha dado por descontada la perdición de muchos hombres sin que aparentemente una tal convicción crease problemas, hoy en día son ampliamente mayoritarias las opiniones brevemente enunciadas. Poderosas razones teológicas inducen a esta posición. La primera y fundamental es la voluntad de salvación de Dios, que no conoce fronteras, y la universalidad de la salvación que Cristo nos ha traído, su misterio paschal que es fuente de salvación para todos los hombres. Ha sido sustancialmente la reflexión escatológica centrada en la cristología, desarrollada a partir del concilio Vaticano II, la que ha llevado a la teología católica a las posiciones a las que nos hemos referido²².

figurar irreparablemente el cielo, sustituyendo el diálogo Dios-hombre, la concurrencia de dos libertades protagonistas, por el monólogo de Dios, el *diktat* hegemónico de una libertad autocrática y solitaria». G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé* (cf. n. 2), 182: «Jamais Dieu, il est vrai, ne cessera d'aimer, même s'il n'est plus aimé lui-même: mais on pourrait ne pas l'aimer tandis qu'il aime encore et il peut de la sorte arriver qu'il se trouve mis par nous devant *l'envers absolu* de lui-même. En tentant l'impossible afin que son amour soit compris et reçu, il ne peut pas exclure que cet amour, quel immense mystère, devienne cependant un amour rejeté».

¹⁹ *Libro de la Vida*, 22,14.

²⁰ DUNS ESCOTO, *Ordinatio* l. III d. 32, q. unica, n. 6: «[Deus] vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se». Cf. también ib. III d. 28, q. unica, n. 2, sobre la perfección de la condilección.

²¹ J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1971, 94-96.

²² Además de los autores ya citados cf., entre otros, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pas-cua de la creación*, 225-226; J. R. GARCÍA-MURGA, *¿Dios de amor e infierno eterno?: Estudios Eclesiásticos* 70 (1995) 3-30.

UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN Y MEDIACIÓN ÚNICA DE CRISTO

En efecto, basta un somero análisis de algunos textos centrales del Nuevo Testamento para caer en la cuenta que los pasajes que más directamente tratan del amor de Dios por el mundo y su voluntad universal de salvación hablan también de la mediación universal de Cristo; se trata de dos caras de la misma moneda, que se asocian entre sí intrínsecamente. Nos hemos referido ya a los textos fundamentales de 1Tim 2,2-7 y Jn 3,16-17, y también hemos aludido a los numerosos pasajes que hablan de la relevancia de la acción de Cristo en términos de universalidad, que abraza el «todo». Todos los pueblos son, sin excepción, destinatarios de su mensaje (cf Mt 28,19; Mc 16,15-16). La acción salvadora de Cristo no conoce límites, nadie es excluido de ella. La dificultad de determinar cómo los efectos de esta salvación llegan a todos no debe ser obstáculo a la afirmación fundamental de principio.

A pesar de la claridad de los textos del Nuevo Testamento, nos encontramos en este momento en una situación paradójica. La perspectiva de la esperanza para todos encuentra un amplio consenso en nuestros contemporáneos, aunque a veces con posiciones que pueden resultar ligeras en cuanto pasan demasiado fácilmente a banalizar la libertad humana²³. En cambio resulta en muchos ambientes problemática, como todos sabemos, la afirmación de la mediación universal de Cristo en esta salvación que a todos se ofrece. No se logra siempre articular suficientemente dos afirmaciones que en el Nuevo Testamento, como ya hemos tenido ocasión de ver, aparecen íntimamente unidas. Dios quiere que todos los hombres se salven en Cristo y por Cristo, en él quiere recapitular todas las cosas (Ef 1,10), todo fue creado por medio de él y para él y ha sido reconciliado por medio de él (cf. Col 1,16.20; 1Cor 8,6; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10), en Cristo el Padre ha reconciliado el mundo consigo (cf. 2Cor 5,19), todo le ha sido sometido (Ef 1,22; 1Cor 15,24-28). El problema que se plantea cuando estas dos afirmaciones neotestamentarias no se ven juntas es el de hasta qué medida se puede pensar en la salvación personal como la participación en el triunfo de Cristo. O, dicho con otras palabras, se pone la cuestión del contenido y

²³ Cf., p. ej., J. S. SACHS, *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell*: *Theological Studies* 52 (1991) 227-254.

la significación de la mediación de Cristo: si ésta es esencialmente constitutiva para la salvación, y cómo se relaciona la persona de Jesús, camino, verdad y vida, con el Dios hacia el que en último término vamos.

La dificultad que se ha propuesto con urgencia en la teología de los últimos tiempos, con el estímulo que ha significado el encuentro entre las diversas religiones y culturas y del diálogo entre ellas, tiene ya precedentes en la antigüedad. No es evidente la pretensión cristiana de que en Cristo se halle la única vía para llegar a Dios y a la salvación. A ella se opone el sentido común pagano, que formula por el contrario que *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*²⁴, no se puede llegar por un solo camino a un misterio tan grande. ¿Quién puede afirmar que tiene la clave para acceder a lo que nos sobrepasa? ¿No será más prudente hablar más bien de caminos complementarios, de diversas vías de salvación, que confluirán todas en este gran misterio? Pero tengamos presente lo que ya hemos observado: la voluntad salvadora universal de Dios se encuentra íntimamente ligada al misterio de Cristo, de manera que fuera de la revelación que en Cristo tiene lugar no tenemos acceso a este misterio. Sabemos que Dios quiere la salvación de todos porque nos ha enviado a su Hijo que ha muerto y resucitado por nosotros. Sólo en Cristo y por Cristo tenemos acceso al conocimiento del Dios amor, al Dios uno y trino, a este Dios que es meta y destino de todos. La revelación del designio salvador de Dios está en relación íntima con la revelación del misterio trinitario. El Dios que quiere que todos los hombres se salven es el Dios Padre de amor que ha enviado al mundo a su Hijo para que por la acción del Espíritu todos podamos ser hijos suyos. Karl Rahner, como es bien sabido, formuló su axioma fundamental de la teología trinitaria, la identidad entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente y a la inversa, movido por la preocupación de mostrar que el misterio trinitario es el misterio salvador por antonomasia²⁵. La revelación de este mis-

²⁴ *Relatio Symmachi praefecti urbis Romae* (al emperador Valentiniano II y al senado romano, en el año 384), 10 (CSEL 83/3, 27): «Aequum est quicquid omnes colunt unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requirat. Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum». He llegado a este texto a partir de J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 66-67.154, quien a su vez remite a CH. GNILKA, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II. Kultur und Conversion*, Basel 1993.

