

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IX

1983

Núm. 18

ÍNDICE

	Pág.
Gonzalo Gironés Guillem: Valor soteriológico del misterio de Pentecostés	221
Ignacio Pérez de Heredia y Valle: Los matrimonios mixtos en el Nuevo Código	229
Antonio Molina Meliá: El Consejo del Presbiterio	297
Antonio Benlloch Poveda: Precepto dominical y movilidad social	313
M. ^a Luisa Cabanes Catalá: Fuentes para el estudio de un monasterio valenciano femenino: el Monasterio de Gratia Dei, alias de la Zaidía ...	331
Notas:	
Joaquín Pascual Torró: Función del Espíritu Santo en la Encarnación según Aurelio Prudencio	347
Recensiones	361

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

VALOR SOTERIOLÓGICO DEL MISTERIO DE PENTECOSTÉS

Por Gonzalo Gironés Guillem

Sigue discutiéndose en los últimos años cuál sea el misterio fundamental de la soteriología.¹ La tradición occidental, en cuanto está representada por San Anselmo y Santo Tomás, ha puesto de relieve ante todo el misterio de la Pascua, quizá reducido más bien al aspecto sacrificial de la Cruz. La teología protestante ha acentuado aún más la Cruz como centro de la Salvación; mientras que en los últimos treinta años, gracias sobre todo a Durrwell, se asiste a una revaluación de la Resurrección, como integrante y culminación del complejo misterio de la Pascua. Hay con todo otra tendencia a valorar la Encarnación como misterio más fundamental, tendencia que ya fue desarrollada por los Padres griegos desde San Ireneo (y que dio lugar al equívoco de la llamada teoría "física" de la Salvación): se trata de valorar la *venida* de Cristo (más bien que su *marcha*) como centro o núcleo de la Salvación. Esta postura fue restaurada por Duns Escoto en contra de San Anselmo y Sto. Tomás, y últimamente, aparte de los teólogos escotistas, ha sido puesta de relieve por Karl Barth y Grillmeier.² Parece, pues, que la soteriología encarnacionista se enfrenta de nuevo a la soteriología pascual. Para que podamos tomar partido en esta nunca resuelta contienda, conviene que examinemos más exactamente los términos de la cuestión.

Según el *Cur Deus homo?* de San Anselmo, la salvación es estrictamente Redención, y sólo para que haya Redención se requiere la Encarnación del Verbo. Hay aquí un grave supuesto implícito que podría sonar de esta manera: En el principio es el Pecado.

Sto. Tomás (v. III, q. 1, a. 2) no excluye que la existencia de Cristo como Dios-hombre tenga un valor divinizante (aparte del valor redimente)

¹ Ver la obra de A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm*, Herder, 1978.

² Ver Grillmeier, o. c., parte V, cap. 3. El punto de vista pascual en la teología contemporánea está expuesto, al menos en forma de elenco, por la obra de A. López Amat, *Cristo Resucitado. La segunda fase del Misterio de Cristo*. Valencia (Edicep), 1982.

pero considera ambos unidos como una sola realidad *de hecho*. Es decir, que el supuesto implícito anselmiano queda matizado ahora de esta manera: el plan primitivo de Dios (cualquiera que haya sido) sólo nos ha llegado en forma de Redención, porque en principio estaba el Pecado.

Escoto, en cambio, separa la divinización de la Redención, puesto que supone que el Verbo se habría encarnado de todas maneras, aunque en el mundo no hubiera sobrevenido el Pecado. El supuesto implícito cambia sustancialmente de esta forma: En el principio era el Verbo, Vida y Luz del Padre para los hombres, que no puede ser recibido por las Tinieblas (si es que las hay).

