

6

La gracia en el Nuevo Testamento

BIBLIOGRAFÍA: BONNETAIN, P., «Grâce», en *SDB* III, 946ss.; BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965⁵ (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987²); CERFAUX, L., *El cristiano en San Pablo*, Bilbao 1965; CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, Genève 1969; ESSER, H. H., «Gracia», en *DTNT* II, 236-245; JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974; ID., *Las parábolas de Jesús*, Estella 1970; MUSSNER, F., «La gracia en el Nuevo Testamento», en *MystSal* IV/2, 590-608; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, 31-62; SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1982, 104-423.

Si el Antiguo Testamento reconocía ya a Dios como amor misericordioso y perdonador, la revelación de las cabales dimensiones de ese amor estaba reservada al Nuevo Testamento. Es en efecto el hecho-Cristo lo que permite «comprender... cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad» (Ef 3,18) del designio divino de salvación.

Ese designio va modulándose con creciente nitidez en los escritos neotestamentarios. Los sinópticos enuncian los grandes temas de un mensaje que es *evangelio*, buena noticia proclamada por Jesús con palabras y acciones, según la cual el reino de Dios ha irrumpido ya en su persona. Por su parte, los teólogos del Nuevo Testamento, Pablo y Juan, amplifican y profundizan el mensaje sinóptico, enriqueciéndolo con aportaciones decisivas, a partir de las cuales el cristianismo va a erigir el concepto de *gracia* en la categoría clave de su comprensión de la historia;

categoría por lo demás absolutamente peculiar, toda vez que en el uso cristiano de la misma lo que con ella se denota no es *algo*, sino *alguien*: Jesucristo como manifestación escatológica del amor gratuito de Dios, que se comunica a sus criaturas sanándolas y plenificándolas en una medida hasta entonces sólo oscuramente presentida por la revelación veterotestamentaria.

Un desarrollo exhaustivo de cuanto acaba de enunciarse someramente postularía, en realidad, la elaboración de una teología global del Nuevo Testamento. Como es obvio, la exposición que sigue ha de circunscribirse a los contenidos más directamente relacionados con nuestra temática, sin perjuicio de que, en capítulos posteriores, recuperemos algunas rúbricas importantes, que ahora serán tan sólo mencionadas.

1. Los sinópticos

El material sinóptico referido a nuestro objeto puede ser clasificado en tres apartados: la predicación del reino, el seguimiento de Jesús, la paternidad de Dios. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, y según se verá en la exposición, los tres motivos están relacionados entre sí y anticipan los grandes núcleos de las teologías paulina y joánica de la gracia: la gratuitidad de ésta, su carácter cristocéntrico y la relación paterno-filial que genera entre Dios y el hombre.

1.1. *El reino en la predicación de Jesús*

«El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca: convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15). Con este pregón inaugural comienza Jesús su misión pública¹. En él se

1. TREVIANO, R., *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos*, Burgos 1971; ID., «Antropología cristiana en Marcos», en *Revista de Espiritualidad* (1984), 211-235; SCHNACKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967, 65-144; PINTO, L. DI, «L'uomo visto da Gesù di Nazaret», en (GENNARO, G. DE, ed.) *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, 645-706.

contiene una llamada a la penitencia y la conversión, motivadas por la proximidad del reino —una vez cumplido el plazo previsto por Dios—, y se da por supuesta la capacidad humana de «cambiar de mente» (*metanoieîn*), ya reconocida en el Antiguo Testamento.

En este pregón inicial, ni la exhortación a convertirse ni el anuncio del reino cercano son elementos originales: los profetas veterotestamentarios insistieron incansablemente en la necesidad de conversión; el Bautista había proclamado la vecindad del eón nuevo (Mt 3,2). La originalidad de Jesús respecto a tales precedentes estriba en que su anuncio tiene un carácter *exclusivamente* salvífico y silencia la conminación del castigo presente en los antecedentes bíblicos mencionados. Mc 1,15, en efecto, ignora la alusión a «la ira inminente» de Mt 3,7-12, con la que Juan asociaba la proximidad del reino.

En la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16ss.) Jesús reitera la índole no bivalente —salvación y/o condenación— de su programa, fijado en la oferta *única* de la salvación; a tal fin, trunca la cita de Is 61,1-2, suprimiendo de ella el anuncio de «el día de la venganza de nuestro Dios». El suyo es, pues, un mensaje en el que no tiene cabida la idea del castigo, sino sólo «las palabras de gracia», lo que provoca en el auditorio una violenta reacción de rechazo y escándalo: Lc 4,22 («todos testimoniaban contra él»: *emartýroun autô*), hasta el punto de querer despeñar al que osaba modificar el sentido del oráculo veterotestamentario (Lc 4,28-29)².

Sobre la base de esta novedad capital de un anuncio *exclusivo* de salvación, las parábolas del reino destacan: a) la absoluta gratuidad del mismo, que no depende en modo alguno del hombre y sus afanes, sino de la libérrima voluntad de Dios; b) la urgencia de una decisión inaplazable por parte de sus oyentes, que no puede soslayar la interpelación en ellas implicada.

2. SCHNACKENBURG, 75-82. Un minucioso estudio del concepto jesuánico de *reino de Dios* (SCHLOSSER, J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980) ofrece como conclusión que, según Jesús, la soberanía de Dios «se identifica con el ejercicio en plenitud de la misericordia del Padre» (*ibid.*, 684). Sobre las diferencias entre el pregón del Bautista y el de Jesús, cf. BONNETAIN, 956.

a) La parábola del labrador paciente (Mc 4,26-29) muestra cómo éste ni sabe ni puede hacer crecer la semilla. La enumeración minuciosa de las fases de ésta (hierba, espiga, grano; v.28) tiende a preparar el clímax: «y *de pronto...* ha llegado la siega» (v.29). Así es el reino: tan imperturbablemente seguro, tan independiente de las premuras y cuidados del hombre —que sólo puede poner a disposición su paciencia: cf. St 5,7—, tan inesperado y generoso.

Probablemente la parábola era la respuesta a la pretensión zelota de provocar o forzar la irrupción del reino³: ¿por qué no actúa Jesús, expulsando de la comunidad a los pecadores, acaudillando la resistencia contra el invasor? La parábola responde: como el campesino no puede acelerar la hora de la siega, así los hombres no podemos acelerar la hora del reino, sino sólo aguardarlo⁴.

Las parábolas del grano de mostaza y de la levadura (Mt 13,31-33) comparan el reino con el estadio final de los dos procesos en ellas aludidos (árbol, masa fermentada); lo que se busca es el contraste entre la pequeñez mínima del inicio y la magnitud desmesurada del término. El grano de mostaza «es ciertamente más pequeño que cualquier semilla» (v.32); la levadura se introduce en una enorme cantidad de harina, pero puede con toda y la hace fermentar. La grandeza del final está claramente exagerada en el caso de la mostaza; lo que ésta hace germinar es en realidad un arbusto (Mc 4,32), pero la versión mateana lo convierte en árbol (*déndron*) frondoso: v.32.

De esta suerte, ambas parábolas ilustran el milagro de lo que deviene supremamente grande a partir de la nada o de lo supremamente pequeño. Lo que ocurre entre los estadios inicial y final no interesa; interesa tan sólo su contraste. El minúsculo grupo de los que componen el movimiento de Jesús es el germen

3. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 187.

4. TAYLOR, V. (*Evangelio según San Marcos*, Madrid 1980, 304) señala, con todo, que no sería lícito urgir excesivamente el papel pasivo del hombre: «después de todo, quien siembra la semilla es el sembrador, y además no se insiste en su impotencia». No obstante, advierte Taylor, es cierto que, según la parábola, «el reino es obra de Dios y no del hombre». Cf. GNILKA, J., *El evangelio según San Marcos I*, Salamanca 1986, 211-216.

de la comunidad escatológica universal⁵; he ahí «el misterio del reino de Dios», cuya revelación le es dada a los discípulos, mientras que «los que están fuera» no logran penetrar en el sentido auténtico de las parábolas (Mc 4,11s.).

b) En línea con Mc 1,15, otras parábolas del reino apremian a la decisión: supuesto que Dios ha resuelto, gratuita y libérrimamente, que éste es el momento y que la aurora de la salvación ya ilumina el mundo, el hombre ha de mostrarse a la altura de la hora y responder debidamente. Aparece aquí otro de los rasgos originales de la predicación de Jesús: él fue «el único judío antiguo, conocido por nosotros», que osó anunciar «que el tiempo nuevo de la salvación había comenzado ya»⁶.

La parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9)⁷ advierte a los oyentes de que están en el último plazo para la penitencia y la conversión; han pasado ya los «tres años» (v.7) previstos en principio. Si el dueño de la viña no procede de inmediato a talar la higuera es por pura condescendencia, que suspende una decisión ya tomada y ahora revocada misericordiosamente. Pero no se darán ulteriores ampliaciones del plazo; este momento es, improrrogablemente, el último. Diríase que el señor se ha cargado de razón accediendo a la petición de clemencia del viñador: sólo cabe ya esperar que la higuera dé finalmente su fruto; de lo contrario, será cortada.

La parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-12) insiste en la misma idea de un plazo improrrogable, acentuando si cabe el dramatismo de la hora, pues aquí, contrariamente a lo que ocurriría con la higuera estéril, el señor no accede a la ampliación del plazo (vv.11-12). La llegada repentina del esposo (vv.5-6) provoca la crisis: o se está *ahora* en la disposición requerida o se permanece definitivamente al margen del reino (vv.10-12)⁸.

5. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 180-183; BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976, 305-308.

6. La frase es de D. Flusser, citado por JEREMIAS, *Teología...*, 132. Sobre la dimensión presente del reino proclamado por Jesús, vid. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986³, 119-123, con la bibliografía allí indicada.

7. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 208s.

8. *Ibid.*, 209-214; BONNARD, 536-539.

La desconcertante parábola del mayordomo sagaz (Lc 16,1-8) suscita en primera instancia un cierto embarazo: ¿cómo es que el señor alaba (v.8) el proceder de un vulgar estafador? La perplejidad se despeja cuando nos apercebimos de la intención del narrador; los oyentes esperan que éste condene la conducta del administrador y, sin embargo, inopinadamente, en lugar de su condena escuchan su encomio, porque el administrador ha actuado «astutamente»⁹. El adverbio empleado es *phronimos*; el adjetivo *phronimos* se adjudica en los sinópticos a quien detecta con agudeza el momento escatológico (por ejemplo, las vírgenes *phronimoi* de Mt 25; cf. Mt 7,24; 24,25; Lc 14,42). Y eso es lo que ha hecho el protagonista; ha captado rápidamente la gravedad extrema del momento en que se encuentra y ha sabido reaccionar con decisión para salvarse del desastre. Pues bien —viene a decir la parábola—, los oyentes versan en la misma situación apremiante del administrador; se ven confrontados a una crisis radical que demanda resoluciones inmediatas, como las que él atinó a tomar¹⁰.

Así pues, y en resumen, aunque el reino sea pura gracia y la iniciativa de su oferta concierna en exclusiva a Dios, el hombre es libre ante esa oferta; ha de asumir responsablemente lo que en ella se contiene, pudiendo, por tanto, rechazarla con igual responsabilidad. El «no habéis querido» de Mt 23,37 certifica esta libertad de la opción humana. Por otra parte, la tensión dialéctica *gratuidad de la oferta-libertad del hombre* se acentúa por el hecho de que el polo *gratuidad* implica además la imposibilidad en que el hombre se encuentra de cobrar lo ofertado por propios méritos o de fabricarlo por propia virtud. «¿Quién se podrá salvar?», se preguntaban los discípulos. La respuesta reza: «para los hombres, eso es imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt 19,25-26).

9. JEREMIAS. *Las parábolas...*, 220ss.

10. FITZMYER, J. A., *El evangelio según Lucas III*, Madrid 1987, 691-705.

1.2. *El seguimiento de Jesús*

Se ha aludido más arriba al pasaje de Mc 4,11s.: sólo a los discípulos les es concedido penetrar en «los misterios del reino». Dicho más claramente: el seguimiento de Jesús es la premisa inexcusable de la consecución del reino (=del don escatológico de la salvación). Tal premisa no es, por lo demás, algo que atañe a una élite de iniciados; es un requisito universalmente exigible¹¹. En Mc 8,34-38 se aplica «a la gente a la vez que a sus discípulos» lo que en Mt 16,24ss. se dice «a los discípulos»: «si alguno quiere venir en pos de mí..., sígame». La versión lucana (Lc 9,23: «decía a *todos*») corrobora esta universalidad de la exigencia del seguimiento.

Debe notarse, empero, que el seguimiento ha de ser precedido por un llamamiento. Las tres variaciones sobre el tema de Lc 9,57-62¹² son sumamente ilustrativas al respecto. El primer candidato a discípulo (v.57) es desalentado por Jesús (v.58); ha sido él mismo quien, sin haber sido llamado, le proponía seguirlo. La respuesta que recibe le recuerda que el seguimiento es la cruz («si alguien quiere venir en pos de mí, ...*tome su cruz* y sígame»: Mc 8,34 y par.), y nadie puede desear la cruz por propia elección —nadie puede llamarse a sí mismo para ir en pos de Jesús—. Esta aspirante a discípulo no sabe, en realidad, lo que dice ni a qué se compromete cuando se ofrece para seguir a Jesús.

Ahora bien, cuando es Jesús quien llama, entonces ninguna dilación es tolerable. El segundo candidato le pide tiempo, no por razones frívolas o de poca monta, sino para cumplir con un deber filial que era a la vez una obligación legal («déjame ir primero a enterrar a mi padre»: v.59). Jesús, casi brutalmente, le advierte que su llamada confiere al seguimiento una prioridad absoluta. Como señala un comentarista¹³, «quizá ninguna sen-

11. Vid., para cuanto sigue, TREVIJANO, «Antropología...», 231ss.; BONHÖFFER, D., *El precio de la gracia*, Salamanca 1968, 37ss.; DI PINTO, 695ss.

12. FITZMYER, 193-201.

13. BONNARD, 186; cf. FITZMYER, 198.

tencia de Jesús fue tan difícil de aceptar para sus oyentes» como ésta.

El tercer candidato, al igual que el primero, entiende el seguimiento como efecto de la propia iniciativa. Pero además, al igual que el segundo, lo condiciona («te seguiré, Señor, pero déjame antes despedirme de los de mi casa»: vv.61-62). La reacción de Jesús es tajante: el seguimiento no tolera condiciones previas; quien las plantea «no es apto para el reino» (v.62).

La incondicionalidad y la prioridad absoluta del seguimiento se destacan también con suma eficacia en el episodio del joven rico (Mc 10,17-22 y par). Debe notarse que lo que aquí está en cuestión no es cómo entrar a formar parte de un círculo selecto, sino algo mucho más elemental y que importa a todos; se trata de saber lo que hay que hacer «para tener en herencia la vida eterna» (v.17), es decir, pura y simplemente para salvarse.

Jesús articula su respuesta en dos tiempos. Ante todo, le recuerda al joven la doctrina común: hay que cumplir el decálogo (v.19). Pero luego le exige algo inédito, sin lo cual «falta una cosa»; el joven ha de despojarse previamente de todo y seguir a Jesús. Sin eso, el cabal cumplimiento de la ley es aún deficiente. El despojamiento previo como requisito del seguimiento había sido ya demandado a los doce (Mc 10,28: «nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido»; Mt 4,20-22: «dejando las redes/dejando la barca y a su padre... le siguieron»; Lc 5,27-28: «Leví... dejándolo todo, se levantó y lo siguió»); sólo así se entra en el reino (Mc 10,23-24).

La radicalidad de la exigencia de seguir a Jesús se acentúa hasta el límite en el texto de Lc 14,26¹⁴: «si alguno viene donde mí y no odia a su padre..., y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío». Como es sabido, el verbo «odiar» (*miseîn*) expresa aquí, según el uso semítico, la indiferencia frente a los parientes y la adhesión absoluta a Jesús. Con todo, no cabe ignorar que lo que con él se demanda para ser discípulo es una exclusividad en el seguimiento tal que implica, llegado el caso,

14. FITZMYER, 626ss.; DI PINTO, 707s.

la renuncia a los lazos familiares más íntimos y «hasta la propia vida». Dicho de otro modo: la opción por Jesús puede comportar la ruptura de los vínculos de sangre, si éstos se interponen en el seguimiento exigido¹⁵.

Así pues, y en síntesis; la entrada en el reino ha de ir precedida por un proceso articulado en tres fases sucesivas: llamamiento, despojamiento, seguimiento. Nadie tiene acceso al reino sin seguir a Jesús; nadie puede seguir a Jesús sin haber sido llamado; la llamada despoja al discípulo haciéndolo enteramente disponible —desatándolo de toda ligadura— y le habilita para «tomar la cruz», esto es, para rehacer el mismo itinerario que Jesús recorrerá.

Con el seguimiento tiene mucho que ver la fe¹⁶. Jesús la pide para obrar milagros, como manifestación de confianza en su poder salvífico (Mc 2,5; 5,34.36; 10,52; etc.), y ello hasta el punto de que en Nazaret «no podía hacer ningún milagro» por «su falta de fe» (Mc 6,5-6). En todos estos textos la fe comporta un elemento de adhesión personal; aun en los casos en que se trata de «dar fe» a la predicación de Jesús, a su proclamación del reino, esa proclamación se hace de forma tan inseparable de la persona que proclama que el anuncio no puede ser *creído* sin *dar crédito* al anunciante. La fe en lo predicado pasa por —y es indiscernible de— la fe en el predicador. Este deslizamiento de la fe, desde lo predicado hacia el predicador, es verificable en la tradición sinóptica: los «creyentes» de Mc 9,42 son «los que creen en mí» de Mt 18,6; el «creamos» de Mc 15,32 se convierte en el «creamos en él» de Mt 27,42; en Mc 8,38 la repulsa del Jesús de la historia provocará la repulsa escatológica del Hijo de hombre; en Lc 11,29-32 el «signo» que se exige a Jesús para creer es el propio Jesús. Según Lc 10,16, quien rechaza a Jesús «rechaza al que lo envió»; correlativamente, y según Mc 9,37, quien lo recibe, «recibe a aquél que lo ha enviado».