²⁵ Cf. K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *MySal II/1*, Madrid 1969, 360-449, esp. 370-371.

terio es inseparable de la donación que Dios hace de sí mismo en su Hijo y su Espíritu Santo. Sólo en esta autocomunicación hay salvación para los hombres, nunca al margen de ella. La plenitud de la revelación se da en Cristo porque en él se da la plenitud de la salvación, y viceversa. El concilio Vaticano II contempla en íntima unidad la manifestación que Dios hace de sí mismo y del decreto de su voluntad para la salvación de los hombres, y la comunicación a éstos de los bienes divinos²⁶. En Jesús y en el Espíritu nos hace Dios partícipes de su vida, una vida que es, precisamente, el eterno intercambio de amor del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En Cristo y sólo en él, único mediador entre Dios y los hombres, tenemos acceso a esta comunión intratrinitaria. Sólo el Espíritu del Hijo enviado al mundo en la plenitud de los tiempos clama en nosotros «Abbá, Padre» (cf. Gál 4,4-6; Rom 8,14-16).

El misterio de Dios, a quien nadie ha visto jamás (cf. Jn 1,18), siempre nos sobrepasa, pero a la vez el Hijo único que está en el seno del Padre nos lo ha contado (cf. Jn 1,18; 14,8). En este difícil equilibrio entre el misterio que hay que salvaguardar y la efectiva y definitiva revelación que ha tenido lugar en Cristo, la Comisión Teológica Internacional señalaba ya hace algunos años, en su documento *Teología-Cristología-Antropología* (1981), la imposibilidad de separar el misterio de Cristo del misterio trinitario. Denunciaba el peligro de una separación neoescolástica, que no tenía suficientemente en cuenta el misterio de la Trinidad para entender la encarnación o la deificación del hombre, peligro que en este momento se encuentra a mi juicio ya superado; pero a la vez indicaba un segundo peligro, el de una separación «moderna», que

«coloca una especie de velo entre los hombres y la Trinidad eterna, como si la revelación cristiana no invitara al hombre al conocimiento del Dios trino y a la participación en su vida. Conduce así, con respecto a la Trinidad eterna, a un cierto “agnosticismo” que no se puede aceptar en modo alguno. Porque aunque Dios es siempre mayor de lo

²⁶ Const. *Dei Verbum*, 6: «Mediante la divina revelación Dios quiso manifestarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, «para comunicarles los bienes divinos que superan completamente la inteligencia de la mente humana» [Conc. Vaticano I, const. *Dei Filius*]. Ib. 2: «Dispuso Dios en su bondad y en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, el Verbo hecho carne, tienen acceso al Padre y se hacen partícipes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2Pe 1,4)».

que de él podemos conocer, la revelación cristiana afirma que ese “mayor” es siempre trinitario»²⁷.

Aunque no se nos indica en qué peligro concreto estaba pensando la Comisión Teológica cuando hacía estas afirmaciones, no hay duda de que en los años transcurridos desde la redacción del documento en cuestión se han producido afirmaciones teológicas que precisamente en nombre de la incognoscibilidad del misterio divino han venido a negar prácticamente la mediación y la relevancia universal de Cristo en vista de la salvación de los hombres. Jesús vendría a ser uno más entre las figuras mediadoras aparecidas en la historia. Efectivamente, según algunos representantes de esta línea de pensamiento, puede resultar difícil, a partir de la experiencia del diálogo interreligioso y del conocimiento de las riquezas espirituales de las diferentes religiones, seguir afirmando una superioridad del cristianismo. Más bien este encuentro hace pensar que en las grandes religiones se da una mezcla más o menos igual de bien y de mal, que todas ellas tendrán un valor prácticamente equivalente como respuestas salvadoras al misterio trascendente. Desde el punto de vista de la teología cristiana se intenta fundamentar estas enseñanzas a partir de la cristología y de la doctrina acerca de Dios. Dado, se dice, que Dios es incognoscible e inabarcable, ninguna figura reveladora puede darlo a conocer plenamente. Por otra parte se insiste en el teocentrismo de Jesús, que remite siempre al Padre, ante el cual se encuentra siempre abierto. La fe cristiana en la encarnación no excluiría que el Logos presente en Jesús lo esté también en otros hombres elegidos. En una pluralidad de mediaciones permanecería siempre el único amor de Dios, que sería el «mediador» único. Sabemos que la incomprendibilidad de Dios no significa que no se haya revelado, sino que hay que sostener precisamente todo lo contrario: Dios se ha revelado en toda la historia, no sólo en un

²⁷ Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología*, I C) 2.1 (CTI, Documentos 1969-1996, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 249). En ib. I A) i.2 (ib. 246) se señalaba ya: «La separación entre la Cristología y la consideración del Dios revelado, en cualquier lugar del cuerpo de la Teología en que se sitúe, supone frecuentemente que el concepto de Dios elaborado por la sabiduría filosófica basta sin más para la consideración de la fe revelada. No se advierte, de este modo, la novedad de la revelación hecha al pueblo de Israel y la novedad más radical contenida en la fe cristiana y se disminuye el valor del acontecimiento de Jesucristo. De modo paradójico, esta separación puede llegar a la convicción de que la investigación cristológica se basta a sí misma y puede cerrarse en sí misma, renunciando a toda referencia a Dios».

fragmento de ella, según las capacidades de los hombres. Dado que éstas son diferentes, la revelación ha acontecido en formas diversas; así ha dado origen a las diversas experiencias religiosas; para explicarlas los hombres se han servido de los conceptos que en cada momento y en cada contexto han tenido a su disposición. Cada una de estas experiencias y explicaciones son válidas porque en la raíz de todas ellas está la revelación que Dios hace de sí mismo a la humanidad. Por ello el Logos habría dado lugar a múltiples manifestaciones salvadoras. Una de ellas sería Jesucristo, decisivo para los cristianos; pero ello no excluiría que otros grupos religiosos sean beneficiarios de otras manifestaciones del amor de Dios y de otras mediaciones de salvación²⁸. En las posiciones más extremas de esta línea se plantea incluso el problema de la divinidad de Cristo, ya que la presencia del Logos en las diferentes figuras mediadoras sería semejante a la de su intervención en los profetas²⁹.

