



El presente trabajo persigue una doble finalidad; por un lado, quiere recuperar la memoria de una distinción muy difundida en la primera parte del siglo XX y, por otro, dar a conocer en qué medida esa misma distinción se ve reflejada hoy en la teología elaborada por autores de primer nivel. Para lograr el primer objetivo, recurrimos a nuestra tesis doctoral cuya síntesis fue publicada con el título: “Redención objetiva–Redención subjetiva”, presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. En la misma, nos limitamos a exponer los temas fundamentales abordados en el ámbito católico sobre el origen de la fórmula en cuestión y su repercusión soteriológica. Para el segundo objetivo, retomamos problemáticas tratadas en las distintas disciplinas del quehacer teológico e incorporamos la doctrina de algunos autores modernos.

Además, elegimos distinguir varios caminos de acuerdo con los temas abordados, lo que nos permitió entender mejor que lo objetivo y lo subjetivo de la fe cristiana es un tema transversal que recorre todo el espectro del quehacer teológico. Preferimos incluir muchas citas de textos originales para permitir al lector una adecuada fundamentación doctrinal, aun sabiendo que no nos iba a ser posible elaborar tanto material recogido. En consecuencia, este estudio podría ser considerado como una reflexión en torno a una distinción soteriológica, que, por su misma naturaleza, se abre a distintos aspectos del misterio cristiano. Nos permitimos ampliar o profundizar ideas puntuales, debido a su actualidad, a las discusiones existentes en los distintos ámbitos de estudio, o a su inadecuada formulación doctrinal.

## 1. Un poco de historia

### 1.1 La fórmula “redención objetiva–redención subjetiva”

La distinción “redención objetiva–redención subjetiva” tuvo su nacimiento y ulterior desarrollo entre los años 1850-1950 aproximadamente. Su cuna fue en el antiguo Colegio Romano, hoy Universidad Gregoriana de Roma dirigida por los padres jesuitas. Y fue justamente un jesuita, C. Schrader, el primero en usar esta fórmula [1]. Los términos empleados son suficientes para entender la mente del autor. Exponemos brevemente su pensamiento sin detenernos a analizar las consecuencias inmediatas que de él derivan.

Según consta en la nota al pie de página, el *ordo reparationis* (lit. “orden de la reparación”) empleado por Schrader debe entenderse: a) objetivamente como la economía salvífica instaurada con suficiente dignidad y eficacia como para superar la anterior situación de pecado; b) subjetivamente, aunque no llegue con la misma eficacia a todos los descendientes de Adán, a lo cual se agrega; c) que en su aplicación salvadora los efectos

salvíficos admiten grados distintos [2].

El aspecto subjetivo se ubica en relación con el efecto salvífico producido en el hombre individualmente considerado; por eso puede decirse que no llega a todo el género humano de la misma forma. El aspecto objetivo, por el contrario, considera lo actuado por Cristo de una vez para siempre y tiene un carácter necesariamente universal. De diez maneras distintas expone lo que él entiende por orden objetivo: 1) (Cristo vino) para quitar el pecado del mundo; 2) para destruir la muerte; 3) para vencer al demonio y destruir su obra; 4) para redimir a los pecadores y salvarlos (de la perdición eterna); 5) para que nadie se pierda (de los que él ha redimido); 6) para reconciliar a todos los hombres; 7) para ser el mediador de todos; 8) para rescatar lo que estaba perdido; 9) para destinar a todos los hombres la gracia y los medios para obtener la salvación; 10) para ser el “anti-tipo” perfecto y consumado del primer Adán [3]. Obviamente varios de estos ítems pueden identificarse entre sí o estar indicando la misma realidad con nombres distintos. Nosotros nos limitamos a citarlos para que el lector se ubique más fácilmente en la problemática teológica de la época.

El encargado de difundir la fórmula “redención objetiva/subjetiva” fue Joseph Matías Scheeben en su obra *Handbuch der katholischen Dogmatik*, que no tiene traducción en español. El texto que suele citarse como el origen de la citada distinción es el siguiente:

*“Por eso (en consecuencia) en la actividad salvífica de Cristo, adquisitiva y fundante, objetiva y universal, debe distinguirse otra actividad salvífica aplicativa y ejecutiva, subjetiva e individual. Conforme a esto se distingue una redención objetiva, la donación del precio del rescate y otra subjetiva, la liberación efectiva; las cuales se relacionan recíprocamente en forma tal, que ésta se halla contenida en aquella virtual e idealmente, y aquella es realizada en ésta formal y actualmente; asimismo se distingue una reconciliación objetiva, que debe ser considerada antes que nada como reconciliación de Dios (reconciliatio Dei), y otra subjetiva, representada en la reconciliación efectiva del pecador con Dios (reconciliatio hominum)” [4].*

Podríamos dividir el texto en tres partes. Primera: Por eso, de la actividad salvífica de Cristo, adquisitiva, fundamental (fundante, en sentido activo) objetiva y universal, debe distinguirse otra actividad aplicativa, ejecutiva, subjetiva e individual. Segunda: Conforme a esto se distingue una redención objetiva, la donación del precio del rescate, y otra subjetiva, la liberación efectiva; las cuales se relacionan recíprocamente en forma tal, que ésta se halla contenida en aquella virtual e idealmente, y aquella es realizada en ésta formal y actualmente. Tercera: Asimismo se distingue una reconciliación objetiva, que debe ser considerada como una reconciliación de Dios (propietatio Dei), y otra subjetiva, representada en la reconciliación efectiva del pecador con Dios (reconciliatio hominum).

No es el caso de analizar cada una de las categorías soteriológicas aquí expuestas por el autor. Nos limitamos a considerar la denominada “actividad salvífica”. Nos parece que, además de esclarecer el significado real de toda la problemática soteriológica encerrada en esta cita, nos da pie para avanzar más allá de la misma [5]. En su relación con el Padre: Cristo acepta glorificar al Padre y por eso asume libremente su muerte en la cruz:

*“La actividad libre del amor que Cristo tiene a su Padre consistía en que, por virtud de ese amor hacía, para glorificar a su Padre, obras que de suyo no había de hacer; es decir, para glorificar más a su Padre renunció a la gloria de su cuerpo y cargó sobre sí juntamente con el padecimiento más grande la muerte más amarga, cuando de suyo estaba exento de todo padecer y tenía el más perfecto derecho a verse libre de ello” [6].*

En su relación con el linaje humano: “Si Cristo es verdadero Hombre-Dios y al mismo tiempo Cabeza verdadera del linaje humano, no ha de presentarse ante Dios solamente en nombre de todos los demás miembros con una actividad infinitamente valiosa y así poder conseguir gracia y vida para ellos” [7]. En relación consigo mismo y con su cuerpo místico: “Mas la misión más elevada del Hombre-Dios es la glorificación infinita de Dios, que él ha de realizar en sí mismo y en su cuerpo místico; y la realización de la misma es a la par el punto céntrico en torno del cual se concentra toda su actividad” [8].

Resumiendo: Cristo por su actividad salvífica repara el honor ultrajado del Padre, realiza en sí mismo, en cuanto

Hijo, su propia glorificación, merece y recupera la gracia perdida para todo el género humano, trasmite la gracia merecida a todos los hombres y en especial a los miembros de su Cuerpo Místico, obteniendo, de esa manera, la reconciliación y el perdón por parte de Dios hacia los hombres. La actividad salvífica es el hilo conductor por el cual nos es posible entrar en las distintas categorías utilizadas en su teología.