15. Que la formulación lucana resultaba excesivamente dura se muestra en la suavización que opera Mt 10,37.

16. MICHEL, O., «Fe», en *DTNT* II, 179ss.; SEBASTIÁN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1975², 107ss.

Así pues, ya en los sinópticos se contendría una germinal interpretación cristocéntrica de la fe, que luego será ampliamente desarrollada por Pablo y Juan. En todo caso, las exigencias inauditas del seguimiento sólo son comprensibles si se tiene en cuenta que el que llama a ser seguido suscita y merece confianza en los seguidores. Sólo el que cree es seguidor; sólo el seguidor es creyente¹⁷; creer *en* Jesús y seguir *a* Jesús son dos actitudes que se coimplican; no pueden darse por separado. De este modo se instaura entre el maestro y los discípulos un vínculo afectivo tan sólido que desafía todo obstáculo y hace «suave el yugo y ligera la carga» (Mt 11,29-30) del seguimiento.

Jesús, en suma, ha creado una comunidad de gentes dispuestas a compartir con él su vida y su destino. En ella se manifiesta, si bien de forma todavía embrionaria —como un grano de mostaza—, la grandeza incomparable del reino. Sus miembros se adhieren a Jesús con una confianza tal que los hace capaces de arrostrar cualquier dificultad; la opción por el reino supone una ruptura con los vínculos personales y los modos de existencia previos. Únicamente *quien renuncia del todo a todo* es digno de Jesús. Pero tal renuncia, a primera vista tan costosa, se revela de inmediato como el hallazgo del «tesoro escondido» y de «la perla fina» (Mt 13,44-46), con los que ningún otro valor puede compararse ventajosamente.

1.3. *El Dios de Jesús es «Abbá»*

En el capítulo anterior se señaló que el Antiguo Testamento sólo muy raramente atribuye a Dios el título de *padre*. Sin embargo, es ese título el que Jesús emplea, y por cierto con el término familiar *abbá*, para dirigirse a aquél cuyo reino proclama. Tal uso aparece no sólo en los textos comunes a la tradición sinóptica (fuente Q), sino también en tradiciones propias de Mt y Lc: Mc 14,36; Mt 11,26; Lc 23,34.46¹⁸.

17. Me permito parafrasear así una frase de BONHÖFFER, insuperable en su incisivo laconismo: «Sólo el que cree es obediente...; sólo el que obedece cree» (*op. cit.*, 52).

18. Los tratados de cristología se ocupan detenidamente del asunto; cf.

Este modo de nombrar a Dios, inusitado al denotar una familiaridad escandalosa, va a ser además inculcado por Jesús a sus discípulos, e incluso a «la gente» (Mt 6,9; 7,7-11; 23,9; Mc 11,25; Lc 12,32). Dios, según Jesús, es Padre y como tal ha de ser invocado, por encima de cualquier otro título.

Correlativamente, la actitud del hombre ante Dios ha de ser la del niño ante su padre: «si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). ¿En qué consiste este «hacerse como los niños»? El niño encarna la pureza y la pequeñez humilde (Mt 18,4), pero sobre todo es el prototipo del desvalimiento, de la necesidad absoluta del padre para sobrevivir. Por tanto, lo que Jesús trata de inculcar en sus oyentes podría parafrasearse así: «si no aprendéis a estar ante Dios como el niño pequeño ante su *abbá*, no entraréis en el reino». El comienzo de la salvación estriba en aprender a llamar a Dios «padre querido»¹⁹.

La paternidad de Dios se pone a prueba y se acredita en su impresionante autenticidad sobre todo frente al pecado del hombre. Tan de verdad es Dios padre para el hombre que sólo por su amor paternal se explica su forma de proceder con él. Las tres parábolas del perdón de Lc 15 son, en realidad, otras tantas parábolas de la predilección divina por los pecadores. Su común denominador es: *Dios ama más a los menos dignos de ser amados porque son los más necesitados de su amor*. Los más amados son los menos amables porque *Dios ama*, como crea, *desde la nada*.

«Habrà más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión»; «se produce alegría ante los ángeles de

JEREMIAS, *Abbá y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981; ID., *Teología...*, 211-238; SPICQ, C., *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Roma 1969, 67ss., 115ss.; GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975, 97-104; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Santander 1987⁷, 107ss.; PIKAZA, X., *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Salamanca 1990, 190-193.

19. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 231-233; BLÁZQUEZ, R., *Jesús, el evangelio de Dios*, Madrid 1985, 125s.

Dios por un solo pecador que se convierta»; así concluyen las dos primeras parábolas de Lc 15 (vv.7.10); expresiones semejantes de la preferencia divina por los pecadores se encuentran en Mc 2,17 y Mt 21,31-32. El anuncio del reino se revela así, en verdad como *evangelio*, buena nueva de salvación para los insalvables, para los aparentemente irredimibles.

El tríptico de Lc 15 se cierra con la mal llamada parábola del hijo pródigo; en realidad lo es del amor ilimitado del padre²⁰. Es decir, el énfasis descansa aquí no tanto sobre el arrepentimiento y el regreso del hijo menor cuanto sobre la disponibilidad del padre para el perdón y la acogida, que contrasta llamativamente con la actitud del hijo mayor, cerrado a toda idea de reconciliación y despechado por el proceder paterno. Los vv. 24 y 32 reiteran las ideas clave de paternidad-filiación-fraternidad: *el hijo será siempre hijo y no siervo*; en el v.21 el padre interrumpe el discurso que el hijo menor había preparado autotitulándose siervo (vv.18.19); al «ese hijo tuyo» (v.30) del hermano mayor responde el padre con un «ese hermano tuyo» (v.32).

La parábola muestra, en suma, que el hombre no logra su salvación en «la fuga emancipatoria y protestataria, sino en el retorno a la casa del padre», un padre que, lejos de humillar al hijo prevaricador, «le restituye sus derechos de filiación»²¹. Y ello es así porque Dios es como el padre del relato: ansioso por poder perdonar y acoger en sus brazos al que había desertado el hogar.

Las tres parábolas habían sido introducidas por una anotación significativa: Jesús las presentó como respuesta a los que se escandalizaban —como el hijo mayor— de su trato familiar con los pecadores (Lc 15,1-3). La justificación de Jesús consiste, pues, en manifestar que él obra así porque así es como obra el propio Dios. Este mensaje de un Dios que otorga trato preferencial a los pecadores «es algo que carece de cualquier para-

20. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 158ss.; BLÁZQUEZ, 157ss.; FITZMYER, 670ss. Ya BONNETAIN (*art. cit.*, 995) había advertido que «el personaje principal es el padre, que representa a Dios».

21. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 169.

telismo en la época. Es algo único». El judaísmo, incluido el Bautista, acepta a los pecadores *después* que se han convertido y hecho penitencia; Jesús les ofrece la salvación «antes de que ellos hagan penitencia»²². Emerge de este modo, y de forma absolutamente nueva, la incondicionalidad e ilimitación de lo que es pura gracia; se explica entonces que Jesús exija —según se ha visto anteriormente— el seguimiento incondicional, como *la única respuesta adecuada al amor de Dios igualmente incondicional*.

Lucas nos ofrece todavía otra parábola ilustrativa de esta tesis; es la parábola del fariseo y el publicano (18,9-14)²³. Dirigida a «algunos que se tenían por justos» (v.9), describe dos modelos de religiosidad, encarnados en los dos protagonistas de la escena. La situación de uno de ellos, el publicano, no tiene salida según la teología judía de la época; se trata de un exactor de impuestos inicuos, colaboracionista con la potencia colonial, habituado a ejercer sin escrúpulos un oficio despreciable. A los ojos de la mentalidad dominante, nadie es menos digno de perdón que éste. Y, sin embargo, es a éste, y no al irreprochable fariseo, a quien Dios justifica (v.14) sin que se dé ninguna razón (como no sea «el corazón contrito y humillado» al que alude el comienzo de la plegaria del publicano, cita implícita de Sal 51,1), *por pura gracia*. La parábola condena cualquier pretensión de autojustificación humana por el cumplimiento de las normas (vv.11.12) y anticipa la repulsa paulina de una justificación «por las obras de la ley».

En la misma línea de la parábola de Lucas habría que situar la del patrono generoso (Mt 20, 1-15)²⁴. Un pasaje paralelo del Talmud hierosolimitano destaca la equidad del propietario, que paga lo mismo a todos, pero porque los últimos han trabajado más y mejor que los primeros. La versión que ofrece Jesús es provocativa por inesperada: los últimos reciben lo mismo que los primeros, exclusivamente *porque el Señor quiere* (v.14),

22. JEREMIAS, *Teología...*, 147, 209.

23. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 172-179; FITZMYER, 854-867. Sobre los publicanos y fariseos, vid. los *excursos* de GNILKA, 123s., 125s.

24. JEREMIAS, *Las parábolas...*, 168-171; BONNARD, 434-437.

porque *es bueno* (v.15). El relato popular estaba presidido por la idea del mérito; en el texto evangélico domina la idea de la gracia.