La universalidad de la revelación, que indudablemente lleva consigo la de la salvación, se contempla en algún modo más allá de Cristo, como si la particularidad de Cristo fuera obstáculo a esta universalidad. Nos podemos preguntar entonces, desde el punto de vista de la

²⁸ Me he basado para esta breve exposición en P. SCHMIDT-LEUKEL, *Was will die pluralistische Religionstheologie?:* Münchener Theologische Zeitschrift 49 (1998) 307-334. No es difícil descubrir el influjo de las tesis de E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, München-Hamburg 1969 (la obra fue publicada por vez primera en 1902). Entre los escritos ya clásicos de los últimos tiempos en esta línea, cf. J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, y en especial el artículo escrito por el propio editor, *Jesus and the World Religions*, ib. 172-184. Íd., *Problems of Religious Pluralism*, London 1985; Íd., *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993; para Hick la encarnación se realizaría en diversos grados y modos, en muchas personas diversas; cf. también P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll-New York 1985; Íd., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll-New York 1996; J. HICK - J. P. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll-New York 1988.

²⁹ La Congregación para la doctrina de la fe, decl. *Dominus Iesus*, 9, caracteriza así estas posiciones: «En la reflexión teológica contemporánea a menudo emerge un acercamiento a Jesús de Nazaret como si fuese una figura histórica particular y finita, que revela lo divino de manera no exclusiva, sino complementaria a otras presencias reveladoras y salvíficas. El Infinito, el Absoluto, el Misterio último de Dios se manifestaría así a la humanidad en modos diversos y en diversas figuras históricas: Jesús de Nazaret sería una de éstas. Más concretamente, para algunos él sería uno de los tantos rostros que el Logos habría asumido en el curso del tiempo para comunicarse salvíficamente a la humanidad», cf. también ib. 4; 6.

revelación y de la teología cristiana, en qué se funda esta idea de la salvación ofrecida a todos. Que Dios de algún modo se haga conocer de todos los hombres, empezando por el hecho mismo de la creación, es claro desde el punto de vista cristiano, pero a la vez lo es que esta creación tiende hacia Cristo, con lo cual aparece con igual claridad que hay un evento particular que, en su novedad imprevisible, da sentido y es el cumplimiento de toda otra forma de manifestación de Dios a los hombres. En una universalidad más allá de Cristo se pierden por otra parte los contornos de la salvación que Dios quiere ofrecer a los hombres. A la imposibilidad de conocer a Dios acompaña necesariamente la imposibilidad de conocer la salvación que se ofrece; los dos aspectos se condicionan mutuamente. Los contenidos de la salvación aparecen en el Nuevo Testamento claramente relacionados con Jesús y vinculados a él: estar con Cristo, conformación con él, filiación divina a imagen de la suya, resucitar con él, etc. No se entiende la salvación que Cristo nos trae sino como participación en la perfección que Cristo mismo adquiere en su humanidad al ser resucitado y glorificado por Dios Padre. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se destina a todos los hombres. En estos términos se expresa, por no citar más que un ejemplo, Atanasio de Alejandría: «Todo lo que la Escritura dice que Jesús ha recibido, lo dice a causa de su cuerpo, que es primicia de la Iglesia... En primer lugar el Señor ha resucitado su propio cuerpo, y lo ha exaltado en sí mismo. Después ha resucitado a todos los miembros para darles, como Dios, lo que ha recibido como hombre»³⁰. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se destina a todos los hombres. Las afirmaciones sobre la mediación única de Jesús y la universalidad de la salvación se armonizan en estos pasajes y en otros que pudiéramos aducir que insisten en la incorporación de todos los

³⁰ *De Incarnatione Verbi et contra Arianos*, 12 (PG 26,1004). Íd., *Contra Arianos I* 47 (PG 26,109): «No es el Logos en cuanto es Logos y Sabiduría el que es ungido con el Espíritu Santo que él da, sino que es la carne que él ha asumido la que es ungida en él y por él, para que la santificación que ha venido sobre el Señor en cuanto hombre pueda pasar de él a todos los hombres». Ib. I 48 (PG 26,113): «Él se santifica a sí mismo (cf. Jn 17,10), para que nosotros seamos santificados en él». Cf. L. F. LADARIA, *Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arianos I 47-50)*, en S. GUIJARRO - J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), «Plenitudo temporis». *Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca 2002, 469-479. Más en general, L. F. LADARIA, *Salvezza di Cristo e salvezza dell'uomo: Archivio Teologico Torinese* 11 (2005) 35-52.

hombres a Cristo en virtud de la encarnación³¹. Me fijaré sólo en uno, un texto del sínodo de Quiercy del año 853 en el que se resumen en muy pocas palabras contenidos esenciales de la teología neotestamentaria y patrística:

«Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro, aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión. Ahora bien, que no todos sean redimidos por el misterio de su pasión no mira a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la parte de los infieles y de los que no creen con aquella fe “que obra por la caridad”» (Gál 5,6) (DH 624, cf. también 623).

Algo ha avanzado la teología y el mismo magisterio desde entonces por lo que respecta a la cuestión de los «infieles», resuelta aquí de modo un tanto expeditivo. Pero quedémonos con las afirmaciones fundamentales. No ha habido ni habrá ningún hombre cuya naturaleza no haya sido asumida por Cristo Jesús; el concilio Vaticano II formulará que el Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido, en cierto modo (*quodammodo*) a todo hombre (GS 22). Ambos textos recogen una rica tradición, que está en la base de la universalidad de la soteriología cristiana³². No hay contradicción entre la universalidad y la unicidad. La cabeza y el cuerpo forman un solo Cristo. Ya no se puede pensar a Jesús independientemente de su Iglesia y de la humanidad toda que aquella intencionalmente abarca.