No niego que me inclino más bien por la postura de Escoto, dado que la Encarnación muestra en la Biblia tener un motivo *absoluto* de gracia, que es anterior e independiente del pecado (véanse los capítulos I de Colosenses y I de Efesios). Aunque es cierto que el Encarnado *de hecho* vino a un mundo que ya estaba en pecado, no vino por cierto *a causa* del pecado: su existencia tiene otras causas y otros motivos, y por tanto damos la razón a Escoto, ya que la coincidencia de los aspectos redentivo y elevante en la misma Historia salvífica es, en todo caso, material, pero no es formal. Vamos a poner un ejemplo: si el presidente del gobierno tiene que visitar una ciudad y, a punto de llegar, se entera de que en ella ha ocurrido una catástrofe, no suspende su viaje ni tampoco altera el *motivo* de administración positiva de bienes que justifica tal viaje, sino que, además, añade a este motivo el de reparación de los males que accidentalmente han sobrevenido. Tal es el caso de la Encarnación: el que había de venir para divinizarnos, viene además a borrar el pecado que impedía tal divinización.

No vamos a discutir si el pecado es del todo accidental en la historia, o más bien era inevitable y necesario (en todo caso su accidentalidad habría que trasladarla a la libre voluntad del Demonio, de tal manera que el hombre aparezca en *necesaria dependencia* para el bien y para el mal). No vamos a negar tampoco que el pecado tenga para el hombre, en su aspecto fatal o inevitable, un valor pedagógico de provisoriedad que realza el carácter definitivo del futuro Salvador que se tiende a esperar (realzando con ello nuestra *dependencia* de este Salvador). Sin embargo, no podemos ocultar que el Pecado, de cualquier forma que se mire, no es *causa* sino *efecto* (por más que indirecto) de la misma Encarnación, o sea: no viene Cristo porque hay pecado, sino que hay pecado porque viene Cristo (ver Jn. 15, 22-24). La razón es la siguiente: el pecado, como mera acción humana inmoral, no tendría valor teológico, y por tanto no sería ofensa personal a Dios que merece un castigo infinito como es el Infierno, si el hombre pecador no contase con una mediación ontológica que permite que sus actos lleguen a Dios en persona. Ahora

bien, esa mediación no es otra que el Verbo encarnado, con el cual nuestras acciones llegan a ser divinas (*teándricas*), como sarmientos unidos a la Vid, y separándose del cual nuestras acciones merecen un castigo tan grande como grande es el premio que se rechaza, y por tanto merecen castigo infinito. En Mt. 25,31 aparece claramente Jesucristo (o sea el Encarnado) como *Juez que condena*, y ya no sólo como Cabeza que salva, porque por su mediación pasan todos los actos libres de los hombres, los buenos formalmente como incorporantes, los malos como rechace.³

No cabe duda, por tanto, de que la Pascua, incluyendo en ella el valor redentivo, supone como principio salvífico fundamental la Encarnación. Es más, la Encarnación tiende normalmente a la Pascua (una Pascua incruenta que también se daría sin pecado), ya que Dios no da su Hijo al mundo sino para que el mundo, por el Hijo, vuelva a él en ofrenda de sacrificio (Gn. 22,12, cf. Rom. 8,32, es un indicio de la *pascua indulgada* que se habría dado sin pecado). Así aparece una proporción casi perfecta entre los dos misterios, el de Encarnación (regalo de Dios al mundo) y el de la Pascua (respuesta del mundo a Dios). Pero precisamente esta perfecta correspondencia ha sido impedida por el Pecado, que no sólo reforma y condiciona la Encarnación y la Pascua, sino que viene a añadir un tercer misterio conciliante, que es el Misterio de Pentecostés. ¿Cuál es el valor soteriológico de este misterio tercero? Llama la atención que no exista como tema en los grandes diccionarios de teología, a pesar de ser un misterio tan celebrado por la Liturgia. Hemos de insistir por tanto en preguntar cuál sea el contenido dogmático que corresponde al gran misterio de Pentecostés, apenas tratado por los teólogos actuales, con la leve excepción de Schillebeeckx.⁴ Creemos, sin embargo, que el valor teológico de Pentecostés se halla en el ámbito de la soteriología y sale a relucir por su comparación con los otros dos grandes misterios del año litúrgico, o sea Encarnación (o Navidad) y Pascua. Probemos, ante todo, una definición:

Pentecostés es la nueva Encarnación producida por la Pascua redentiva. Notemos, pues, cómo, según esta definición, coinciden o convergen en Pentecostés los dos grandes misterios salvíficos, Encarnación y Pascua. Vamos, pues, a explicar esta definición:

Pentecostés es una nueva Encarnación, porque en él se da una Madre (que es la Iglesia), igual como en la Encarnación se dio una Madre, que

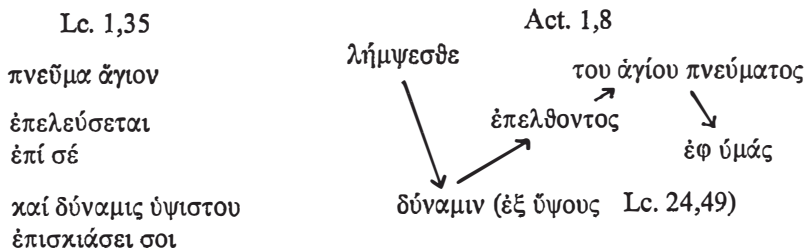
³ Sobre la mediación ontológica y moral de Cristo es interesante leer el art. de J. Ratzinger, "Mittler", en *Lexikon für Theologie und Kirche* (edic. de 1962). Sin embargo, en él no se alude a esta valoración dialéctica o contradictoria de tal mediación.

⁴ E. Schillebeeckx, *Cristo Sacramento del encuentro del hombre con Dios*, San Sebastián, 1968.

fue María. Esta Madre concibe y da a luz un Cristo místico por el Bautismo, igual como en la Encarnación María dio a luz al Cristo capital. Pero en ambos casos la Madre concibe tan pronto como queda llena del Espíritu Santo.

Esta comparación de la doble maternidad (causalmente trabada y referida) podría ilustrarse con hermosos textos de la Tradición, desde Clemente de Alejandría al abad Isaac de Stella, pasando por San Agustín y la Liturgia visigótica española. Pero baste que aquí quede ilustrada con los mismos textos del Nuevo Testamento, singularmente de San Lucas, que es el gran teólogo de Pentecostés, precisamente por serlo también de la Encarnación o Navidad.

La maternidad original de la Iglesia aparece, en efecto, anunciada por Cristo en su despedida ante la Ascensión, con palabras que recuerdan al pie de la letra aquella maternidad de María que dio como fruto la Encarnación del Verbo. Compárese el texto de Hechos de los Apóstoles 1,8 con Lucas 1,35 :



La comparación se concluye ampliando el *logion* con su paralelo que está en Lc. 24,49 (donde δύναμις aparece calificado por la expresión ἐξὑψους = ὑψίστον), así como también por la narración del cumplimiento de esta promesa (ver Hechos 2) donde la Virtud de lo Alto o Espíritu Santo desciende en forma de *viento que llena*, lo que equivale a “cubrir con su sombra” (ἐπισκιάσει). Por lo tanto, es claro que Pentecostés aparece y se muestra como una Nueva Encarnación.

Pero además, Pentecostés procede de la Pascua redentiva, ya que si Cristo no hubiera perdonado nuestros pecados, no habría podido venir a nosotros el Espíritu Santo (ver Jn. 7, 37-39, cf. Jn. 16,7).

Ahora bien, en el misterio de Pentecostés se hallan dos novedades con respecto a la Encarnación, novedades que precisamente se explican por esta dependencia de la Pascua redentiva: 1.^a, en Pentecostés el Pecado ya ha sido superado y, por lo tanto, ya puede llegar a hacerse *universal* aquella Encarnación que excepcionalmente quedó encerrada en

María. Ésta es, pues, la primera diferencia: Pentecostés es Encarnación *universalmente recibida*.

2.^a Pero además esta nueva Encarnación es producida desde el cielo por el Cristo encarnado, muerto y resucitado. Es una *Encarnación de origen cristológico*, porque es Jesucristo quien envía el Espíritu Santo para fecundar a su Esposa la Iglesia. Por tanto el misterio de Pentecostés ha de suponer la primera Encarnación, en la cual Cristo fue constituido desde el Padre en el seno de la Madre.