Jesús no se ha limitado a proclamar la paternidad misericordiosa de Dios, sino que ha ajustado su conducta a esta proclamación. A las palabras se suman las acciones; a la teoría, la praxis. La predilección por los pecadores se ratifica en el gesto de comer con ellos; el alcance simbólico del mismo —la comunión de mesa equivalía a una comunión de vida y de destino— provocó a menudo el escándalo de los bienpensantes (Mc 2,15-16; Lc 15,2).

Junto con la predilección por los pecadores, Jesús manifestó repetidamente su predilección por «los pequeños»; esta designación comprende la vasta gama de seres humanos marginales, desdeñados, preteridos. Los pobres, los enfermos, las mujeres, los niños²⁵, son los preferidos de Jesús. Las bienaventuranzas (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23) y la parábola del rico epulón (Lc 16, 19-31) son taxativas al respecto, como lo son los textos de Mt 25, 40-45 («lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos *más pequeños*, a mí me lo hicisteis»), Mt 11,25 (Jesús da gracias al Padre por revelar a «los pequeños» lo que oculta a los sabios), Mc 9,42 (quien escandaliza a «los pequeños» se condena), etc. En todos estos textos «los (más) pequeños» son la viva encarnación de aquel grano de mostaza («la más pequeña de las semillas») con que se había simbolizado el comienzo del reino.

La razón de esta resuelta parcialidad es la misma expuesta anteriormente a propósito de los pecadores; Jesús habla y actúa así porque así piensa y obra Dios. La gratuitidad de la voluntad salvífica del Padre conlleva la primacía absoluta de los desprovistos de títulos y méritos. De esta forma, *Jesús realiza una operación de recuperación de lo humano desde abajo, comenzando por los últimos y convirtiéndolos en primeros* (Mt 19,30). *El ser humano más insignificante*, justamente en cuanto insignificante según la común estimación, *es el valor más alto de la*

25. LEGASSE, S., *Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique*, París 1969; BLÁZQUEZ, 96ss., 129ss.; JEREMÍAS, *Teología...*, 133ss.

realidad en la peculiar tasación que Jesús hace del conjunto de las criaturas. «Uno solo de estos pequeños» vale más que todo. ¿Por qué? Porque «sus ángeles en el cielo ven continuamente el rostro de mi Padre» (Mt 18,10), es decir, porque son servidos (precisamente ellos, *los pequeños*) por los llamados «ángeles del Rostro», la máxima jerarquía celeste después del propio Dios²⁶. De ahí que «no es voluntad de vuestro Padre del cielo que se pierda *uno solo* de estos pequeños» (Mt 18,14).

En resumen, el Dios que reina ya ahora es, a la vez y sobre todo, el Padre que ama y perdona, que prefiere a los pequeños «porque es bueno», ante quien el hombre ha de sentirse hijo y no siervo. El reino de Dios se desvela entonces como el reino del hombre, en el que los pecadores son preferidos, los más pequeños son los más grandes (Lc 9,48) y los últimos son los primeros. *No es el reino del poder y la fuerza, sino de la gracia y la debilidad*. Jesús llama al seguimiento con vistas a la instauración de ese reino, o lo que es lo mismo, con el objeto de crear una comunidad nueva, distinta tanto del esoterismo elitista del modelo quumrámico como del activismo agresivo del modelo zelota. El rasgo distintivo de esa comunidad, con la que amanece el verdadero reino, es la invocación de Dios como *Abbá*, el reconocimiento de la propia filiación y el establecimiento de la fraternidad interhumana.

En una situación tan altamente conflictiva como la que se vivía en aquellos momentos, la propuesta de Jesús consiste en *la radicalización del amor*. Y la justificación de esta propuesta reside en el modo de ser y de obrar divinos; porque Dios ama y perdona sin medida, la sola comunidad digna de él —el único genuino reino de Dios— será aquella en la que sus miembros vivan permanentemente en el amor y el perdón fraterno: «amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, *para que (así) seáis hijos de vuestro Padre celestial*» (Mt 5,44; cf. Mt 18,21ss.). Cuando más tarde oigamos a Juan disertar incansablemente sobre el amor como la señal distintiva de *lo cristiano*,

26. Sobre el significado de «los ángeles del Rostro», vid. DI PINTO, 667s.

no olvidemos que la fuente de su inspiración se emplaza en la viva memoria de lo que había escuchado de boca de su maestro y señor.

2. La doctrina paulina de la gracia

Pablo es el expositor por excelencia de la doctrina bíblica de la gracia. A él se debe la acuñación del término *cháris* con el sentido técnico que luego se hará común en el uso teológico. Dicho término, que no aparece en Mt y Mc y que Lc utiliza muy raramente y con un significado fluctuante, es empleado masivamente por el apóstol²⁷, que hace de él «el concepto central de su comprensión de la fe cristiana»²⁸.

Junto al de *gracia*, y estrechamente ligado a él, el concepto de *justificación* es decisivo en el pensamiento paulino. A ambas categorías clave dedicaremos, pues, nuestra atención en cuanto sigue. No sin advertir antes que la tipología Adán-Cristo —de la que hemos dado cuenta en otro lugar de este libro— contiene ya virtualmente los desarrollos que nos ocuparán a continuación.

2.1. Gracia

Ya en sus primeros escritos, y probablemente bajo el recuerdo imborrable de su experiencia de Damasco, Pablo reflexiona acerca del misterio de la vocación cristiana. En continuidad con las ideas del Antiguo Testamento, afirma por de pronto que los creyentes lo son porque han sido objeto de una *elección* («conocemos, hermanos, ... vuestra elección»: 1 Ts 1,4; «Dios os ha elegido desde el principio»: 2 Ts 2,13) o de una *llamada* («...os ha llamado»: 2 Ts 2,14; «...aquellos que han sido llamados»: Rm 8,28), que es «gracia de nuestro Dios» (2 Ts 1,12; cf. 1 Co 3,10; 15,10), su «don del consuelo eterno»

27. ESSER, 238s.; BONNETAIN, 715s.; SCHILLEBEECKX, 75, 94ss. (con un resumen de la evolución semántica del término en el judaísmo helenista).

28. PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 81.

(2 Ts 1,12); y no mérito del hombre, que «no debe atribuirse cosa alguna» (2 Co 3,5), puesto que es «recipiente de barro» que pone en evidencia «la fuerza divina, y no humana» (2 Co 4,7; cf. 12,10).

Esta idea de una elección libérrima, por gracia, no abandonará ya a Pablo. El «resto de Israel» subsiste porque «ha sido elegido por gracia» (Rm 11,6) y la gracia es «don de Dios» (*Theoû tò dôron*: Ef 2,8). El entero prólogo de Ef es un himno a esta predestinación graciosa, por la que Dios dispone santificar y glorificar en Cristo a «los elegidos de antemano según el previo designio» (Ef 1,11), predestinación que debe suscitar no tanto sentimientos de temor o angustia cuanto la certidumbre gozosa de haber sido alcanzados por la benevolencia divina, «que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad» (Ef 1,11 b).

Estas ideas difícilmente habrían podido surgir en la mente de Pablo sin la herencia veterotestamentaria de un Dios compasivo y misericordioso. Sólo que el apóstol cuenta ahora con un dato adicional para corroborar esa imagen divina: el hecho de que Dios «no se reservó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros», lo que le permite «estar seguro» de que nada ni nadie «podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rm 8,31-39).

Con estos antecedentes, el término *châris* —empleado significativamente siempre y sólo en singular— sirve a Pablo para designar la condensación de todos los gestos y etapas de la iniciativa salvífica divina, más su saldo resultante. De ahí que lo use al comienzo y al final de muchas de sus cartas (1 Co 1,3; 16,23; 2 Co 1,2; 13,13; Ga 1, 3; 6,18; Ef 1,2; 6,24; Flp 1,2; 4,23; Col 1,2; 4,18), no como mera fórmula protocolaria de salutación y despedida, sino a modo de *inclusio*, como cifra compendiada del entero mensaje epistolar.

Este sentido englobante de *châris* aparece nítidamente en Rm 3,23-24: «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios y son justificados por *el don de su gracia* en virtud de la redención realizada en Cristo». Todos los elementos del acontecimiento salvífico se dan cita aquí: a) la previa pecaminosidad universal; b) la redención de la misma en Cristo, que otorga la justificación; c) *el don de la gracia divina*, que hace inteligible el tránsito sorprendente e inesperado de a) a b). Esta gracia

(*cháris*) conferida gratuitamente (*doreán*) es más efectiva y radical que la mera compasión y misericordia divinas a las que apelaba el Antiguo Testamento; es el poder escatológico que aniquila el pecado del mundo para poner en su lugar la salvación universal²⁹. La gratuidad de esta gesta salvífica, puesta aquí de relieve por el empleo redundante de dos términos (*doreán-cháris*), se ratifica con el *katà chárin* de 4,16 y con la expresión igualmente redundante de 5,15 («la gracia y el don en gracia»).