«En contra de la ley lógica que quiere que lo universal sea abstracto y que lo concreto sea sólo particular, los dos términos pueden atribuirse simultáneamente a Cristo. Porque Cristo no es ni una ley gene-

³¹ Nos contentamos con unas pocas referencias: IRENEO, *Adv. Haer.* III 19,3 (Sch 211,282); V 36,3 (A. ORBE, *Teología de San Ireneo III*, Madrid-Toledo 1988, 632-665); HILARIO DE POITIERS, *In Mt.* 4,12 (Sch 254,130); 18,6 (Sch 258,80); *Trin.* II 24 (CCL 62,60); *Tr. Ps.* 51,16-17 (CCL 61,104); 54,9 (146); GREGORIO DE NISA, *Contra Apollinarem* I 16 (PG 45, 1153); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Johannis evangelium* I 9 (PG 73, 161-164). Por otra parte no se puede olvidar la responsabilidad personal de cada hombre al aceptar o rechazar en su decisión libre esta incorporación a Cristo, mantenerse unido a él como los sarmientos a la vid o apartarse de esta comunión; cf. Hilario de Poitiers *Tr. Ps.* 52,16-17 (CCL 61,104). No nos hallamos, por tanto, ante un automatismo de la salvación por el hecho de haber sido todos incluidos en Cristo.

³² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 528: «La inclusión de toda la humanidad en Cristo (creación, encarnación, redención) es el presupuesto de todas las afirmaciones del NT sobre nuestra redención».

ral o una idea abstracta, ni tampoco un individuo simplemente particular. Como Verbo hecho carne en la historia lleva en sí la universalidad de Dios y la universalidad de los hombres; es su concreción. La vida de Jesús en su particularidad concreta que comprende la muerte y resurrección es la expresión de la totalidad de Dios para el mundo y de la totalidad del hombre ante Dios... Dios no es un individuo entre los demás; es lo que ocurre con Cristo. En cuanto hombre-Dios él es igualmente único, no es un elemento humano que pueda generalizarse. La humanidad de Jesús asume en su originalidad concreta "lo universalmente humano"³³.

Considerando las cosas desde otro punto de vista, ¿a qué meta llevan los caminos complementarios de revelación y de conocimiento de Dios? Desde este punto de vista resulta coherente que se llegue a pensar en contenidos diversos de la salvación según las diversas religiones o caminos por los que cada uno ha llegado a ella³⁴. Se ve en seguida las dificultades con las que tropieza una tal concepción. ¿Se podría hablar todavía de unidad del género humano, si diversas son las vocaciones finales de los hombres? La pregunta, por lo menos, no parece carecer de sentido. Las mismas razones para la universalidad de la salvación que hemos visto indica el Vaticano II quedarían profundamente en entredicho. Unidad de origen y unidad de destino se han de ver en íntima relación. Solamente así podemos afirmar que existe una relación intrínseca entre la protología y la escatología. ¿Tiene que ver todo hombre con Cristo por el mero hecho de venir a este mundo? Muchas son las razones que nos impulsan a afirmarlo. Según el concilio Vaticano II, Cristo no es sólo «perfectamente hombre» sino también «el hombre perfecto» y en él adquiere la luz definitiva el misterio del hombre (cf. GS 22; 41)³⁵. En Cristo nos da

³³ B. SESBOUÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I*, Salamanca 1992, 402. El A. no ha modificado su pensamiento en la segunda edición de su obra, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris 2003, 275. Sobre la cuestión del *universale concretum*, cf. S. PIÉ-NINOT, «Unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo como "universale concretum personale"», en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 279-305.

³⁴ Cf., por ejemplo, S. M. HEIM, *Salvations. A More Pluralistic Hypothesis: Modern Theology* 10 (1994) 341-360.

³⁵ El Concilio dejó abierto, al menos en una cierta medida, el alcance preciso de estas afirmaciones. Los desarrollos teológicos postconciliares han insistido en la relevancia cristológica para la protología y en concreto la antropología; por no citar más que algunos ejemplos, K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976,

Dios sus beneficios, empezando por los de la creación, y no tenemos noticia de que haya otros caminos a través de los cuales nos lleguen sus bondades: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rom 8,32). Sólo con Cristo y en Cristo Dios nos da todas las cosas, porque en él hemos sido elegidos antes de la creación del mundo y todo tiene que tenerle a él por cabeza (cf. Ef 1,3-10). Si aparece como problemática la donación del Hijo una vez para siempre, ¿qué beneficios podemos esperar de Dios? Su bondad infinita que abraza a todos los hombres nos es conocida a partir de la revelación de Cristo. En él ha aparecido el amor de Dios a los hombres. ¿Tiene sentido hablar de éste al margen o sin relación a Cristo, es posible un amor de Dios a los hombres no ligado al amor que desde siempre tiene el Padre por el Hijo, el «amado», el «predilecto» por excelencia (cf. Mc 1,11par; 9,7par; Col 1,13; Jn 15,9; 17,23.26, etc.) ¿Quién es en último término el Dios al que se puede acceder por tantos caminos equivalentes y complementarios? El Dios siempre mayor y más misterioso es el Dios uno y trino, el Padre que ha enviado al mundo a su Hijo hecho hombre y ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo para que podamos vivir también nosotros como hijos de Dios (cf. Gál 4,4-6).

Otros autores, de forma mucho más matizada, tratan de dar razón del sentido salvador de las diversas religiones y de la universalidad de la salvación acudiendo a una distinción entre el evento histórico particular de Cristo y la acción universal del Logos divino «en cuanto tal». La encarnación es un evento único e irrepetible, en Jesús tenemos la mayor y más plena manifestación de Dios, pero la particularidad histórica de Cristo impone ciertas limitaciones a la significación del evento de la venida al mundo del Hijo de Dios. Por ello no puede tratarse de un evento absoluto, ya que ninguna singularidad histórica lo puede ser. Dios es absoluto, pero ninguna religión lo puede ser. Si, por una parte, el Logos ha tomado forma de modo único en su encarnación, por otra toda la creación está llena del logos divino. Por ello la economía del Verbo encarnado puede ser considerada como el «sacramento» de una economía más vasta, que

211-226; H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 73.76; sobre todo este conjunto de problemas, cf. L. F. LADARIA, «Cristo, “perfecto hombre” y “hombre perfecto”», en E. BENAVENT VIDAL - I. MORALI (ed.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al P. Karl Josef Becker SJ*, Valencia 2003, 171-185.

es la del Verbo eterno de Dios, que coincide con la historia religiosa de la humanidad; el cristianismo no excluye otros modos de presencia de Dios en la historia, porque de lo contrario se confundiría la particularidad histórica de Jesús con la plenitud del Dios invisible³⁶.