Refiriéndose luego a la redención, distingue en ésta un aspecto objetivo y otro subjetivo; el primero, como ya fue indicado más arriba, se concentra en la actividad salvífica de Cristo, el pago del precio del rescate, mientras que el segundo se identifica con la liberación efectiva del hombre. Es notable que el teólogo de Mackenheim establezca una íntima relación entre la fuerza sobrenatural del Espíritu Santo y los sacramentos de la Iglesia, tendiendo un puente, por así decirlo, entre la acción objetiva de Cristo y la acción receptiva del fiel en el momento de la justificación. Los fieles han adquirido, en virtud de la encarnación del Hijo de Dios, un cierto “derecho a la gracia”, pero ésta llega hasta ellos mediante acciones exteriores que se verifican en la Iglesia [9].

No queda claro cuál es el ámbito abarcado por la redención subjetiva. La actividad de Cristo en y por la Iglesia, de acuerdo con lo dicho, pertenece a la actividad aplicativa, ejecutiva subjetiva e individual. Por otra parte, la redención subjetiva es la liberación efectiva del pecador, lo cual no puede identificarse con la actividad eclesial. Aunque se le pueda denominar “orden subjetivo” a la acción mediadora de la Iglesia y dejar la fórmula “redención subjetiva” a la aplicación fructuosa de la gracia de Cristo a cada cristiano en particular, seguirá siendo motivo de confusión en las próximas reflexiones.

Hay una objeción presentada por G. P. Kreling a la teología redentora de Scheeben [10]; según el teólogo holandés, Scheeben considera, por una parte, a Cristo que calma la justa indignación de Dios (propitiatio Dei) y, por otra, a Dios que, aplacado por el sacrificio de Cristo, se reconcilia con el hombre (reconciliatio hominum) dejando de lado la mediación del Hijo de Dios:

*“Para tener una idea exacta de la Redención es necesario colocar todo bajo el influjo -la causalidad- de un Dios misericordioso que quiere salvar al hombre mediante el sacrificio de su Hijo encarnado. El Redentor no tiene que inclinar a Dios a la misericordia para con los hombres, puesto que la misericordia de Dios está en el comienzo de la redención” [11].*

Ésta es la línea que nos presenta S. Pablo: “Todo esto viene de Dios que por Cristo nos ha reconciliado consigo” (2Co 5, 18). Según Kreling, en la noción presentada por Scheeben se quiebra “la línea recta” Dios-Cristo-humanidad propia del misterio de la redención. Esto motiva su reacción porque, además de comprometer la divina majestad, se opone (hiere) a la mediación del único Mediador [12].

Otros autores, como B. Faigneau-Julien, confirman esta objeción. Scheeben entiende la función de Cristo mediador como una relación existente entre Cristo, por una parte, y Dios y el hombre, por otra [13]. No es éste el lugar para admitir o rechazar la validez del esquema salvífico presentado por Scheeben. Aquí basta indicar el origen y desarrollo de la fórmula redentora. Más bien tendríamos que profundizar la objeción que hace Kreling a la distinción redención objetiva/subjetiva en cuanto tal. Esto nos ayudará a entender mejor el concepto mismo de redención y a analizar algunas consecuencias que se desprenden de este misterio.

## 1.2 La redención objetiva y su efecto inmediato

En el artículo ya citado, Kreling sostiene que hay teólogos que cometen el error de considerar la redención de Cristo como un medio para “apacar” la ira de Dios contra el hombre, de tal manera que, quitando el pecado, motivo de su justa ira, puede libremente donarse a la humanidad redimida con la sangre de su Hijo. De tal forma que, si por una parte se da una propitiatio Dei y por otra una reconciliatio hominum, se corre el riesgo de dejar de lado la mediación del Hijo de Dios:

*“para tener una idea exacta de la redención es necesario colocar todo bajo el influjo -la causalidad- (de causaliteit) de un Dios misericordioso que quiera salvar al hombre mediante el sacrificio de su Hijo encarnado. El Redentor no tiene que inclinar a Dios para que tenga misericordia con los hombres, puesto que la misericordia de Dios está en*

*el comienzo del proceso de la redención (2Co 5, 18-20)."*

De no ser así, según el teólogo holandés, se quiebra la línea recta (de rechte lijn) Dios-Cristo-humanidad [14]. Hasta aquí se puede aceptar sin inconvenientes su teología cristológica. Las dificultades siguen a continuación.

Primera objeción: la humanidad en cuanto tal nunca puede ser considerada como sujeto de redención:

*"ningún teólogo comete el error primitivo de representar la redención de la humanidad en la llamada «redención objetiva», de tal manera que la humanidad como un todo sea sujeto de la redención de Cristo, y que de este modo la gracia redentora se haya efectuado (producido) en la misma. El efecto de la pasión del Redentor es real en el hombre individual redimido y no en la humanidad abstracta o en la suma de los individuos como suma" [15].*

No admite, en consecuencia, la expresión "redención de la humanidad" en el sentido de que realmente algo se haya producido en todo el linaje humano a la muerte de Cristo. La gracia redentora, sigue diciendo el autor, es la que se comunica a través de los tiempos, a los hombres uno por uno. La humanidad en cuanto tal nunca podrá ser subiectum capax de dicha gracia.

Segunda objeción: la redención objetiva produciría en la humanidad un efecto salvífico anterior y distinto –separado– del producto en cada individuo en el transcurso del tiempo en la redención subjetiva. Ahora bien, ese efecto debe encontrarse en Dios o en la humanidad en cuanto tal. Pero en Dios se debe excluir a priori todo efecto que implique mutación. Por otra parte, la humanidad en el sentido indicado no es sujeto capaz de recibir dicho beneficio salvífico. Surge así la cuestión central en el planteo de Kreling: ¿Hasta dónde la humanidad fue redimida en el momento en el cual moría el Salvador sobre la Cruz? ¿Qué sentido tiene dicha redención? Concluye el mismo autor: "si quitamos el efecto redentor en el hombre (individualmente considerado), quitamos al mismo tiempo la redención como efecto y totalmente" [16].

Tercera objeción: aun el mismo aspecto terminológico de la cuestión no es admisible puesto que no determina bien el ámbito abarcado en cada uno de ellos. En efecto:

*"La redención de todo el género humano es objetiva por parte del Redentor y subjetiva por parte de los redimidos; (a su vez) la redención del individuo es objetiva por la gracia comunicada y subjetiva por la aceptación de la misma. Aliis verbis, no es posible (admitir) la denominación objetiva/subjetiva porque en realidad no distingue nada" [17].*

En primer término, habría que recordar que toda la tradición parte de la premisa de considerar a la humanidad como un todo a la hora de tener que fundamentar cuestiones tales como el pecado original y la redención universal realizada por Cristo en el calvario. Lo mismo dígase del "desposorio" del Salvador con la humanidad pecadora por el misterio de la encarnación, tan utilizado por la doctrina patrística, para comprender que ha habido un paso previo al misterio pascual, sin el cual sería imposible ubicar el alcance efectivo y universal de los *acta et passa in carne Christi*.

La posición de Karl Rahner sobre nuestro tema no deja dudas: la humanidad es considerada y tratada por Dios como una unidad concreta, no sólo en el orden natural, sino también en el orden salvífico, como aparece en el hecho del pecado original y en el de la redención fundamental de la humanidad por Jesucristo [18]. El gran teólogo alemán prefiere partir de la "humanidad una" como un hecho, puesto que la unidad de toda la humanidad está en la base de la obra salvífica de Dios, de tal manera que, al tomar carne de la Virgen María, miembro de esta humanidad una, el Verbo de Dios se hizo también miembro de esta humanidad una y viceversa [19]; por otra parte, ¿cómo entender toda la tradición patrística que insiste en el hecho de que, al asumir la naturaleza humana, el Verbo ha asumido a toda la humanidad puesto que todos necesitaban la salvación, según el conocido principio "lo que no fue asumido no fue redimido"?