El sentido totalizante que Pablo otorga a *cháris* se comprende mejor si se advierte que para él los contenidos concretos del término se identifican, en última instancia, con la persona de Cristo. La *cháris* paulina —digámoslo una vez más— no es algo, sino alguien. Según Pablo, no basta con decir que hemos obtenido el acceso a ella *por Cristo* (Rm 5,2); hay que decir además que *el don es Cristo mismo*: él es, en efecto, lo que nos ha sido dado graciosamente (Rm 8,32; verbo *charídsomai*). La vida entregada de Cristo es la gracia por antonomasia y es lo agraciante por antonomasia. La salvación *por gracia* consiste en un ser vivificados y resucitados *con Cristo* (Ef 2,4-6); «el don gratuito de Dios es la vida en Cristo» (Rm 6,23). Dicho brevemente: la «gracia de Dios» es «la gracia de Cristo» (1 Co 1,3; 16,23; 2 Co 1,2; 13,13; etc.) y «la gracia de Cristo» es Cristo, sin más.

Esta concentración cristológica del concepto de gracia, que había sido anticipada atemáticamente en los sinópticos con su concepción del seguimiento de Jesús, es el rasgo que marca más netamente las distancias entre los dos Testamentos en lo tocante a nuestro asunto³⁰. Es también, y con mucho, la acepción dominante de *cháris* en el *corpus* paulino. Los restantes significados del término³¹ son secundarios y operan siempre en función del sentido principal.

29. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos I*, Salamanca 1989, 234; BULTMANN, R., *Theologie...*, 290 (la gracia es «el acontecimiento escatológico decisivo»; en cuanto tal, es «un poder que neutraliza el poder del pecado»).

30. Sobre las coincidencias y divergencias de ambos Testamentos respecto al concepto de gracia, vid. PESCH, 82-85.

31. Vid. en ESSER (240) una breve pero completa reseña de los mismos.

Importa destacar por último que Pablo asocia frecuentemente la idea de gracia a la de liberación. Él es el único autor neotestamentario que utiliza sistemáticamente el vocabulario derivado del sustantivo «libertad» (*eleutheria*)³². No se trata aquí tanto del libre albedrío cuanto de la liberación del estado de alienación descrito en Rm 7,14ss., que ha caducado con el don escatológico de la gracia. Y así, la vida que nos ha sido dada en Cristo «libera de la ley del pecado y de la muerte» no sólo a los humanos, sino a la entera creación (Rm 8,2.21.23); el agraciado «ya no es esclavo, sino hijo» (Ga 4,7); «Cristo nos libertó para la libertad»; la vocación cristiana es, por tanto, un «ser llamados a la libertad» (Ga 5,1.13; cf. 1 Co 7,22: «el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor»); la verdadera libertad está «allí donde está el Espíritu del Señor» (2 Co 3,17).

Esta doctrina de la libertad en y por Cristo tenía que resultar singularmente significativa en un mundo como el helenista, angustiado por el sentimiento trágico de una fatalidad inexorable, agobiado por el peso de las potestades cósmicas o las divinidades caprichosas y despóticas (cf. Ga 4,3.8-11; Col 2,8). Pero servía también para desatar las múltiples ataduras que imponía a las conciencias el legalismo judaico, con su proliferación de normas, vetos y tabúes (Ga 5,1-6; Col 2,16-23)³³.

La doctrina paulina de la gracia como don liberador no podía menos de suscitar fuertes oposiciones entre ciertos grupos de cristianos procedentes del judaísmo, que no parecían haber comprendido aún cabalmente el significado escatológico del acontecimiento *Cristo*. Frente a ellos Pablo va a hacer valer el axioma de la justificación por la fe, no por las obras de la ley³⁴.

32. El sustantivo aparece seis veces; el adjetivo *eleútheros*, dieciséis; el verbo *eleutheróo*, cinco; cf. SCHLIER, H., «Eleútheros», en *TWNT* II, 484-500; CERFAUX, 378-385.

33. MUSSNER, F., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 53-64; PASTOR, F., *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Madrid 1977; VOLLENWEIDER, S., *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen 1989.

34. Sobre los posibles precedentes de la conexión causal fe-gracia en el judaísmo griego prepaolino, vid. SCHILLEBEECKX, 101ss.

2.2. *Justificación: la Carta a los Gálatas*

El axioma al que se acaba de aludir se encuentra formulado por primera vez en Ga 2,16: «...el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo». Todo el pasaje en el que se encuadra esta frase (Ga 2,15-21) merece ser leído con detenimiento³⁵.

«Nosotros somos judíos de nacimiento» (v.15); Pablo es tan judío como sus interlocutores, y no «un gentil pecador». Por eso tiene aún más fuerza la declaración que va a hacer a renglón seguido (v.16), encabezada por un giro («sabedores de que»: *eidótes hóti*) que en el uso paulino introduce siempre una certeza de fe.

La acción justificadora se expresa con un verbo (*dikaioûn*) que importa no tanto una simple declaración forense de inocencia³⁶ cuanto la acción por la que Dios comunica su «justicia» al hombre, justicia consistente —según se ha señalado en el capítulo anterior de este libro— en la fidelidad divina a la alianza, que hace a Dios usar de perdón y misericordia con su pueblo, esto es, que lo *justifica* (=lo hace justo)³⁷. Tal acción

35. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, 90-107; SCHILLEBEECX, 113-118; CERFAUX, 316-320. Sobre la concepción paulina de la justificación, vid. SEEBASS, H., «Justicia», en *DTNT* II, 408-410; BULTMANN, 271-285; CONZELMANN, 225-231.

36. Pese a BULTMANN (273), para quien el sustantivo correspondiente (*dikaioσύνη*) «es un concepto forense» (*ein forensischer Begriff*); ¿no estará aquí la exégesis condicionada por el prejuicio teológico?

37. Que Pablo se hace eco aquí —como luego en Rm— de la idea veterotestamentaria de la *justicia de Dios* es una estimación comúnmente aceptada en la exégesis; vid. SCHLIER, *Lettera...*, 92s.; CERFAUX, 322-329; LYONNET, S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966, caps. 2 y 3; KUSS, O. *La lettera ai Romani* 1, Brescia 1962, 161-180; WILCKENS, 251-286 (amplísimo *excursus* sobre «la justicia de Dios», con abundante bibliografía). PESCH (193-197) muestra que *dikaioûn* puede traducirse por «declarar justo», a condición de que tal declaración no se entienda de un modo puramente forense o extrínsecista. Y es que, cuando la declaración es *palabra de Dios*, comporta la fuerza plasmadora, *creativa* (cf. Rm 4,17), propia de tal palabra (RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1987², 31ss.). El protestante WILCKENS reconoce que la clásica alternativa entre una justificación «imputativa» (forense) y una justificación «efectiva» está ya superada, «tanto en la teología dogmática como exegética de ambas confesiones; se ha puesto de manifiesto que la alternativa era equivocada» (*op. cit.*, 312). Volveremos sobre esta cuestión en otro lugar de este libro.

gratuita se inicia según Pablo en el bautismo (1 Co 6,11: «habéis sido *lavados*, habéis sido santificados, habéis sido *justificados*»), que es nuevo nacimiento a una nueva vida (Rm 6,3-4), que, por tanto, produce una transformación interior *real*, al infundir en el bautizado un nuevo principio vital, sobre el que volverá nuestro texto en el v.20.

La justificación denotada por el verbo *dikaioûn* acontece, prosigue Pablo, no «por las obras de la ley», sino «por la fe en Jesucristo» (*dià písteos Iesoû Christoû*). Por *érga nó mou* hay que entender las obras que cumplen la ley, la observancia de los preceptos. La tesis paulina es, pues, provocativa: *hacer la voluntad de Dios*, expresada en la ley mosaica, *no basta para la salvación*; como se recordará, algo semejante se había dado a entender en el episodio del joven rico (Mc 10,17s). Por el contrario, Pablo sostiene que el factor determinante aquí es algo inédito e insólito: la *pístis Iesoû Christoû*, la fe que tiene por objeto a Jesucristo (en el lenguaje de los sinópticos, el seguimiento incondicional de Jesús).

La antítesis *érga nó mou-pístis Christoû*, que Pablo estatuye en nuestro texto por primera vez, significa que la *pístis* no es un *érgon* y que *Christós* no es un *nó mos*. Cristo es más bien el espacio donde tiene lugar la justificación (cf. v.17: «ser justificados *en* Cristo»), espacio que se nos abre *exclusivamente* por la fe³⁸.

El ser judío no impide el ser cristiano (v.16: «también nosotros hemos creído en Cristo Jesús») pero ser cristiano implica admitir que «nadie será justificado por las obras de la ley». Pablo reitera el axioma formulado en la primera parte del verso, sirviéndose de una cita del Sal 143,2 («no es justo ante tí ningún viviente»), sin duda como argumento *ad hominem* y dado que sus interlocutores debían admitir la autoridad del texto citado, pero añadiéndole de su propia cosecha el «por las obras de la ley».

38. El giro «ser justificados en Cristo», que es «el Hijo de Dios» (v.20), sugiere ya que la justificación conlleva la filiación adoptiva. Nos ocuparemos de esta dimensión de la teología paulina de la justificación más adelante (*infra*, cap. 10).