Aunque la plenitud de la revelación del Dios trino en Jesucristo y la unicidad del mismo no se cuestionan directamente, estas posiciones y otras parecidas suscitan la duda de si se acepta hasta el final el realismo de la encarnación del Hijo, ya que éste, a partir del momento en que se hace hombre, existe sólo unido a la humanidad que ha asumido según la hipóstasis. Parece sostenerse en la práctica una acción salvadora del Verbo eterno de validez más universal que la del Verbo encarnado. Pero la mediación universal de que nos hablan el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia se refiere claramente a Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre. «Con la encarnación, todas las acciones salvíficas del Verbo de Dios se hacen siempre en unión con la naturaleza humana que él ha asumido para la salvación de todos los hombres»³⁷. Pues no hay un Logos que no sea el encarnado. Del mismo se afirma tanto lo que corresponde a la divinidad como lo que corresponde a la humanidad. Pero las naturalezas no se confunden. Según la conocida fórmula de san León Magno, cada una de ellas actúa lo que le es propio en comunión con la otra (cf. DH 294). Dado que en el Señor Jesús es una sola la persona de Dios y del hombre, son comunes a la divinidad y a la humanidad la deshonra y la gloria, aunque una y otra no derivan del mismo principio (cf. DH 295). Por ello se ha de excluir una acción del Verbo en su naturaleza divina sin la comunión con la naturaleza humana. El único sujeto es a la vez e inseparablemente Dios y hombre. Si no hay un Logos que no esté unido a la carne, las acciones divinas no pueden ser llevadas a término sin la humanidad,

³⁶ Cf., entre otros ejemplos, E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. Storia di Dio*, Brescia 1992, 219-220; CL. GEFFRÉ, *La singularità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso: Filosofia e teologia* 6 (1992) 38-52; Íd., *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux: Angelicum* 74 (1997) 177-191; Íd., *Pour un christianisme mondial: Recherches de Science Religieuse* 86 (1998) 53-75; J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000; Íd., *Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ et les religions du monde: Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001) 229-246.

³⁷ Decl. *Dominus Iesus*, 10. El texto prosigue: «El único sujeto que obra en las dos naturalezas, divina y humana, es la única persona del Verbo. Por tanto, no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su divinidad, que se ejercería «más allá» de la humanidad de Cristo, también después de su encarnación».

y viceversa (cf. DH 317-318). Es la consecuencia de la seriedad de la encarnación, la única persona divina del Hijo se ha hecho con la encarnación, en cuanto subsiste en dos naturalezas, una «persona compuesta», decía santo Tomás³⁸. Y ya antes de que se precisaran las formulaciones dogmáticas indicaba Ireneo:

«No saben [los gnósticos] que el Verbo de Dios, el Unigénito, que desde siempre está próximo al género humano, se mezcló con su criatura según el beneplácito del Padre; y este mismo es Jesucristo nuestro Señor, que padeció por nosotros y por nosotros resucitó y de nuevo vendrá en la gloria del Padre para resucitar toda la carne... Hay un solo Padre... y un solo Cristo Jesús nuestro Señor, que ha venido a través de toda la economía y ha recapitulado en sí todas las cosas»³⁹.

No parece haber espacio para algún aspecto o dimensión del Hijo que no sería «afectado» por la encarnación y por el misterio pascual de muerte y resurrección. El encarnado, muerto y resucitado es el que recapitula en sí todas las cosas porque se ha hecho presente a lo largo de toda la economía. La unicidad de ésta parece quedar en entredicho si se piensa en acciones salvadoras que, después de la encarnación y de la Pascua, no derivan del Hijo encarnado, Dios y hombre, muerto y resucitado. El significado de Jesucristo para el género humano y su historia es absolutamente singular y único⁴⁰. No deja de ser paradójico que la salvación ofrecida a todos los hombres y la mediación universal de Cristo se hayan visto en contraposición y no en relación mutua. Tal vez han podido influir en ello las diversas interpretaciones del axioma «extra ecclesiam nulla salus»,

³⁸ *STh* III 2,4: «Et sic dicitur persona composita in quantum duobus subsistit»; cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III 4 (PG 94,997).

³⁹ IRENEO DE LIÓN, *Adv. Haer.* III 16, 6 (Sch 211, 312-314). Más información en L. F. LADARIA, «Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell'opera della salvezza», en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*. *Documenti e studi*, Città del Vaticano 2002, 85-97.

⁴⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, decl. *Dominus Iesus* 15: «Desde el inicio... la comunidad de los creyentes ha reconocido que Jesucristo posee una tal valencia salvífica, que él sólo, como Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, en virtud de la misión recibida del Padre y en la potencia del Espíritu Santo, tiene la función (*munus*) de dar la revelación (cf. Mt 11,27) y la vida divina (cf. Jn 1,12; 5,25-26; 17,2) a toda la humanidad y a cada hombre. En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos».

de tan conflictiva historia. La mediación de Cristo se ha ligado quizás a una interpretación estricta, no sostenible, del principio. La salvación fuera de la Iglesia, o al menos de sus fronteras visibles, significaría salvación fuera de Cristo⁴¹. Parece evidente que esta deducción no es correcta. En la asociación íntima del misterio de Cristo y de su Iglesia son importantes las distinciones⁴². Ésta última es ante todo salvada, no salvadora, y sólo por la virtud de Cristo y del Espíritu ejercita una función en el designio divino. Una función que siendo de signo e instrumento (sacramento) para la unión de todos los hombres con Dios, impide que podamos ver en la Iglesia un obstáculo para aquellos que no se han incorporado a ella.

En Cristo y sólo en él tenemos la salvación, la redención de nuestros pecados. Él es la redención de todos, y esta función salvadora le corresponde a él en exclusiva: Hilario de Poitiers ha hecho un comentario teológicamente muy sugestivo a la escena evangélica de Mt 14,28-31: Pedro que quiere ir al encuentro de Jesús sobre el agua y se hunde; el Señor tiene que darle la mano y hacerle subir a la barca. Se encierra en esta escena, nos dice el santo doctor, una razón *típica*. Todos, Pedro incluido, tienen que ser salvados por Jesús, él es el único que muere por todos; en su pasión redentora, estrictamente, no puede tener ningún compañero, porque no lo puede haber en aquello que sólo uno da a todos⁴³. Nadie

⁴¹ Cf. para este ámbito de problemas el reciente libro de B. SESBOUÉ, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004; ya H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, 179-205.