En segundo lugar, y abordando el núcleo del problema, nos preguntamos: ¿puede admitirse un planteo por el cual

el efecto salvífico de la redención debe encontrarse en Dios o en la humanidad? Si se tiene en cuenta la íntima unión de Cristo con toda la humanidad desde el momento de la encarnación hasta la glorificación de su cuerpo resucitado y nuestra consiguiente participación en Él por la fuerza de su Espíritu y por el sacramento del Bautismo, nos parece inadecuado el dilema en cuestión. Afirmar que “la redención objetiva nada tiene que ver con la humanidad” porque llega a ésta únicamente en la singularidad de sus miembros por la aplicación de los frutos de la redención, equivale a prescindir del cambio obrado en todo el linaje humano por la unión hipostática del Hijo de Dios y negar, en consecuencia, el fundamento mismo de la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Con lo arriba expresado sobre la importancia fundante de la encarnación de Cristo en su directa relación con el misterio redentor, sigue en pie la pregunta sobre: ¿dónde se encuentra el efecto salvífico producido por la redención (Kreling) objetiva? Con Scheeben, se podría responder que la redención de la humanidad ya se cumplió “virtualmente” (virtualiter) en Cristo:

*“al asumir la naturaleza humana tomándola del linaje de Adán viene a ser el Hijo de Dios el fundamento de su desposorio formal con el mismo mediante el Bautismo y la Eucaristía. Es, por decirlo así, un desposorio virtual, por cuya virtud pudo el Hijo de Dios derramar inmediatamente la sangre de su Corazón por amor a la naturaleza humana” [20].*

Anticipándose a la objeción de Kreling, el gran teólogo alemán se pregunta: “Podría objetárenos que no es el linaje humano como tal sino los miembros del mismo, los que mediante la fe o el Bautismo contraen una relación con Cristo” y agrega más adelante: “¿Quién va a negar que los hombres, en un sentido más estricto, tan sólo por la fe y el Bautismo llegan a ser miembros del Hombre-Dios?” y responde:

*“Solamente en la fe se hace viva su unidad con Cristo, ya que así empieza también el Espíritu de la Cabeza a operar en ellos, y ellos por su parte empiezan a aferrarse a la Cabeza y tender hacia la misma. Y solamente por el Bautismo se hace orgánica la unión de los hombres con Cristo [...] Pero de una y otra parte la simple unidad del cuerpo con Cristo, lejos de tener que establecerse entonces ya se presupone. Si la unidad se hace viva en la fe, entonces ya se presupone. Si la unidad se hace viva en la fe, entonces la unidad material muerta tenía que existir ya susceptible de ser vivificada” [21].*

Dicha virtus Christi actúa la Iglesia y por la Iglesia, particularmente por medio de los sacramentos. “Cristo no renuncia a su actividad confiándola sin más a la Iglesia. La participación e intervención de la Iglesia en el misterio es siempre don. Cristo otorga a la Iglesia la facultad de colaborar en las acciones sacramentales y lo hace actualizando su condición de Cabeza” [22]. Habría que agregar que, sin la acción del Espíritu, no hay manera de hacer presente dicha virtus salvífica en la humanidad. Es notable la ausencia de la perspectiva trinitaria en un planteo cristológico de semejante envergadura.

Esa potencialidad salvífica, fruto de la pasión de Cristo y contenida actualmente en los sacramentos de la Iglesia, es la que se ofrece a todos los hombres en el instante de su justificación. La posibilidad que tiene el hombre de apropiarse de la salvación puesta a su alcance por mediación de la Iglesia, lo coloca ipso facto en un ámbito histórico-salvífico que antes no poseía.

Reducir este tesoro de salvación a la sola aplicación subjetiva e individual, como pretende Kreling, equivale a desconocer, o por lo menos a oscurecer, la presencia del misterio salvador de Cristo que, en la Iglesia y por la acción del Espíritu, se ofrece a los hombres de todos los tiempos.

Por último, un esclarecimiento de la cuestión que nos ocupa surge de la teología paulina a partir de un análisis realizado por Dom Jacques Dupont sobre los términos diallássō, katallássō, apokatallássō y synallássō traducidos por “reconciliación” la mayoría de las veces [23]. Es a partir del sentido de la reconciliación entre Dios y el hombre cómo el autor advierte sobre un planteo que suele hacerse fácilmente:

“Muchos autores presentan el siguiente dilema: o bien la reconciliación, realizada por Dios, consiste en un cambio producido por Él mismo en las disposiciones de los hombres para con Él; o bien ésta consiste en un cambio en Dios mismo, quien abandona sus agravios contra los hombres” [24].

Está muy cerca del dilema de Kreling. Sólo que aquí se hace hincapié en las disposiciones interiores que propician la reconciliación. En realidad, según nota Dupont, éste es el significado que tiene el término latino reconciliatio, una innegable connotación psicológica. Lo mismo dígame del castellano «reconciliar»: volver a restablecer la armonía con quien existía enemistad, recomponer la paz, después de un momento o tiempo de discordia. Ahora bien, no puede decirse lo mismo del término griego katallásso, pues indica más bien un cambio de situación que de sentimientos. Según Dupont, debe ser entendido de la siguiente manera:

“A la muerte de Cristo un cambio se opera en las relaciones del mundo con Dios. Ese cambio es independiente de toda modificación en las disposiciones de los hombres. Tiene, por lo tanto, al mundo como objeto y no consiste en un cambio que Dios produciría en sus propias disposiciones. San Pablo no habla, pues, de un cambio psicológico, como de una transformación en los sentimientos. Su punto de vista es aquel del objeto obtenido por la muerte de Cristo: Dios restablece la paz entre el mundo y Él. En lugar de la enemistad de antes, que era la continuación del pecado, hay ahora un estado de paz entre el mundo y Dios, y esta situación nueva resulta de la iniciativa divina. Habiendo abolido el recuerdo de nuestras faltas, Dios ha cambiado el estado en el cual nosotros nos encontrábamos con relación a Él. Nosotros éramos sus enemigos, ahora estamos en paz con Él” [25].

Debido a este cambio de situación del mundo con respecto a Dios, es posible hablar de justificación y santificación destinada a los hombres. Esa potencialidad salvífica, encerrada en los sacramentos de la Iglesia, supone un nuevo horizonte obtenido por Cristo por medio de su muerte y resurrección.

En lo referente a la cuestión terminológica propuesta en la tercera objeción, Kreling no aceptaría la fórmula porque la redención sería objetiva por parte del Redentor y subjetiva por partes de los redimidos; por otra parte, al aceptar la primera, cada persona, sería objetiva por parte de la gracia recibida y subjetiva por la libre aceptación de la misma, por tal motivo concluye que “no distingue nada”. Y propone la redemptio in causa et in effectu utilizada por Santo Tomás [26].

Sin dejar de valorar la definición tomista, especialmente por concentrar en la persona del Resucitado la verdadera causa de nuestra redención, sin embargo, esto no basta para cambiar la ambigüedad que se desea criticar. Parfraseando el esquema propuesto, podría decirse: la redención del linaje humano encuentra su causa en Cristo y sus efectos en los redimidos por la acción de la gracia. A su vez, la redención de cada hombre es in causa si se la considera desde la gracia comunicada y pasa a ser in effectu por la aceptación de la misma. Como puede apreciarse, no distingue más que la fórmula anterior.