Llegados a este punto, el v.20 juega en el razonamiento paulino un papel capital: «no vivo yo, es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne³⁹, la vivo en la fe de Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí». Decíamos antes que la justificación por la fe no puede entenderse en un sentido forense, extrínseco, como mera declaración judicial que deja el interior del hombre tal cual era. Ahora comprendemos mejor por qué esta interpretación no se adecuaría a la lógica del pensamiento paulino; la justificación conlleva una nueva vida; la vida misma de Cristo es transfundida al cristiano («es Cristo quien vive en mí»; cf. Col 3,3: Cristo es «vuestra vida»). Éste vive ahora, no merced a su *ego* carnal («vivo no yo»), sino gracias al Cristo entregado por (en favor de) él. Aunque el creyente continúe a vivir «en la carne» (*en sarkí*), ya no vive *de* la carne, sino de y en «la fe del Hijo de Dios». Dicha fe es ni más ni menos que la correspondencia obligada hacia quien «me amó y se entregó a sí mismo por mí»; es, pues (en este texto y a reserva de una ulterior dilucidación de los contenidos de la *pístis* paulina), la adhesión personal del cristiano al amor y la autoentrega de Cristo⁴⁰.

En resumen; a la cuestión subyacente en la polémica contra los judaizantes (¿por qué no pueden justificar las obras de la ley, sino *sólo* la fe?), la respuesta de Pablo es definitivamente clara: decir *justificación* es decir *nueva vida*. Pero esa vida nueva es la de Cristo; sólo puede, pues, ser recibida como don absolutamente gratuito, como *vida entregada*. No puede adquirirse

39. Si no aquí, sí en otros pasajes de Gálatas (4,29; 5,13-25; 6,8) y de Romanos (7,5s.; 8,5-11) establece Pablo una antítesis *carne-espíritu* que hunde sus raíces en la antropología del Antiguo Testamento; la esfera de la *sarx* es el ámbito de la debilidad, caducidad y pecaminosidad; el hombre-carne es el ser humano en sí y por sí, cerrado en el círculo sin salida de su indigente inmanencia. La esfera del *pneûma*, en cambio, es el ámbito de una dinámica transformadora y portadora de la vida nueva; el hombre abierto al Espíritu es el ser humano receptivo al don gratuito de Dios. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 70-74.

40. Este aspecto dinámico-interpersonal de la fe al que Pablo se está refiriendo se pone de relieve gramaticalmente en el giro del v. 16: el «hemos creído *en Cristo*» se expresa con la preposición *eis* y el acusativo (*kai heméis eis Christón Iesoûn episteúsamen*); cf. ALFARO, J., «Fides in terminología bíblica», en *Greg* (1961), 463-474.

autónomamente con esta o aquella obra (*érgon*) humana, sino acogerse en la adhesión amorosa y agradecida de la fe (*pístis*). La justificación, en suma, es pura gracia, y la gracia es la persona y la vida del mismo Cristo dándonosnos, como habíamos constatado ya en el apartado anterior de este capítulo. La ley puede ejercer únicamente una función dispositiva, pedagógica (Ga 3,24: «la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo»), pero no puede salvar (=justificar por la vía de la vivificación). Si la ley tuviese esa virtualidad, concluye Pablo, «Cristo habría muerto en vano» (v.21).

2.3. Justificación: la Carta a los Romanos

La doctrina expuesta sumariamente en Ga va a ser retomada y considerablemente profundizada por Pablo en Rm. El contexto sigue siendo el mismo: la necesidad de atajar las desviaciones judaizantes en torno al concepto clave de justificación. Contra una economía de salvación fundada en los principios del mérito y la retribución, cuyo instrumento serían las obras de la ley, Pablo diseña una economía de salvación fundada en el principio del amor gratuito divino, cuyo instrumento es la fe⁴¹. Y así:

a) A la alianza del Sinaí, entendida como contrato (cuasi) bilateral⁴², se opone la promesa hecha con anterioridad a cualquier prestación humana⁴³. O lo que es equivalente: a Moisés se opone Abraham, quien «no obtuvo la justicia por las obras», sino porque «creyó en Dios» y esa fe «le fue reputada como justicia» en virtud de la promesa divina de la que «se fió enteramente» (Rm 4; Pablo amplifica aquí lo ya avanzado más expeditivamente en Ga 3,6-9). Abraham era el prototipo del justo en el Antiguo Testamento; Pablo aprovecha esta apreciación para hacer ver que aquello por lo que agradó a Dios no consistía en ningún tipo de obras, sino en la fe, es decir, en la

41. LYONNET, S., *Quaestiones in epistolam ad Romanos* I, Roma 1962, 101-104.

42. Vid. *supra*, cap. 5,1.2 (la tercera forma de *berit*).

43. *Supra*, cap. 5,1.2 (la primera forma de *berit*).

adhesión sin vacilaciones a la palabra promisoría que se le *había* dirigido.

b) A los méritos de los patriarcas se opone la predestinación, elección y llamada anteriores a —e independientes de— cualquier mérito. En Ga 1,15 Pablo mencionaba su propio caso como ilustración de este modo divino de proceder; a él Dios «lo separó desde el seno de su madre y lo llamó por su gracia». Pues bien, así es como actúa Dios en todos los casos, interviniendo «para bien ... de aquéllos que han sido llamados... A los que de antemano conoció, también los predestinó ... A los que predestinó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó» (Rm 8,28-30; cf. 9, 11-13.20-24).

c) A la justificación fundada en una presunta justicia distributiva divina se opone la justificación fundada en la justicia salvífica gratuita: «pero *ahora*, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado»; tal manifestación estriba en que, si bien «todos pecaron» (y, por tanto, nada podían merecer de una justicia *distributiva*), los pecadores «son justificados por el don de su gracia»; así es cómo Dios «muestra su justicia en el tiempo presente, para ser el justo y justificador» (Rm 3,21-26). El *ahora* mencionado en el v. 21 es el *kairós* escatológico del v.26, momento privilegiado de la historia en el que se revela que Dios es *justo* por el hecho de que es *justificador*⁴⁴.

d) En fin, a la justificación por las obras de la ley se opone la justificación por la fe. Pablo repite el axioma de Ga 2,16 modulándolo con diversas formulaciones, a modo de variaciones sobre el mismo tema: la justicia de Dios se ha manifestado «independientemente de la ley (*chóris nó mou*)... *por la fe* en Jesucristo» (Rm 3,21); en 3,27 se contraponen «la ley de las obras» y «la ley de la fe»; en 3,28 se asevera enfáticamente («pensamos»: *logidsómetha*) que «el hombre es justificado *por la fe*, sin las obras de la ley» (*chóris érgon nó mou*); vid. todavía 3,20; 4,13; 5,1.

44. Rm 3,21-26 es uno de los textos claves de toda la carta; vid. KUSS, 153ss.; WILCKENS, 227ss.; SCHILLEBEECKX, 137ss.

Somos justificados *por la fe*; se ha señalado más arriba que Pablo entiende por *pístis*, al menos y en principio, una adhesión personal del cristiano a Cristo. En este sentido, la fe paulina es el acto más libre (más *humano*), puesto que se trata del establecimiento de relaciones interpersonales, y a la vez más manifiestamente de la radical insuficiencia humana para obtener autónomamente la propia salvación, puesto que con él el creyente reconoce expresamente la necesidad absoluta de Cristo y se entrega enteramente a él, en respuesta a la total autoentrega con que Cristo lo ha gratificado⁴⁵.

Así pues, la fe comporta ante todo una decisión; el hombre que recibe la llamada de Dios ha de optar. Tal opción entraña el compromiso de la conversión, del cambio de vida; Pablo expresa esta idea hablando de la fe como «obediencia» (*hypakoé*: Rm 1,5; 15,18; 16,26) y, correlativamente, de la incredulidad como «desobediencia» (*parakoé*: Rm 5,19) o «rebeldía» (*apeitheía*: Rm 11,30.32). Pero la obediencia no servil, sino humana, sólo puede darse allí donde hay confianza. De modo que creer es obedecer y obedecer es entregarse confiadamente a la voluntad de quien merece crédito. La fe arquetípica, la de Abraham, fue —como ya se señaló— una obediencia que nacía de la confianza (del «esperar contra toda esperanza»: Rm 4,18)⁴⁶.

Designando la fe como obediencia, Pablo está además apuntando a otro de los aspectos de su concepción de la *pístis*; su dimensión objetiva. La fe dice, en efecto, relación esencial a la revelación de Dios al hombre, que alcanza su punto culminante en el acontecimiento Cristo y en su evangelio. Creer, pues, significa (amén de confiarse y adherirse incondicional-

45. Vid., para cuanto sigue, LYONNET, *Quaestiones...*, 127-136; CERFAUX, 357ss.; KUSS, 180-206 (magnífico *excursus* sobre la *pístis* paulina); BULTMANN, 315-331; CONZELMANN, 183-185.