⁴² *Dominus Iesus*, 16: «Así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir, pero tampoco separar, y constituyen un único "Cristo total"». No podemos entrar ahora en el complejo ámbito de problemas de la función de la Iglesia en la salvación de quienes no pertenecen a ella. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 9-10, la Iglesia, sacramento universal de salvación, es necesaria para la salvación misma. La salvación de Cristo la reciben los no cristianos en virtud de una gracia que tiene una misteriosa relación con la Iglesia aunque no los introduzca formalmente en ella.

⁴³ HILARIO DE POITIERS, *In Mt 14,16* (Sch 258,30): «Ciertamente Pedro no era indigno de acercarse a su Señor, y de hecho trató de hacerlo, pero en este hecho se observa una razón típica (*typicus ordo*). Pues el Señor, que pisoteaba las agitaciones y las tempestades de este mundo, no podía hacer partícipe a nadie de su pasión. Él solo iba a padecer por todos y redimía los pecados de todos, y no admite un compañero lo que se da a todos por uno solo (*solus enim passurus pro omnibus omnium peccata soluebat, nec socium admittit quicquid uniuersitati praestatur ab uno*). Siendo él la redención de todos, también Pedro debía ser redimido, ya que lo había reservado para ser la garantía de esta redención como mártir de Cristo». El término *universitas*, muy

puede agregarse en rigor ni añadir algo al mediador único, ya que, en cuanto Hijo unigénito del Padre, nadie puede parangonarse con él. Sólo de él, en virtud de esta condición, puede venir la salvación a los hombres sus hermanos. Los arrianos, argüirán repetidamente los Padres del cuarto siglo, desconociendo la divinidad de Jesús, niegan la salvación de todos los hombres⁴⁴, a los que en su encarnación se ha unido para poder comunicarles los bienes de la vida divina. Pero esta unicidad y universalidad de Cristo, en quien se ofrece y se cumple, de una vez por todas, la voluntad universal de salvación de Dios, no se ha de interpretar, por usar una terminología de Hans Urs von Balthasar, en términos *exclusivos*, sino *inclusivos*. Con otras palabras, Cristo es el único mediador en cuanto su presencia es universal, no limitada. La antigua teología de las semillas del Verbo es ya una expresión elocuente de la preocupación por poner de relieve esta universalidad de su presencia. Por una parte se establece con claridad que la totalidad del Logos se halla en Cristo, pero esto no quita que se afirme igualmente su presencia universal. Bastarán unos pocos textos para mostrarlo. Dice el filósofo y mártir Justino: «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, de quien todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos...»⁴⁵. Y también: «Nada pues tiene de maravilla si desenmascarados [los demonios] tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya conforme a una parte del Verbo seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total que es Cristo»⁴⁶. No hay contradicción por

característico de Hilario, designa con frecuencia la totalidad de los hombres en cuanto unidos e incluidos en Cristo. Cf. J. P. PETORELLI, «Le thème de Sion expression de la théologie de la rédemption dans l'oeuvre de saint Hilaire de Poitiers», en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers. 29 septembre-3 octobre 1968*, Paris 1969, 213-233. AMBROSIO DE MILÁN, *In ps. 118*, 8,57 (Opera, 9,370): «Mysticus autem ille sol iustitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit».

⁴⁴ HILARIO DE POITIERS, *Trin.* XII 36 (CCL 62A, 606); AMBROSIO DE MILÁN, *De Fide* IV 10,130 (Opera 15,316).

⁴⁵ JUSTINO, *Apología* I 46,2-3 (Wartelle, 160). He tomado la traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologetas Griegos* (BAC 116,232).

⁴⁶ JUSTINO, *Apología* II 8,3 (Wartelle 208). Trad. de D. RUIZ BUENO, ib. 269. Cf. también CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protr.* I 5,4; X 98,4 (Sch 2bis, 60; 166). Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, 41-45 (*Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 572-573).

tanto entre la presencia total del Verbo en Cristo, plenitud de la revelación, y su presencia universal, menos plena, parcial y participada, pero no por ello privada de significación en orden a la salvación de todos. Y no solamente no hay contradicción, sino que se exigen mutuamente la una y la otra. Porque la presencia universal tiene sentido en cuanto es irradiación de la plenitud del Verbo en persona, del Hijo de Dios hecho carne. Y a la vez esta presencia total lleva en sí el dinamismo de la universalidad, no sería plena si no tuviera un significado para todos los hombres. No está lejos de esta preocupación fundamental manifestada ya en los primeros siglos cristianos la doctrina de reciente desarrollo, de las mediaciones participadas, que, en el ámbito de la única mediación de Cristo, y sin ser paralelas y complementarias con ella, pueden cobrar significado y valor al recibir toda su fuerza de Jesús, salvador único⁴⁷. Jesús incluye a todos y nadie excluye. De su plenitud todos hemos recibido (Jn 1,16). La universalidad de la salvación y la unicidad de la mediación de Cristo se afirman conjuntamente, no son dos datos incompatibles, sino que se iluminan y se exigen mutuamente.