## 2. Perspectivas actuales

La teología elaborada en torno al misterio de nuestra redención desde distintos enfoques actuales nos permite retomar y analizar la problemática moderna. Si tuviéramos que indicar la nota dominante de las distintas aplicaciones que entendemos estudiar tendríamos que señalar su diversificación. Razón por la cual nos parece oportuno indicar los principales caminos en los que podemos rastrear nuestra distinción.

Analizaremos, en primer término, el camino cristológico/antropológico guiados por la problemática de la gracia redentora tal como la entiende K. Rahner. En segundo lugar, ubicaremos el camino mariológico con el tema de la corredención y para ello nos detendremos a estudiar el planteo propuesto por E. Schillebeeckx cuyas consecuencias siguen teniendo vigencia aún hoy. El camino trinitario ocupará el tercer lugar, con un especial énfasis en lo pneumatológico, y nuestro guía será H.U. von Balthasar. Por último, el cuarto camino será el eclesiológico propuesto por O. González de Cardedal.

### 2.1 El camino cristológico/antropológico

El punto de partida que Rahner propone para abordar su antropología teológica es el siguiente: “Previamente a la apropiación subjetiva de la salvación el hombre está determinado internamente por un existencial sobrenatural consistente en que Cristo ha «justificado» con su muerte al hombre pecador ante el Dios santo” [27].

El autor se extiende sobre su conocido "existencial sobrenatural" en distintas perspectivas. A nosotros nos basta concluir con él sobre la redención ya actuada por Cristo a favor de todos los hombres, es decir, sobre la redención objetiva. Éstas son sus palabras: "A ese poder intrínseco que precede necesariamente a la apropiación subjetiva de la salvación, que la sustenta y es apropiado por ella, podemos llamarlo sin reparo alguno el existencial sobrenatural del (objetivo) estar-redimido o del (objetivo) estar-justificado" [28].

La consecuencia inmediata de tal afirmación es que nadie puede estar subjetivamente y ontológicamente indiferente con relación a su destinación sobrenatural. Todo hombre se encuentra ya ubicado desde su ser en el mundo ante esta alternativa de aceptación o de rechazo de lo actuado por Dios en Cristo Jesús.

Para no dejar lugar a dudas sobre su pensamiento en este tema, el gran jesuita insiste: "A fin de que quede más resaltado el hecho que acabamos de exponer puede calificarse brevemente de «existencial sobrenatural». Esta expresión significa que el hombre del orden real siempre es inevitablemente más que «mera naturaleza»" [29].

Con la coherencia doctrinal que lo caracteriza, Karl Rahner define la redención como la acción de Dios obrada por Cristo dentro del ámbito histórico de la actual condición humana. Reitera que:

*"La redención, tal como la concibe el cristianismo, se entiende objetivamente, es decir, como acontecimiento (acción redentora) y como consecuencia del mismo (redención objetiva) que preceden efectivamente a la justificación y santificación del hombre (redención subjetiva) y por lo tanto han de distinguirse de esta redención subjetiva" [30].*

Completa su pensamiento en el mismo artículo agregando:

*"Así, pues, la redención objetiva significa la constitución operada por Dios de aquella situación de la libertad, históricamente concreta, en que la voluntad salvadora y misericordiosa de Dios se hace históricamente presente, con una irreversibilidad escatológica, como oferta a la libertad del hombre; y sólo en ella y por ella el hombre puede aceptar el perdón que se le ofrece" [31].*

Una vez más, se pone de manifiesto en el drama redentor el enorme peso dado por Dios a la libre aceptación de su voluntad. La acción divina se detiene, por así decirlo, ante el sagrado umbral de la libertad del hombre, la cual, aun sostenida por la acción de la gracia, es respetada en su decisión última: "Yo estoy a la puerta y llamo: si alguien oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos" (Ap 3, 20). Olegario González de Cardedal expresa lo hasta aquí analizado de la siguiente manera:

*"Todo esto, que la teología clásica llamaba redención objetiva en cuanto hecho cumplido y posibilidad definitiva ante nos et extra nos, tiene que ser acogido y realizado por el hombre. La salvación no existe sin el hombre implicado; sólo llega a ser realidad plena in nobis et cum nobis. Aquí todo queda pendiente del hombre: si quiere (redención subjetiva). Dios va hasta el límite por el hombre, pero no salta sobre su libertad, creada en amor y respetada en amor" [32].*

La denominación de "clásica" que el gran teólogo español brinda a nuestra distinción no nos parece adecuada si con ella se entiende significar un real acuerdo entre los distintos teólogos conocidos. De suyo designa a autores u obras pertenecientes a una época de apogeo literario o artístico; si aquí se la utiliza como una manera fija de expresar el doble aspecto del misterio redentor, puede ser aceptada.

Un ejemplo de la confusión que siempre acompañó a esta distinción puede ser la postura de Grillmeier. Comienza su análisis constatando que muchos autores prefieren usar la denominación "redención objetiva" para designar la obra salvífica realizada por Cristo a través de su muerte y resurrección, y «redención subjetiva» para indicar su aplicación a los hombres en particular, es decir, la justificación del pecador. Y agrega a renglón seguido: "No obstante la ambigüedad que desde sus comienzos caracterizó esta distinción, no hay indicios de que tienda a desaparecer, antes bien su uso se extiende cada vez más" [33].

En consecuencia, para el conocido teólogo alemán la redención es ya en Cristo. Primero: “objetiva” y “subjetiva” (para Cristo es subjetiva, en cuanto por su entrega recibe, como don del Padre, la glorificación; para nosotros lo es como aceptación del perdón del Padre y de su misericordia). Segundo: activa (en la entrega a la muerte) y pasiva (precisamente en la aceptación de la gracia divina y de sus efectos para todo el hombre y para la humanidad, lo que se revela de modo ejemplar en la resurrección de Cristo y en su exaltación). Tercero: negativa (hace desaparecer la culpa y el castigo por el pecado) y positiva (produce una nueva creación (cf. 2Co 7, 17).

La complejidad antes aludida aparece aquí con mayor fuerza. Cada categoría soteriológica exige una explicitación que haga accesible su intelección para quien entienda utilizarla posteriormente. A menudo se emplean más energías para penetrar en la mente del autor que en profundizar el misterio que anuncia.

## 2.2 El camino mariológico

Aunque el contexto cristológico-soteriológico haya sido el indiscutible origen de la fórmula, es en el ámbito mariológico donde su difusión se extendió rápidamente a los distintos tratados teológicos. Lejos de ser una cuestión serena y meditada, la participación activa e inmediata de María en la obra de nuestra redención motivó grandes discusiones y polémicas [34].

En aquella época y hasta no hace mucho tiempo, la corriente cristológica llevaba el nombre de “maximalista” y la eclesiológica de “minimalista”. Como es sabido, ambas llegaron hasta el Vaticano II y motivaron el título del capítulo VIII de la *Lumen Gentium*, a saber, “La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia”. La intención conciliar es clara al respecto: “el Concilio se propone explicar cuidadosamente tanto la función de la Santísima Virgen en el misterio de Verbo encarnado y del Cuerpo místico [...] Así, pues, siguen conservando sus derechos las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente” (LG 54).