Vemos, pues, que de esta comparación de los tres grandes misterios salvíficos (Encarnación-Pascua-Pentecostés) se deduce una revaluación de otro aspecto teológico que ha estado hasta el presente un tanto descuidado: el aspecto de *recepción* de Cristo (*lambanología*). Dice San Juan en el prólogo de su Evangelio: “vino a los suyos y los suyos no le recibieron, pero a cuantos quisieron recibirle dio potestad para llegar a ser hijos de Dios” (o sea, para adquirir la salvación), Jn. 1,11ss. Según estas palabras podríamos decir que la salvación no tanto consiste en el *ser* de Jesucristo (o sea, en la Encarnación considerada como Unión Hipostática), no consiste tampoco en el mero *obrar* de Jesucristo (o sea, la Pascua, entendida como acción sacrificial), sino más bien consiste en *recibir* a Cristo en nosotros: o sea, la Salvación es el ser de Cristo que penetra en nosotros en virtud del obrar de Cristo. Eso es lo que realiza Pentecostés, como misterio bautismal de la Iglesia. Ciertamente que esta recepción supone que el ser de Cristo ya fue recibido (y constituido) como obra del Padre, al enviarlo.

De aquí se deduce, en consecuencia, una revaluación del papel de María en la Historia salvífica: ella es la que recibe a Cristo por todos nosotros en la primera Encarnación, de modo que sin ella Cristo no habría existido, porque Cristo no viene sin ser recibido. (Hay que notar que el ser de Cristo, que llamamos fruto de la Encarnación, no sólo es constituido por la misión del Padre, sino también por la respectiva y consecuente recepción de la Humanidad capacitada por el Espíritu Santo; sólo por la virtud de una Persona divina podemos recibir a una Persona divina.) Para que María, en nombre de la Humanidad, pudiera recibir a Cristo, tuvo que ser preservada del pecado (he ahí la estricta funcionalidad soteriológica de su Inmaculada Concepción); pero una vez que ella recibe a Cristo, siendo así que la recepción, como hemos dicho, constituye también el ser de Cristo, queda la receptora integrada o identificada con este ser, al que acompaña hasta la Pascua y hasta la gloria como primicia y causa ejemplar de la Iglesia, que, en consecuencia, la tiene por Madre.

Dos apéndices deben completar ahora el cabal tratamiento del tema que tan sucintamente presentamos: el primero se refiere al valor teológico de la figura del Bautista, el segundo, a la proporción entre los conceptos de Gracia, Ofrenda y Reconciliación, referidos a los tres momentos soteriológicos de Encarnación, Pascua y Pentecostés.

También se echa en falta hasta el presente una valoración teológica de la figura del Bautista.⁵ ¿Por qué destaca tanto su comparación con Cristo en los evangelios de San Lucas y San Juan? ¿Por qué se compara su bautismo con el de Espíritu Santo que se dio en Pentecostés (ver Hechos 1,5)? No es válido decir que la comparación del prólogo de Juan o de los tres primeros capítulos de Lucas tenga un mero valor apologético, como si se tratase de *rebajar* la estima general del Bautista en beneficio de Cristo. Esta valoración negativa no justifica la singular vocación del Bautista (Lc. 1) ni el elogio sin reservas con que, en boca de Cristo, es mencionado (Mt. 11,7ss.); y sin embargo, es cierto que Juan se compara (aún por sí mismo) en situación desfavorable con respecto a Jesucristo (Jn. 3,30), pero esto no impide que el evangelio reconozca la gran importancia de su misión. Si es cierto que el papel del Precursor guarda un cierto enigma, ya empieza a descifrarlo el hecho de que sirva de puente entre el Jesús prepascual y el Jesús pascual.

No podemos decir que la Pascua de Cristo sea autoepifánica, como a veces se ha supuesto, en el sentido de fundar *ex abrupto* la experiencia de fe de la Iglesia, ya que la Pascua requiere unos testigos (los Apóstoles) cuya experiencia de fe ha de empalmar necesariamente con el tiempo del Bautista, que ya sabemos que termina *antes* del tiempo de Pascua (ver Hechos 1,21-22). Sabemos también que la misión del Bautista es abierta al pueblo, en medio del cual debe *preparar el camino* del que ha de venir. "Preparar el camino", he ahí la sentencia bíblica que nos permite comprender el valor del Bautista. No es cierto tampoco que Cristo requiera un *presentador*, no es ése el papel del Precursor, por más que ocasionalmente lo desempeñe (ver Jn. 1,29), y prueba de ello es que Cristo muestra tener capacidad para presentarse por sí mismo (Jn. 4,26). "Preparar el camino" significa preparar la "llegada", y por tanto equivale a promover la *recepción*. He aquí el secreto de la misión del Precursor.