LA UNIVERSALIDAD DEL DON DEL ESPÍRITU

Una reflexión sobre la universalidad de la salvación no puede prescindir de la referencia pneumatológica. «Derramaré mi espíritu sobre toda carne», reza la profecía de Joel que en el día de Pentecostés Pedro considera ya realizada (cf. Hch 2,14-21; Jl 3,1-5). «El Espíritu del Señor llena la tierra» (Sab 1,7). El Espíritu, por definición, no tiene límites ni puede controlarse, se resiste a cualquier localización. No es difícil desde este punto de vista relacionar con el Espíritu Santo la universalidad de la salvación. Más dificultades puede crear la vinculación entre la universalidad de Cristo y la del Espíritu. Y de hecho, a partir del presupuesto

⁴⁷ Me parece especialmente significativo el hecho de que la declaración *Dominus Iesus* 14, al invitar a la teología de hoy a explorar si y en qué medida figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación, junto un texto de *Lumen Gentium* 62 sobre la múltiple cooperación de las criaturas suscitada por la mediación única del Redentor (el contexto inmediato trata de la función de María), y otro de *Redemptoris Missio* 5 sobre las mediaciones participadas de diverso orden en el contexto más amplio de las riquezas espirituales y los dones que Dios ha dado a todos los pueblos.

de que el Espíritu no puede ser limitado en su facultad de soplar donde quiere (cf. Jn 3,8), se ha postulado una presencia salvadora del Espíritu divino más amplia y universal que la de Jesucristo; éste, en su humanidad, necesariamente limitaría la universalidad del Espíritu. Su acción salvadora sería sólo una de las manifestaciones de la actuación universal del Espíritu, tal vez la más plena y radical, pero no podría reivindicar la exclusividad de la misma⁴⁸. Pero, ¿puede haber según el Nuevo Testamento una universalidad de la acción del Espíritu sin ligazón con la de Jesús? ¿Puede la presencia del Espíritu Santo ser más universal y más amplia que la de Cristo encarnado, muerto y resucitado, «que subió por encima de los cielos, para llenarlo todo» (Ef 4,10)?

El Nuevo Testamento nos habla de la donación del Espíritu por parte de Jesús, no sin habernos hablado antes de la presencia del Espíritu en Jesús mismo. «Toda la actividad de Cristo se llevó a cabo con la presencia del Espíritu Santo», decía Basilio Magno⁴⁹. El Espíritu Santo obra la encarnación de Jesús (cf. Mt 1,18.20; Lc 1,35), desciende sobre él y en él es ungido Cristo en el Jordán (cf. Mc 1,9-11par; Lc 4,18; Hch 10,38). A partir de este momento permanece y descansa en él (cf. Jn 1,32.34). Jesús se ofrece al Padre en el momento de la pasión en virtud de un Espíritu eterno (cf. Heb 9,24)⁵⁰ y es constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos (cf. Rom 1,4). Es la glorificación del Señor en su resurrección la que abre la puerta al don del Espíritu (cf. Jn 7,39). Jesús resucitado y exaltado lo recibe del Padre para la efusión a los hombres (cf. Hch 2,33). El Espíritu nos es comunicado como don de Jesucristo resucitado (cf. Jn 20,22); por ello es llamado Espíritu de Cristo, de Jesús, de Jesucristo (cf. Rom 8,9; 1Pe 1,11; Hch 16,7; Flp 1,19; Gál 4,6, etc.). El Señor nos da el Espíritu porque su misma humanidad está del todo penetrada de él, convertida en «espíritu vivificante» (1Cor 15,45). La teología patrística ha visto una esencial relación entre la «novedad» del Señor en la resurrección y la novedad del don del Espíritu. Así el Espíritu, según san Ireneo, renueva a los hombres «a partir de la vejez para la novedad de Cristo»⁵¹. Y añadirá Orígenes:

⁴⁸ Decl. *Dominus Iesus* 12: «Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. También esta afirmación es contraria a la fe católica, que, en cambio, considera la encarnación salvífica del Verbo como un evento trinitario».

⁴⁹ *De Spiritu sancto* 16,39 (Sch 17bis,386).

⁵⁰ Cf. A. VANHOYE, *L'Esprit éternel et le feu du sacrifice*: *Biblica* 64 (1983) 263-274.

⁵¹ IRENEO DE LIÓN, *Adv. Haer.* III 17,1 (Sch 211, 330).

«Nuestro salvador, después de la resurrección, cuando ya había pasado lo viejo y todas las cosas habían sido renovadas, siendo él mismo el hombre nuevo y el primogénito de los muertos (cf. Col 1,18), renovados también los apóstoles por la fe en la resurrección, dijo “Recibid el Espíritu Santo” (Jn 20,22). Esto es lo que el mismo señor y salvador decía en el evangelio (cf. Mt 9,17) cuando negaba que se pudiera poner el vino nuevo en los odres viejos, sino que mandaba que se hicieran odres nuevos, es decir, que los hombres caminaran en la novedad de vida (cf. Rom 6,4), para que recibieran el vino nuevo, es decir, la novedad de Cristo»⁵².

Novedad de Jesús y novedad del hombre por obra del Espíritu de Jesús. En el Espíritu del Hijo podemos llamar a Dios Padre (cf. Gál 4,6; Rom 8,15). La salvación que el Espíritu nos trae es la configuración con Cristo, la filiación divina, la resurrección con él (cf. Rom 8,11). El Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han ligado esencialmente el don del Espíritu al Señor resucitado, su efusión tiene su origen en la humanidad glorificada de Jesús⁵³. Ni el Nuevo Testamento ni la tradición de la Iglesia conocen una donación del Espíritu desligada de la resurrección de Jesús y que no esté orientada a la consumación de la obra salvadora de este último. La humanidad de Jesús es el lugar de la presencia del Espíritu Santo en el mundo y esta humanidad, una vez glorificada en la resurrección y exaltación, es el principio de la efusión del Espíritu a los hombres⁵⁴. El Espíritu Santo tiene en la Iglesia, cuerpo de Cristo, su lugar natural⁵⁵, pero ello no es obstáculo para su presencia universal, ya que a todos ha de llegar la salvación de Cristo⁵⁶. En el Espíritu, por medio de Cristo, tenemos acceso a Padre (cf. Ef 2,18), que es, como ya hemos tenido ocasión de ver, la meta y la finalidad última de todo hombre. La unidad del origen y sobre todo, la unidad de destino, garantizan la unidad

⁵² ORÍGENES, *De principiis* I 3,7 (Sch 252,158); cf. también ib. II 7,2 (328).

⁵³ IRENEO DE LIÓN, *Adv. Haer.* III 24,1 (Sch 211,472): «deposita est [in Ecclesia] communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus»; ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Ad. Serap.* I 23 (PG 26,565): «El sello lleva la forma de Cristo que es el que sella, del cual se hacen partícipes los que son sellados»; BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu sancto* 18,46 (Sch 17bis,410): «[El Espíritu Santo] como Paráclito lleva la impronta de la bondad del Paráclito que lo ha enviado».