El problema de la corredención de María puede sintetizarse, pues, en las dos posturas mencionadas. La corriente cristológica sostiene que la cooperación de María a la redención debe interpretarse como inmediata, en el sentido de que Dios dispuso que la redención de los hombres viniese, además de por los méritos y satisfacción de Cristo, también por los de María. Esta corriente supone una doble orientación de la acción redentora de Cristo: a saber, primero hacia María (preservándola de la culpa original) y luego en un segundo momento, con María hacia todos los hombres. Así María habría participado activamente en la redención objetiva propia de Cristo. La corredención encuentra aquí su verdadero lugar teológico. La segunda corriente, llamada “eclesiológica”, se ubica en cambio en la actitud receptiva de María cooperando en su propia redención subjetiva, partiendo de la necesidad indiscutible que Ella tiene de ser redimida por los méritos de Cristo.

Estas simples nociones son suficientes para ubicarnos en la problemática enfrentada por Schillebeeckx al querer tomar parte en la discusión teológica que, aún hoy, permanece abierta [35]. El dominico holandés se toma el tiempo necesario para hacer su propio análisis de los conceptos objetivo/subjetivo que venimos estudiando. Por el primero entiende: “la consumación de la redención del género humano en Cristo como Cabeza de la estirpe humana”; y aclara a renglón seguido: “La totalidad de la humanidad está ya redimida, no sólo por medio de Cristo y de su «redención activa» (es decir, por medio de su redención como una actividad que nos redime), sino también en Él, como representante de toda la humanidad caída” [36].

Lo que sigue a continuación debería ser estudiado y meditado con la profundidad y seriedad que nuestro autor imprime a su obra. Se habrían evitado, a nuestro entender, discusiones inútiles o por lo menos superficiales. He aquí el texto:

*“Por eso, la redención objetiva no es una realidad que esté en alguna parte entre Cristo y nosotros, y que –consecuentemente– debería ser realizada por otra persona (verbigracia, por María). Sino que Cristo mismo es redención. Cristo mismo es gracia. Esto es lo que debemos entender por “redención objetiva” [...] Por eso, la «redención objetiva» no se refiere simplemente a la actividad redentora llevada a cabo en el hombre Jesús, sino también al estado que la humanidad tiene de estar redimida en Cristo, su cabeza” [37].*

Para definir en consecuencia a la redención subjetiva, se cuidará muy bien de quedarse con la simple aceptación personal de lo actuado en Cristo, como lo hemos explicado más arriba. Obviamente que acepta este libre ejercicio de la voluntad humana, pero para el dominico es urgente aclarar cómo esa presencia salvífica de Cristo llega hasta nosotros. Como se verá, está mucho más cerca de la posición de Rahner, en íntima unión con la redención realizada en Cristo y presente en Él, nuestro autor define qué entiende por redención subjetiva:

*“La «redención subjetiva» en sentido amplísimo significa, por otro lado, que lo que se ha llevado a cabo en Cristo se halla realizado también verdaderamente en nuestras vidas. Lo que es ya una realidad cumplida en Cristo, como cabeza nuestra, se desborda sobre nosotros. En una palabra, la «redención subjetiva» es nuestra efectiva unión vital con Cristo” [38].*

Esto era lo que faltaba decir en definiciones anteriores. Dentro de la redención subjetiva, es preciso distinguir dos aspectos:

“en esta redención subjetiva hay dos aspectos. En primer lugar, es un don del Dios- hombre, un acto de Cristo redentor, para nosotros y en nosotros. Este es, como quien dice, el aspecto objetivo de nuestro estado subjetivo de redención. Al mismo tiempo, la redención subjetiva es un consentimiento humano y personalmente libre, a la redención objetiva y a este don de Dios. Así que estos dos aspectos de la redención subjetiva son el don objetivo y nuestra autoapropiación subjetiva de este don” [39].

Podría decirse que el tema se trata de manera análoga a lo propuesto por Rahner al referirse a su conocido “existencial sobrenatural”, tal como hemos visto en las páginas anteriores. Es muy clarificador subrayar que los dos aspectos de la redención subjetiva pueden no coincidir cronológicamente. Podría suceder que una persona estuviera realmente puesta en una situación de redimida, antes que ella personalizase de hecho esta condición. Así ocurre, por ejemplo, en la llamada reviviscencia de los sacramentos. La gracia sacramental está en el sujeto, pero aún no le pertenece. La gracia de la redención, vista así, se encontraría como en un estado embrionario o infantil [40].

María ha sido plenamente redimida, pero ese don objetivo por parte de Dios esperaba ser asumido libre y conscientemente por parte de María y, de ese modo, con su real cooperación, pasará a ser también una realidad subjetiva [41]. Por extraordinaria que sea la gracia de la Inmaculada Concepción, debe contener, en la actual economía salvífica, la real posibilidad de la consciente cooperación humana con la gracia divina. Ningún ser personal se somete jamás pasivamente a la redención. Así ocurrió con María. Con el ejercicio de las tres virtudes teologales –la fe, la esperanza y la caridad– así como por la oración, ella fue creciendo en santidad, vale decir, en la apropiación subjetiva de la gracia recibida en el momento de su concepción. La redención subjetiva, especialmente cuando alcanza el estado de la perfección de la experiencia humana, es la meta última perseguida por la redención objetiva realizada por Cristo [42].

Por la riqueza teológica y espiritual del tema, valdría la pena agregar otras consideraciones para dejar en claro el lugar de María en la vida de la Iglesia y su especialísima misión en cuanto “tipo” o modelo de ella. Aunque la meditación de la Iglesia se haya concentrado de manera especial en su libre cooperación al llamado divino (cf. Lc 1, 38) puede decirse que ésta fue siempre su actitud con respecto a Dios. No hay rastros de conversión ni de arrepentimiento de faltas pasadas ante el anuncio del ángel, como ocurre normalmente en todas las teofanías bíblicas (cf. Is 6, 5; Lc 5, 8 etc.). Todo lo contrario.

*“Si observamos esta preparación (desde el instante de su concepción hasta el momento de la anunciación) en una perspectiva humana concreta, advertimos que cualquier pecado en María habría dejado en «resto», una disposición negativa en perjuicio de su perfecta disposición para recibir a Cristo. Puede decirse realmente que le habría faltado algo si la santificación de María no hubiera comenzado ya con su existencia y no hubiera repercutido en la situación de pecado original” [43].*

En resumen: la cooperación de María es fruto y condición de la gracia de preservación del pecado original. Ella ha sido redimida en Cristo y por él en el momento de su concepción. Además, con y por su libre aceptación-

apropiación del plan salvífico divino, ella ha querido consagrarse activamente, en forma absoluta y radical entrega de todo su ser, alma y cuerpo, a lo iniciado gratuitamente por Dios en ella.

En la actualidad, orientar la reflexión mariológica hacia el misterio de la Iglesia ha dejado de ser, a nuestro juicio, una corriente minimalista. Las enormes e insospechadas semejanzas de la Madre de Jesús con la Iglesia, cuerpo, esposa, y madre, ha desplazado las fronteras de lo “puramente” cristológico y de lo “meramente” eclesiológico hacia nuevos horizontes doctrinales. A modo de ejemplo, nos permitimos citar algunas de las imágenes mencionadas sobre Iglesia-mujer, Iglesia-madre, Iglesia-cuerpo:

*“A la Iglesia hay que denominarla femenina, cosa que no puede extrañar a nadie que conozca el Antiguo y el Nuevo Testamento [...] Esta femineidad en la Iglesia lo abarca todo, en tanto que el ministerio de los apóstoles y de sus sucesores masculinos es sólo una función dentro de la totalidad. Esta relación se debía de tener mucho más en cuenta, cuando se discute hoy sobre la eventual participación de la mujer en el ministerio. Pensándolo profundamente, la mujer con un cargo tal, abandonaría lo más por lo menos” [44].*