46. Sobre esta dimensión personal-existencial de la fe, Zubiri ha escrito páginas memorables. «Lo primario y decisivo de la fe se halla precisamente, no en el asentimiento, sino en la admisión... La admisión es un fenómeno que desborda los límites del asentimiento intelectual... La admisión es un modo de eso que venimos llamando entrega..., un ir desde nosotros mismos hacia otra persona dándonos a ella... La fe es, primaria y radicalmente, la entrega de mi persona a una realidad personal» (*El hombre y Dios*, Madrid 1984, 210-212). Cf. *infra*, cap. 8,4.

mente) *tener por verdadero* algo, reconocer y aceptar la palabra revelada. Pablo ansía llevar el evangelio a los romanos porque es «fuerza de salvación para el que cree (en él)», «porque en él se revela la justicia de Dios» (Rm 1,15-17); el apóstol demanda una «confesión de boca» a la fórmula de fe que ha de ser creída en el corazón y que comprende hechos cuya veracidad hay que aceptar (Rm 10,9-10). De ahí que la predicación sea condición ineludible de la fe: «¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?... Por tanto, *la fe viene de la predicación*» (Rm 10,14-17; cf. 1 Co 3,5; 15,1-3.11). La fe es, pues, respuesta a una propuesta, aceptación de un mensaje⁴⁷. Creer *en* alguien, fiarse de él por entero, importa creer *a* ese alguien, dar crédito a lo que nos comunica; ambos momentos son inseparables. Como es obvio, Pablo no los distingue expresamente, pero su comprensión de la fe sería malentendida si sólo se retuviera uno de ellos dejando caer el otro.

Por último, la contraposición *fe-obras* ¿es una desautorización taxativa de *toda* obra?⁴⁸. Rm 2,10-13 impone de entrada una cierta cautela, a la hora de responder a esta pregunta: «gloria, honor y paz a todo el que obre bien; al judío y al griego... Que no son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen; *esos serán justificados*» (cf. 2,26). El texto parece dar por bueno el principio retributivo de la recompensa a las obras: «en Dios no hay acepción de personas», por lo que «dará a cada cual *según sus obras*» (2,6.10). Por lo demás, «si eliminásemos de los escritos paulinos las exhortaciones éticas [la importancia de las obras], nos quedaríamos con menos de la mitad»⁴⁹. ¿Qué pensar entonces del valor del recto obrar en la mente de Pablo?

47. En esta línea es significativo que Pablo emplee a veces el verbo «saber» (*oída*) como prácticamente sinónimo de «creer»: Rm 6,9; 8,22; 2 Co 4,14; Ga 2,16; Col 3,24 (Kuss, 196s.). La fe abre, pues, el camino a conocimientos nuevos, ensancha el ámbito del saber. Pablo no conoce la antítesis fe-ciencia; creer es conocer lo que más importa para conducir atinadamente la vida. La fe es, en suma, una ciencia suprema y supremamente práctica.

48. Parece ser que la polémica fe-obras era ya conocida en el judaísmo prepaolino; SCHILLEBEECKX, 101-103 (con bibliografía).

49. SCHILLEBEECKX, 136; cf. RONDET, 50s.

Para salir del *impasse* hay que tener presente que, según el apóstol, la fe que justifica es la que va unida al amor y a sus obras. «En Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad» (Ga 5,6; cf. 5,13-14); «con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama a su prójimo ha cumplido la ley... La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rm 13,8-10). Como se ve, las dos cartas (Ga y Rm) que consagran el axioma de la justificación por la fe y no por las obras, advierten a la vez que la fe paulina incluye las obras de la caridad; el recto creer (ortodoxia) es inseparable del recto obrar (ortopraxis), y ello hasta tal punto que Pablo habla de «la obra de la fe» (*érgon písteos*): 1 Ts 1,3; 2 Ts 1,11. Así pues, la contraposición fe-obras, lejos de significar una descalificación del recto obrar —lo que conduciría a la anomía ética—, quiere tan sólo ser una impugnación de la autocomplacencia típicamente judaica en el propio mérito, tan gráficamente denunciada ya en la parábola del fariseo y el publicano⁵⁰.

Con todo, la tesis de la justificación por la fe, no por las obras, debió de crear problemas en las primeras comunidades, pues se prestaba fácilmente a falsas interpretaciones. El texto de Ga 5,13 parece insinuar que tales malentendidos pudieron darse ya en las propias comunidades paulinas. En todo caso, las llamativas formulaciones de St 2,14-26, que invierten literalmente el axioma paulino, demuestran que hubo efectivamente dificultades en otras comunidades, y que tuvieron que ser atajadas con enunciados tan axiomáticos y cortantes como los del apóstol⁵¹.

Recapitulando: gracia, justificación, fe son tres conceptos neurálgicos de la soteriología de Pablo. Cada uno de ellos im-

50. Sobre este punto, vid. KUSS, 200s.; SCHILLEBEECKX, 136-139; ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 103ss.

51. BONNETAIN, 1.090.; SCHILLEBEECKX, 149-154; la (aparente) oposición Pablo-Santiago se explicaría teniendo en cuenta el diverso contexto de ambos: Pablo polemiza contra las pretensiones de autojustificación farisaica de los cristianos judaizantes de la primera generación; el pasaje de St reacciona contra el quietismo perezoso de los cristianos instalados de la segunda generación.

plica a los otros dos y lo que resulta de esta tríada inescindible es un nuevo modo de ser, «ser *en Cristo*» (*eînai en Christô*); expresión que Pablo no se cansa de repetir y que denota un cambio radical de la condición humana, tanto en el nivel ontológico como en el operativo⁵². «El que es en Cristo, es nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Co 5,17); en la raíz de esta mutación está el hecho ya apuntado de que la gracia de la justificación por la fe consiste en un vivir Cristo en nosotros; el *ser en Cristo* equivale en realidad al *ser Cristo en nosotros*. La justificación produce la unión interpersonal, la comunión vital entre Cristo y el cristiano. Sobre esta idea se van a extender con manifiesta predilección las aportaciones del *corpus* joánico a nuestro tema.

3. La doctrina joánica de la gracia

«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» (Jn 3,16). En este texto se formula concisamente lo que alguien⁵³ ha llamado «el esquema fundamental» de la entera teología joánica. El origen de la actual economía salvífica es el amor de Dios Padre (cf. Rm 8,31-39) que nos da al Hijo en la encarnación para que éste a su vez dé la vida a quienes creen en él.

Para elaborar su teología de la justificación y la gracia, Pablo partía de la muerte-resurrección de Jesucristo (Ga 2,19-20; Rm 3,21-26; 1 Co 15,1-20). Como indica el texto que se acaba de citar, Juan se remonta al hecho mismo de la encarnación. El Lógos encarnado está lleno de «gracia y verdad» (Jn

52. Sigue siendo atendible la monografía de WIKENHAUSER, A., *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg i.B. 1956²; cf. CONZELMANN, 211-223. Sobre la fórmula análoga «(ser) con Cristo», vid. KUSS, 409ss.

53. CAPDEVILA, V.M., *Liberación y divinización del hombre. La teología de la gracia en el evangelio y en las cartas de San Juan*, Salamanca 1984, 37 (excelente monografía sobre la doctrina joánica de la gracia que, de haber sido escrita en alemán, estaría siendo citada por todo el mundo). Para cuanto sigue, vid. también BONNETAIN, 1.106ss.; SCHILLEBEECKX, 296ss., y los comentarios a los escritos joánicos que se citarán a continuación.

1,14: *cháris-aletheía*, términos que vierten el binomio veterotestamentario *hesed-emet*, compendio de todos los bienes salvíficos) para que los hombres recibamos de su plenitud (Jn 1,16), de modo que *por él* tengamos también nosotros «la gracia y la verdad» (Jn 1,17), esto es, *la vida* (o la vida *eterna*). En el Hijo encarnado «estaba la vida» (Jn 1,4); Cristo es «el pan de vida» (Jn 6,35-48), «la luz de la vida» (Jn 8,12) o, simplemente, «la vida» (Jn 11,25; 14,6). En él se hallan la luz, la verdad y la vida, los grandes universales abstractos en los que el hombre ha cifrado siempre la salvación, no porque él sea su complemento circunstancial de lugar, sino porque es su sustancia; él *es* (y no sólo *tiene*) luz, verdad, vida⁵⁴, lo abstracto es un concreto, lo universal es un singular: la propia persona del Lógos encarnado.

Como se recordará, la ecuación *Cristo=vida* aparecía ya en Pablo (Ga 2,20; Col 3,3-4), quien asigna a la fe el papel de mediación privilegiada (o mejor, exclusiva) para la consecución de la gracia justificante. También Juan enseña lo mismo: la vida se otorga a quien se abre a ella por la fe. «El que cree, *tiene* (ya ahora) *vida* (o *vida eterna*)»: Jn 3,3-7.15.16.36; 5,24; 6,40-47; etc.⁵⁵.

Esta fe joánica —como la paulina y, germinalmente, la de los sinópticos— ostenta un marcado carácter cristocéntrico. La fórmula *pisteúein eis* tiene siempre como destinatario a Jesucristo (salvo en Jn 14,1): 1,12; 2,11.23; 3,16.18.36; etc. Creer significa: a) asentir a la autorrevelación de Jesús; b) adherirse a su persona. Volvemos pues, a encontrar aquí los dos elementos constitutivos de la fe cristiana que habíamos detectado en Pablo; creer es: a) «aceptar nuestro testimonio» (Jn 3,11-12), «guardar/

54. Sobre los célebres *egô eimí* del Jesús del cuarto evangelio, vid. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan II*, Barcelona 1980, 73-85; BROWN, R. E., *El Evangelio según Juan II*, Madrid 1979, 1.512-1.519; SCHILLEBEECKX, 376-389; CONZELMANN, 357-359.