⁵ Como bibliografía sobre el tema, importa tener en cuenta los estudios de R. Schutz, *Johannes der Täufer*, Zürich-Stuttgart (Zwingli Vg), 1967; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel's Tradition*, Cambridge, 1968; M. S. Enslin, "John and Jesus", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 66, 1975: 1-18.

Ahora bien, la recepción que él prepara tiene el aspecto de *movimiento de penitencia*, lo cual explica a la vez el carácter indispensable e imperfecto (o superable) de esta misión. Es indispensable, porque el mundo está en pecado, y sólo la penitencia puede, en medio del pecado, ser una recepción (torpe y provisional pero verdadera) de la Gracia; y es imperfecta precisamente porque es torpe y provisional, porque aún no es la Gracia, aunque tampoco es ya puro pecado, sino un misterioso término medio: la *Penitencia*.

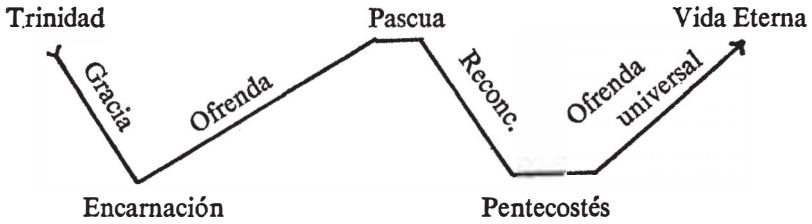
Dado que el mundo está en pecado, Cristo, que viene a salvar a los pecadores, ha de tener una necesaria recepción desde el pecado, pues no viene sino a aquél que lo recibe, aunque es verdad que nadie lo puede recibir si está en pecado. Esto explica que la recepción imperfecta, promovida por la Penitencia, tienda a convertirse en recepción perfecta, es decir, tienda a identificarse con aquella recepción pura que en María contribuyó a constituir el ser de Cristo. Eso es lo que acontece en Pentecostés, precisamente porque sigue al perdón pascual de los pecados, por eso el bautismo de Juan es en él sustituido por el de Espíritu Santo, como recepción pura de la Gracia.

Esta inclusión del Bautista (recepción provisional de Penitencia) en el esquema soteriológico de los tres misterios nos invita a introducir el segundo apéndice.

El esquema salvífico que en los tres misterios se desenvuelve queda mejor explicado en torno a los conceptos de *Gracia*, *Ofrenda* y *Reconciliación*.

Si la obra salvífica no fuese más que Gracia, es decir algo que viene puramente de arriba, entonces no sólo no haría falta la Pascua, pero ni siquiera la Encarnación (he ahí un punto de vista muy típicamente gnóstico o bultmanniano). Si en cambio la Gracia se encarna en el hombre es porque ha de comprometer nuestra propia humana realidad, en la medida en que voluntariamente se *ofrece*, en respuesta devolutiva a la Gracia recibida. Pero entonces no solo hay Encarnación, sino que ha de estar necesariamente orientada a una Pascua (Ofrenda). Ahora bien, de no existir el Pecado, la Gracia encarnada habría sido recibida de una sola vez y de manera perfecta por todo el mundo (mediante la representación funcional de la Madre singular), y en consecuencia la devolución de la Ofrenda se habría dado normalmente en una Pascua que de forma incruenta (es decir con Ascensión, pero sin Muerte ni Resurrección !) nos haría pasar a todos a la gloria de Dios Padre. No habría por tanto nuevo descenso de Gracia, es decir no hubiera habido Pentecostés. El que exista este momento tercero es reclamado estrictamente por la necesidad de

reconciliación: así vuelve a empezar el ciclo descendente y ascendente, pero ahora a partir del mismo Cristo nuestro hermano, constituido en gloria. He aquí el esquema de los tres momentos soteriológicos: ⁶



⁶ Esta conferencia fue leída en el Aula Magna del estudio teológico Saô Bento de Río de Janeiro, el día 17 de agosto de 1982.