*“La Iglesia es más que pueblo, más que estructura (jerárquica) y acción: en ella vive el misterio de la maternidad y del amor conyugal que hace posible esta maternidad. La piedad eclesial, el amor a la Iglesia es solamente posible si este misterio existe. Allí donde la Iglesia se vive al estilo masculino y estructural, vista como una institución teórica, allí falta el carácter propio de la Iglesia, el elemento central, de que trata la Biblia y los Padres siempre que han hablado de la Iglesia” [45].*

*“El concepto «cuerpo de Cristo» necesita, en el contexto del lenguaje actual, cierta clarificación para no ser malentendido. [Podría ser fácilmente interpretado en el sentido de un cristomonismo, una absorción de la Iglesia y del ser del creyente dentro de la unicidad de la cristología. La Iglesia es el cuerpo, la carne de Cristo en la tensión espiritual del amor, en el que se cumple el misterio conyugal de Adán y Eva, en la dinámica de la unión, que no altera el hecho de estar cara a cara. Esto significa, sin ir más lejos, el misterio eucarístico-cristológico de la Iglesia, que se anuncia en la expresión «cuerpo de Cristo» y alcanza solamente su medida correcta, cuando se incluye en el misterio mariano: la sierva obediente liberada por la gracia pronuncia su sí (su fiat) y así se convierte en esposa y en cuerpo” [46].*

El misterio mariano incluye, pues, la categoría cuerpo de Cristo-Iglesia y Cuerpo de Cristo-Eucaristía, es decir, no es separable sin más la dimensión femenina personificada en María. De ahí que no parece legítimo continuar con un lenguaje teológico propio de otro tiempo (antes del Concilio) al pretender comparar lo cristológico como “superior” a lo eclesiológico siempre en referencia a la Madre del Redentor. Una vez más lo objetivo/subjetivo del misterio redentor ayuda a profundizar y a distinguir, en una perspectiva transversal, las distintas facetas del misterio cristiano entendido en su globalidad. Veamos ahora en qué medida el misterio trinitario aporta su luz a nuestro estudio.

## 2.2 El camino trinitario

La perspectiva trinitaria puede considerarse como un punto de llegada en el proceso que venimos analizando sobre el doble aspecto del misterio redentor y, a la vez, representa un innegable punto de partida para su ulterior desarrollo. El camino que intentamos señalar lo propone H. U. von Balthasar del cual, lo aclaramos de inmediato, sólo nos limitamos a analizar el doble aspecto objetivo/subjetivo propio de la persona del Espíritu Santo y su ulterior aplicación al misterio de la Iglesia [47]. El desplazamiento de la acción redentora de Cristo a la del Espíritu responde a que es precisamente en la tercera Persona de la Trinidad donde podemos encontrar la respuesta a algunos de los interrogantes que fueron surgiendo en las páginas anteriores.

Cuestiones tales como la “actividad salvífica de Cristo” (Scheeben) sin ninguna mención al Espíritu, el peligro de separar la acción redentora de Cristo y su aplicación subjetiva (Kreling), cómo llega hasta nosotros el “existencial sobrenatural” (Rahner), y de qué forma la redención está presente en Cristo y cómo puede participar María en su propia redención (Schillebeeckx), exigen la presencia activa y explícita del Espíritu que, por su esencia, es inseparable de Cristo y de su Iglesia. Nuestro autor se sirve de un texto del teólogo protestante J. A. Dorner que

dice así:

*“El Espíritu Santo desempeña en la Trinidad económica el mismo ministerio precisamente que desempeña en la inmanente, donde es el principio que mantiene las distinciones y también las unifica. Su ministerio en el mundo es la trasfiguración de Cristo, que consiste en transformar el mundo en el reino de Dios con la Iglesia en su centro; pero ambos como réplica representativa de la unión (unio) indisoluble de lo interior o puramente subjetivo y de lo exterior u objetivo, de lo ideal y lo histórico o de lo divino y lo humano que se manifiesta, unión que se lleva a cabo en Cristo de forma arquetípica” [48].*

Es importante aclarar la necesaria identidad del Espíritu en la trinidad inmanente como en la económica. No abordamos, pues, la acción del Espíritu desde la necesidad de explicar una cuestión cristológica o soteriológica. Más bien partimos de su función específica en relación con el Padre y el Hijo, en la dimensión inmanente de su ser divino, para después concluir en su actividad económica de cara al misterio de la redención. Y es precisamente en esta identidad misteriosa y profunda donde hecha sus raíces, en último término, la cuestión que no ocupa. Para poder desarrollar trinitariamente dicha identidad, el gran teólogo suizo dedica muchas páginas de su citada obra a la inevitable conexión que, en todo quehacer teológico, debería darse al doble aspecto que caracteriza la persona del Espíritu:

*“Lo objetivo y lo subjetivo no son dos esferas separadas en la teología del Espíritu Santo, sino el doble aspecto de su única e indivisible personalidad. Los aspectos objetivos del Espíritu que se reflejan en la Iglesia se deben entender por un lado en conexión con la humanización del Hijo, y por otro en su propia esencia como encuentro entre Padre e Hijo y como fruto y testimonio de dicho encuentro” [49].*

La acción del Espíritu aparece de manera objetiva en su relación de identidad inmanente y en conexión con la encarnación del Hijo. Nótese pues cómo el autor hace presente en el primer paso de la redención objetiva (tal como hasta aquí la hemos entendido y explicado) la presencia activa del Espíritu, y será a través de esa misma presencia como deberá entenderse la inseparabilidad de los dos aspectos del misterio redentor. Por tal motivo, agrega lo siguiente: “los aspectos subjetivos del Espíritu dentro de su función de edificación y animación de la Iglesia y del hombre eclesial nunca se podrán separar de los presupuestos objetivos de esta actividad, si no se quiere resbalar hacia formas subjetivas de pietismo o carismatismo” [50].

De esta manera, se llena ese vacío inaceptable que aparecía en algunos autores citados (por ejemplo, en Kreling) entre las dos facetas de la redención actuada por Cristo y presente en él. Si con Schillebeeckx coincidimos en que la actividad salvífica debe buscarse siempre en la persona del Hijo de Dios, muerto y resucitado, habría que agregar que la misma llega hasta nosotros por la acción del Espíritu, cuya misión consiste en unir lo pasado en Cristo (acta et passa in carne Christi) con el presente de la Iglesia en todos sus aspectos, desde los sacramentos hasta la recepción de los mismos por parte de cada cristiano. De ahí que el gran teólogo suizo concluya:

*“Por eso el Espíritu otorgado después de pascua, si ha de ser auténtico, remite infaliblemente al hecho de que «Jesucristo ha venido en la carne» (1Jn 4, 3): en la carne que va hasta a la cruz, que lleva la cruz cada día. Pero, pneumatológicamente, el Espíritu trinitario idéntico en sí (que es al mismo tiempo amor subjetivo y fruto objetivo) se acerca al mundo como el explicador del amor económico del Padre y del Hijo, al servicio de la diástasis cristológica entre el Hijo mortal-tangible y el exaltado-intangible” [51].*

Nos encontramos en el centro de la cuestión al abordar nuestro tema desde la identidad del Espíritu. No hay otra manera de entender más íntimamente la misión cristológica del Espíritu como la de ubicarlo en la diástasis de la que nos habla el autor. En los sacramentos en general, pero especialmente en la Eucaristía, es donde aparece con mayor claridad dicha misión. Para poder explicar la imposibilidad de separar el aspecto objetivo y el subjetivo en la persona del Espíritu, nuestro teólogo incorpora el tema de la santidad objetiva y subjetiva en la Iglesia:

*“Si se comprende esto, se evidencia al mismo tiempo que es completamente imposible una separación estricta entre el Espíritu Santo «objetivo» y «subjetivo» en su estructuración y santificación [...] Teológicamente, por tanto, sólo se puede hablar de predominio de uno u otro aspecto del Espíritu Santo en la Iglesia. En lo objetivo de ésta*

*se manifiesta la subjetividad divina [...] Todo aquel que sigue comulgando fervorosamente sabe que no puede, ni asumir adecuadamente lo que se le regala en el sacramento, ni responder adecuadamente a ello, y lo sabe tanto mejor cuanto más se acerca a tal asunción y respuesta” [52].*

La santidad objetiva, presente corporalmente en la eucaristía por la acción del Espíritu y comunicada a los fieles, se encuentra, por decirlo así, con la santidad subjetiva de todo cristiano que lucha diaria y penosamente para poder ser transformado por el mismo Espíritu en “otro Cristo”. Mientras la transformación del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo es plena y total hasta ser una verdadera “transustanciación”, la del fiel que recibe al Señor resucitado nunca logrará, en la Iglesia peregrinante, esa configuración totalizante a la que aspira durante toda su vida. Ambas orillas del misterio se relacionan entre sí por la acción y presencia del mismo Espíritu Santo.

Para concluir este enfoque trinitario, habría que hacer notar que en lo que hemos denominado redención subjetiva existe un elemento que, no obstante lo dicho hasta aquí, no puede ser asumido sin más por el Espíritu: la libre voluntad humana. Es decir, el libre consentimiento de todo hombre a la acción salvífica de Dios. Ya fue puesto de manifiesto este aspecto en el ejemplo del sí libre de María a la voluntad divina de ser la Madre del Redentor.

Quedaría por agregar que la voluntad libre de Cristo puesta de manifiesto de manera especial en el momento del Calvario nos dice hasta dónde habría que incluir la acción de Dios y la del hombre en el misterio redentor y, por ende, en la realización de sí mismo. A la libre colaboración de la voluntad de Jesús, Grillmeier la denominó “redención subjetiva de Cristo” tal como la hemos visto más arriba:

“Lo que con ello se está entonces diciendo es que la vía humana de Jesucristo, la vida de la voluntad libre, de su pasión, de su obediencia, etc. es la vía del hombre hacia la verdadera identidad consigo mismo, la vía por tanto, por la que el hombre alcanza el cumplimiento de su autodeterminación, de su libertad” [53].

## 2.3 El camino eclesiológico

Lo dicho hasta aquí sería suficiente si consideramos nuestro propósito inicial: actualizar la discusión histórica sobre el doble aspecto redentor teniendo en cuenta la diversidad de aportes mencionados, especialmente el enfoque trinitario. Si agregamos, para concluir, el camino eclesiológico, es para evitar ambigüedades en el uso los términos “objetivo” y “subjetivo” por el sólo hecho de no estar referidos directamente a la obra redentora de Cristo. Es decir, se da un nuevo desplazamiento del enfoque inicial: aquí lo objetivo cae especialmente sobre la Iglesia institución. Olegario González de Cardedal se inclina por una teología que relacione y unifique los aspectos del misterio en lugar de separarlos o dividirlos. Así, por ejemplo, refiriéndose a tratado de la Iglesia, nos advierte que:

*“Al servicio de la realidad cristiana, tanto la objetiva o teológica como la subjetiva y antropológica está la Iglesia con sus ministerios e instituciones, cuya misión es hacer posible que la esencia del cristianismo se convierta en existencia del cristiano. Esta subjetivación de la fe no puede convertirse en el primero y principal criterio de su verdad, pero debe ser tomada en serio” [54].*

Hay una realidad objetiva e histórica que antecede a toda apropiación subjetiva de la fe: es la Iglesia con sus instituciones. La cual, a su vez, recibe su identidad de otra realidad objetiva que el autor, siguiendo a Congar, llamará cristianismo y cuya formulación ha tenido honda repercusión en la teología contemporánea y que a nuestro entender vale la pena recordar:

*“El cristianismo es esencialmente eso. Es una religión constituida, instituida mediante una serie de intervenciones de Dios que se produjeron hace tiempo. Existió un Abraham, hubo un éxodo, una alianza en el Sinaí, existió un David, hubo un Juan Bautista, una María de Nazaret, una confesión de Pedro, una Cena, una Pasión, una Resurrección, un Pentecostés. Todo eso con los restantes acontecimientos, constituye la «fe transmitida a los santos de una vez por todas» (Judas 3). Todo eso no está por hacer: está hecho. Y se nos ha entregado para que comulguemos en estas realidades y para que mediante ellas tengamos comunión, no sólo con Dios, sino todos juntos y con todos los que vinieron antes que nosotros en esta comunión (1Jn 1, 1-4). Hemos tenido unos*

*predecesores; estamos rodeados de otros. Esto es Iglesia; una estructura de tradición, de transmisión, le es esencial” [55].*

La objetividad cristológica de la que partimos se desplazó hacia la objetividad del Espíritu Santo en el planteo trinitario; ahora se ubica, como ya fue dicho, en la realidad de la Iglesia entendida como se acaba de describir. El peligro de caer en un subjetivismo pietista está siempre latente, en la medida en que no se tenga en cuenta el aspecto objetivo propio de la persona del Espíritu Santo.

Pero como suele ocurrir en el misterio trinitario, a menudo no se capta la repercusión eclesial que cualquier error u omisión existente en la trinidad inmanente tiene inevitablemente en su dimensión económica. La insistencia, a la que hemos aludido, en no separar ni dividir los dos aspectos del Espíritu aquí aparece reflejada en términos eclesiológicos: lo ya acontecido en Cristo y en su Iglesia no puede separarse sin más de lo que hoy acontece en los fieles cristianos. Pues el mismo Espíritu que hizo posible la encarnación y la resurrección de Cristo y fue comunicado a la Iglesia el día de Pentecostés (aspecto objetivo), ese mismo Espíritu está presente en cada cristiano y en cada hombre para que pueda recibir la gracia de la justificación y de su plena santificación (aspecto subjetivo).

Nuestro autor describe el cristianismo con los siguientes términos:

*“Cristianismo es el evangelio con un contenido preciso transmitido por los que desde el comienzo fueron «testigos oculares y servidores de la palabra»; es el apóstol con una autoridad precisa que lo constituye en instancia decisoria sobre la verdad del evangelio y la unidad de la misión; es la comunidad de los renacidos por el bautismo; es los signos sacramentales, comenzando por la eucaristía con su intencionalidad precisa que la remite al sacrificio de Jesús, a la santificación de los participantes y a la espera de su venida” [56].*

Como puede apreciarse en la presente definición, el acento cae más sobre la Iglesia en su fundación, en la dimensión sacramental, especialmente en la eucarística y en la perspectiva escatológica. Es y quiere ser, según lo aclara el autor, un enfoque más histórico que teológico. O si se quiere, histórico-teológico.

Dejándonos conducir por su esquema teológico, asumimos su enfoque doctrinal específico: “Nosotros hemos partido del principio histórico y teológico (cristianismo), hemos seguido por el principio histórico institucional (cristiandad), y tenemos que llegar ahora al principio subjetivo personal (cristianía)” [57].