55. De una u otra forma, la expresión aparece doce veces en los escritos de Juan. Sobre la fe joánica, vid. CAPDEVILA, 63-70; BULTMANN, 422ss.; SCHNACKENBURG, *El evangelio...* I, 543-561; BONNETAIN, 1.119-1.121; ALFARO, *Revelación...*, 68ss. En Jn 6,28-29 hace una fugaz aparición la antítesis fe-obras.

recibir mis palabras» (Jn 12,47-48; 17,8); b) un «venir a mí» (Jn 6,34: «el que venga a mí»=«el que crea en mí»; cf. Jn 7,37-38), un «permanecer (*ménein*) en mi palabra» (Jn 8,31) que supone siempre la opción *libre* del creyente. La fe es, en efecto, un acto personal, responsable; el Jesús joánico ha planteado con su aparición en el mundo la crisis escatológica (Jn 1,10-12; 3,18-19; 12,47-48), ante la que el hombre debe decidirse, sin poder eludir la elección. El que no cree es porque «no quiere»: «vosotros no queréis (*oú thélete*) venir a mí» (Jn 5,40). Con ello el incrédulo se cierra a la vida («no queréis venir a mí *para tener vida*»: *ibid.*). Por el contrario, creer en Jesús es estar salvado (o tener vida). Esta dramática dialéctica de una fe/incredulidad que tiene por objeto la persona de Jesús traspasa todo el cuarto evangelio, desde 1,10 hasta 20,31. En tal dialéctica se sustancia el destino del hombre y del mundo⁵⁶.

Por otra parte, el carácter absolutamente gratuito del *creer* es subrayado por Juan con un énfasis no menor que el de Pablo. La fe es *don del Padre* («nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae»: Jn 6,44; cf. 6,64s.), *elección del Hijo* (no es el discípulo el que elige a Jesús, sino a la inversa: Jn 15,16; cf. Lc 9, 57ss.) o *su atracción* (Jn 12,32; el verbo es el mismo de Jn 6,44), de modo que sólo sabe que «el Hijo de Dios ha venido» aquél a quien «se ha dado inteligencia para *conocer* al Verdadero» (1 Jn 5,20). En fin, sin este don (del Padre, del Hijo) el hombre no puede dar fruto, más aún, «no puede hacer nada» (Jn 15,4-5) en orden a su salvación. La fe es, en suma y paradójicamente, *respuesta libre* del hombre y *don gratuito* del Padre o del Hijo al creyente. La dificultad de conciliar estos dos rasgos en la estructura del acto de fe es obvia y marcará la historia posterior de la doctrina.

El verbo *ménein*, mencionado más arriba, desempeña un importante papel en la reflexión joánica⁵⁷. El paulino «no vivo

56. SCHILLEBEECKX, 322ss.; SCHNACKENBURG, *El evangelio...* II, 325-344 («Decisión y responsabilidad, predestinación y endurecimiento»); BULTMANN, 385ss.; sobre la fe joánica, vid. el valioso estudio de ERDOZÁIN, L., «La fe, adhesión personal a Cristo, según el cuarto evangelio», en *EE* (1991), 443-455.

57. En el evangelio aparece 41 veces; en 1 Jn, 22 veces; vid. SCHNAC-

yo, es Cristo quien vive en mí» es parafraseado ampliamente por Juan con la imagen de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-6). El creyente «da fruto» en la medida en que «permanece» (verbo *ménein*) en Cristo, sin el cual «no puede hacer nada» (v.5). La fórmula recíproca del *permanecer* los cristianos en Cristo y Cristo en los cristianos (Jn 6,56; 14,20; 15,4.5) extiende a una escala histórica el permanecer eterno del Hijo en el Padre (Jn 14,20; 17,21.23); la comunión de vida intratrinitaria se trasvasa ahora a las coordenadas espaciotemporales de una comunión vital entre Cristo y el cristiano, que introduce a éste en el misterio más íntimo del ser de Dios: «como tú, Padre, en mí y yo en tí, *que ellos también sean uno en nosotros...*; yo en ellos y tú en mí» (Jn 17,23).

La *vida*, transcripción en clave joánica del concepto sinóptico de reino, es un don divino porque es el ser mismo del Padre dándose al Hijo desde toda la eternidad y, mediante el Hijo, llegando a nosotros para asumirnos en el circuito vital de la Trinidad. La misión del Hijo —la encarnación— se consuma con su retorno al Padre, pero ya no en solitario, sino con el cortejo de todos los que se han adherido a él por la fe (Jn 14,2-3). Dicha misión ha comunicado al creyente la vida por una suerte de nuevo nacimiento (Jn 3,1-8), a partir del cual el nacido es habilitado para hacer las obras del amor.

Dado que «Dios *es* amor» (1 Jn 4,8), la recepción de la vida (o el ser) de Dios no puede menos de manifestarse en la praxis de la caridad⁵⁸: «si alguno dice: ‘amo a Dios’ y aborrece a su hermano, es un mentiroso; ...quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,20s.; cf. Jn 13,34-35; 15,12.17). La caridad fraterna es, esencialmente, la autodonación del cristiano, que prolonga en el plano humano la entrega del Hijo al mundo por parte del Padre (Jn 3,16) y la entrega de la vida que Jesús nos hizo: «él (Cristo) dio su vida por nosotros. *También nosotros debemos dar la vida por los hermanos*» (1 Jn 3,16).

KENBURG, *Cartas de Juan*, Barcelona 1980, 140ss. («Las fórmulas joánicas de inmanencia»); CAPDEVILA, 119-171. Con la idea de la recíproca permanencia Dios-Cristo-cristianos está estrechamente emparentada la inhabitación de la Trinidad en el justo; vid. *infra*, cap. 9,1.1.

58. CAPDEVILA, 249ss. Vid. *infra*, cap. 10,3.

Así pues: Dios es amor, y por ello: a) el Padre nos entregó al Hijo; b) el Hijo se nos entrega; c) nosotros debemos entregarnos a los hermanos.

Esta voluntad de autodonación es, en fin, la única acreditación fidedigna del humano «haber nacido de Dios»⁵⁹. Si realmente Dios es amor, no puede haber otra prueba de que nos hemos apropiado de su vida que no sea la de actuar como él actúa, hacer las obras que él hace: «todo el que ama ha nacido de Dios» porque «el amor es (=procede) de Dios» (1 Jn 4,7). O bien: «nosotros *sabemos* que hemos pasado de la muerte a la vida porque *amamos* a los hermanos» (1 Jn 3,14).

En resumen, pues; creer que Jesús es el Cristo es nacer de Dios y nacer de Dios es amar a los hermanos (1 Jn 5,1). Al igual que ocurría con el acto de fe, esta acto de amor no procede autónomamente del hombre sino del propio Dios-amor; «nosotros amamos porque él (Dios Padre) nos amó primero» (1 Jn 4,19; cf. 4,10); la caridad, como la fe, es don gracioso del Padre, que llega hasta nosotros por la mediación de su Hijo Jesucristo: «en esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4,9; texto que evoca irresistiblemente el tantas veces citado pasaje de Rm 8,31ss.).

En suma, y para terminar; pese a que el término *gracia* aparece sólo tres veces en el *corpus* joánico (Jn 1,14.16.17), toda la teología del mismo rebosa de lo que con él se denota, al girar incansablemente en torno al misterio del amor que Dios *es* y que se difunde en las tres grandes manifestaciones que han hecho de la historia un proceso salvífico: a) el amor eterno del Padre al Hijo y al mundo; b) el amor del Hijo (encarnado) al mundo y a los hombres; c) el amor de los hombres al Padre, al Hijo y, consiguientemente, a los hermanos.

*
**

59. De nuevo se apunta aquí una rica temática (la paternidad de Dios y, por ende, la filiación del cristiano y la fraternidad interhumana) de la que habremos de tratar más adelante: cap. 10,2.

Al término del capítulo anterior nos preguntábamos: ¿en qué consiste concretamente la salvación?; ¿cuándo y cómo se realizará? Ahora podemos responder: la salvación *es* el salvador; es la vida misma de Jesucristo dándonosos; a ella se accede no por la vía de la mera *imitación*, sino por la vía de la *apropiación* o participación *de su ser*. Tal apropiación es factible únicamente en el seguimiento; éste se origina en una llamada gratuita a la que se responde por la fe y el amor, que son a la vez *libre opción* humana y *don gracioso* de la iniciativa salvífica divina.

A todo lo cual, el Nuevo Testamento añade todavía: los que han sido salvados son inhabitados por la Trinidad, participan de la naturaleza divina, devienen hijos en el Hijo. Estos tres temas, tan sólo enunciados en el presente capítulo, así como el de la simultánea afirmación de la gratuidad y libertad de la fe y el amor, serán considerados en la reflexión teológica, a desarrollar en próximos capítulos.