⁵⁴ Cf. *Dominus Iesus*, 12.

⁵⁵ IRENEO DE LIÓN, *Adv. Haer.* III 24,1 (Sch 211,474): «Donde está el Espíritu del Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia está el Espíritu del Señor y toda gracia».

⁵⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 28-29.

última del género humano que tiene en Cristo su centro y su punto de convergencia (cf. GS 10; 45). La universalidad del Espíritu no puede ser separada de la de Cristo, de su señorío universal y de su dominio sobre todo a partir de su resurrección. Más aún, la presencia universal del Espíritu muestra y atestigua que el Señor resucitado lo llena todo. Así se expresa Hilario de Poitiers en su comentario al salmo 57 (56):

«El profeta anuncia con su deseo que Dios ha de ser exaltado sobre los cielos (cf. Sal 57,6). Y porque después de haber sido exaltado sobre los cielos todo lo tenía que llenar con la gloria de su Espíritu Santo [el salmista] añade: *Y tu gloria sobre toda la tierra* (Sal 57,6). Porque el don del Espíritu derramado sobre toda carne iba a ser testimonio de la gloria del Señor exaltado sobre los cielos»⁵⁷.

La universalidad de Cristo y la del Espíritu van juntas y no pueden entenderse la una sin la otra. Sin el Espíritu no llega a cumplimiento en nosotros la obra del salvador de todos. Tanto la relevancia universal de Cristo como la del Espíritu son necesarias para la universalidad de la salvación. No puede ser de otra manera si, según la antigua convicción cristiana, sólo de Jesús debe venir el Espíritu a quienes en él creen y a toda la humanidad⁵⁸. Sin el Hijo encarnado y sin el Espíritu no se realiza el designio salvador del Padre que abraza a toda la humanidad. Una sola es la economía de salvación que va desde la elección en Cristo antes de la creación del mundo hasta la recapitulación de todo en Cristo (cf. Ef 3,1-10). El Padre la lleva a cabo mediante Jesús y en la fuerza del Espíritu que juntamente con él nos efunde después de haberlo resucitado.

⁵⁷ HILARIO DE POITIERS, *Tr. Ps.* 56,6 (CCL 61,164).

⁵⁸ JUSTINO, *Dial. Tryph.* 87, 5-6 (PTS 47,222): «Descansaron, pues, es decir, cesaron, los dones del Espíritu, una vez venido aquel después del cual... tenían que cesar en vosotros y, descansando en él, convertirse otra vez en dones que Cristo reparte entre los que en él creen... Ya os dije cómo fue profetizado que eso había Él de hacer después de su ascensión a los cielos, y ahora os lo repito. Dijo, pues, la Escritura: *Subió a la altura, llevó cautiva la cautividad, dio dones a los hijos de los hombres* (Sal 67,18; Ef 4,8). Y nuevamente se dice en otra profecía: *Y sucederá después de esto: Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y sobre mis siervos sobre mis siervas, y profetizarán* (Jl 3,1-2; Hch 2,17-18)». No hace falta insistir en que la plenitud del *pneuma* en Cristo está en relación con su condición de Logos personal, que ya poseía el Espíritu desde el momento en que fue ungido por el Padre en la fuerza del Espíritu divino para poder dar consistencia a la creación, y que lo recibe en una nueva efusión en cuanto encarnado para llevar a cabo la obra salvadora y comunicarlo a los hombres sus hermanos.

CONCLUSIÓN

Nos hemos referido ya al comienzo de esta exposición a un pasaje fundamental de GS 22, con el cual también podemos terminar, aunque nos dispensemos de citarlo de nuevo, porque nos ofrece una síntesis excelente del dinamismo de la salvación universal que tiene en el misterio pascual su realización y su fundamento. La universalidad de la obra de Cristo se centra en que ha muerto por todos; muriendo nos ha dado la vida, es decir, la vida de su resurrección. Aun los que no lo conocen están llamados a la única vocación divina, es decir, a la perfecta filiación en Cristo y por Cristo. Cristianos y no cristianos llegan a esta meta en virtud del don del Espíritu que nos asocia al único misterio pascual de Cristo, aunque sea por caminos diversos, que Dios conoce⁵⁹. Ya san Ireneo hablaba de la «sinfonía de la salvación», aludiendo a los diversos modos con los que, en los tiempos del Antiguo Testamento, el Padre, rico y grande, había guiado a los hombres a la salvación mediante el Verbo y por los muchos dones del Espíritu⁶⁰. A la meta última que es Dios Padre pueden acceder todos por medio de su Hijo hecho hombre por nosotros y en el Espíritu de Jesús. Esta única vía está abierta a todos: *Patet ergo uniuersis per coniunctionem carnis aditus in Christo*⁶¹.

⁵⁹ Cf. una expresión semejante en AG 7.

⁶⁰ IRENEO, *Adv. Haer.* IV 14,2 (Sch 100, 544-46): «Él de nadie necesitaba; otorgaba, en cambio, su comunión a los que necesitaban de Él. Y a los que le complacían les diseñaba como arquitecto la fabricación (del Arca) salvadora. Y a los que en Egipto no veían hacíales personalmente de guía. Y a los que vagaban inquietos en el desierto les daba una ley acomodadísima. Y a quienes entraron en la tierra buena les dio herencia digna. Y a los que vuelven (arrepentidos) al Padre les sacrifica el ternero cebado y les regala el primer vestido (cf. Lc 15,22s). De muchos modos disponía al humano linaje para la sinfonía de la salvación (cf. Lc 15,25). Por eso dice Juan en el *Apocalipsis* (1,15): «Y su voz (era) como de muchas aguas». Muchas aguas son en efecto de verdad el Espíritu, por lo rico y lo grande que es el Padre. Y a través de todos ellos hacía valer el Verbo, fuera de toda envidia, a quienes le estaban sujetos; trazando para todas las creaturas una ley conveniente y apropiada» (trad. A. ORBE, *Teología de san Ireneo IV*, Madrid-Toledo 1996, 189-191. LEÓN MAGNO, *In nat. Domini*, 4,1 (PL 54,203): «Sacramentum salutis humanae nulla umquam antiquitate cessavit... Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit. Et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit».

⁶¹ HILARIO DE POITIERS, *Tr. Ps.* 91,9 (CCL 61,329).