Movido por los grandes logros que en el siglo XIII alcanzan su máximo esplendor en la santidad con Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, en las grandes sumas teológicas con San Buenaventura y Santo Tomás, en los grandes pintores y poetas tales como Fray Angélico y Dante, nuestro autor no teme afirmar: “¿qué sería del mundo sin las creaciones de la cristiandad?” [58]. Pero también le causa pesadumbre recordar la distancia existente en medio de tanto esplendor entre los ideales y la *realidad y enfatizar*

*“las corrupciones que los poderes de este mundo (la ambición, el dinero, el sexo, las intrigas, los miedos) pueden llevar consigo cuando se apropian del evangelio, poniéndolo a su servicio. La masa ha corrompido la levadura. Lo que algunos pensaron que iba a ser una ininterrumpida marcha triunfal del evangelio en el mundo se convirtió en ciertos momentos de la historia en una marcha triunfal del mundo sobre el evangelio. La cristiandad habría deglutido al cristianismo. El resultado habría sido una mundanización del evangelio” [59].*

No está de más citar esta reflexión sobre una cuestión siempre abierta para la Iglesia: la tentación de la cristiandad como el querer dominar a la sociedad de cada época utilizando el Evangelio y poniéndolo a su servicio. La definición propuesta por el gran teólogo español supone este juicio de valor sobre el hecho histórico, por eso piensa que la cristiandad

“es la realidad formada por todos los individuos y por todos los pueblos cristianos, que irán acrecentando su sentido de identidad y común pertenencia a la fe en la medida en que surjan otros grupos religiosos, que a su vez

tienen intereses políticos opuestos a los de las naciones cristianas. La cristiandad es, al mismo tiempo, una idea, una comunidad de naciones, un ámbito territorial, un proyecto espiritual, unos intereses históricos y económicos. La cristiandad es mucho más que el cristianismo en algunos casos y mucho menos en otros” [60].

Después de este excursus histórico, Cardedal vuelve sobre una cuestión estrictamente teológica: la apropiación subjetiva de la gracia por parte del cristiano que es llamada con el curioso nombre de “cristianía” [61]. A la hora de definir qué entiende por cristianía, nuestro teólogo sigue insistiendo en la realidad objetiva del cristianismo y de la mediación de la Iglesia, procurando no separar en ningún momento la adquisición subjetiva de la fe con la realidad histórica y visible por medio de la cual dicha fe llega hasta el cristiano. De ahí su definición:

*“El cristianismo se convierte en cristianía cuando el hombre, punzado por la gracia, se abre a sus exigencias y las responde adentrándose en las mediaciones institucionales, que ella ha instaurado. El Dios real y universal, el Cristo mediador y la Iglesia sacramento de la salvación tienen que ser reconocidos y llevados hasta aquel punto en el que Dios es respondido como «mi Dios», y Cristo acogido como «mi salvador» y en que, con toda humildad y gloria a la vez, uno pueda decir «esa Iglesia soy yo»” [62].*

Quizás, de los teólogos examinados hasta el momento, es el que más acentúa el papel mediador de la Iglesia histórica y peregrinante en la gestación y sobre todo en la veracidad del acto subjetivo de la fe cristiana. Lo que para Balthasar era el espíritu objetivo, para Cardedal es la Iglesia visible y católica [63]. El peligro de caer en un pietismo o carismatismo si se prescinde de la realidad objetiva del Espíritu, que resalta el gran teólogo suizo, ese mismo peligro se transforma para nuestro teólogo español en sueños, gustos y utopías personales.

### 3. A modo de conclusión

El camino iniciado en el ámbito de la redención de Cristo obliga a distinguir sin separar los aspectos objetivos y subjetivos de la misma. Si se desea caminar por la mediación de Cristo y por su inevitable inclusión antropológica, habrá que tener en cuenta el “existencial sobrenatural” en el cual y por el cual tenemos acceso a la obra de nuestra salvación. La mariología nos ubica ante lo ya actuado en la persona de la Madre de Dios y su incuestionable rol de intercesora (corredentora, por lo menos en su aspecto subjetivo) a favor de la Iglesia peregrinante y como modelo de la misma. La dimensión trinitaria logra una importante síntesis de los dos aspectos del misterio en la persona del Espíritu Santo. Representa, a la vez, un verdadero punto de llegada para el presente trabajo y una perspectiva que no conviene perder de vista en las ulteriores elaboraciones teológicas. Por último, rescatamos la mediación de la Iglesia como la inclusión objetiva de toda apropiación subjetiva de la gracia.

Leonardo Cappelluti en [dialnet.unirioja.es](http://dialnet.unirioja.es)

Notas:

1. Cf. C. SCHRADER, SJ, *Theses theologicae quas in Vindobonensi Academia synopsis instar auditoribus tradidit, Friburgi Brisgoviae, 1861*. Las tesis fueron publicadas en este libro sin ningún desarrollo de las mismas, sino sólo su enunciado. En la tesis 19 se dice: “Licet ergo reparationis ordo subietive ipsoque effectu semet ad omnes Adae posteris non porrigat, atque suos etiam gradus admittat; obiective tamen suaque efficiencia ordinem ruinae certissime adaequat, dignitate ac praestantia ordinem pristinae elevationis exsuperat”.

2. La traducción es mía. Exprofeso ésta quiere ser libre para colocar ante el lector el texto que termina por ser familiar a lo largo del presente trabajo.

3. 1) ut qui tollat peccatum et quidem peccatum mundi; 2) qui mortem destruxit; 3) qui diabolum superavit (et) opera eius destruxit; 4) qui peccatores redemit, salvosque fecit; 5) qui venit ut nemo periret; 6) qui reconciliavit omnes; 7) mediator est omnium; 8) qui quod perierat quaesivit; 9) qui omnibus hominibus, gratiamque universis media salutis suppeditavit; 10) qui prioris Adami est “antitipos” idemque perfectus et consumatus. Estoy citando parte de mi tesis *Redención Objetiva y Redención Subjetiva*. Excerpta de la tesis presentada en la Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 1979, 16, 28-33.

4. M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik, Friburgo Br., 1873-87. Es su última obra y la síntesis de su pensamiento. Quedó incompleta en cuanto a la doctrina sacramental y escatológica llevada a cabo más tarde por L. ATZBERGER entre los años 1898 y 1903. La traducción francesa de la obra no fue completada. He aquí el texto original: "Man muss daher von der erwerbenden und grundlegenden, objektiven und allgemeinen Heilstätigkeit Christi eine zuwendende und ausführende, subjektive und besondere Heilstätigkeit unterscheiden. Dementsprechend unterscheidet man auch eine objektive Erlösung, die Leistung des Löseprozess und eine subjektive, die effektive Befreiung, welche sich so verhalten ist, jene in dieser formell und aktuell verwirklicht wird; und ebenso unterscheidet man eine objektive Versöhnung, welche Zunächst als Versöhnung Gottes (propitiatio Dei) zu betrachten ist, und eine subjektive, welche sich in der effektiven Aussöhnung des Sünders mit Gott (reconciliatio hominum) darstellt". Handbuch der katholischen Dogmatik, 265 n. 1330.
5. Cf. del mismo autor: Los Misterios del Cristianismo, Barcelona, 1960, 275. Del original alemán: Die Mysterien des Christentums, Friburgo, 1865.
6. SCHEEBEN, Los Misterios del Cristianismo, 475.
7. Ibidem, 482.
8. Ibidem, 456.
9. Cf. Ibidem, 601.
10. G. KRELING, OP, De Objectieve Verlossing, Utrecht, 1944, 119.
11. Ibidem.
12. "In de gewraakte opvatting wordt de rechte lijn in het verlossingswerk gebroken", Ibidem, 124.
13. Cf. B. FRAIGNEAU-JULIEN, L'Eglise et le Caractere Sacramental selon M. J. Scheeben, Bruges, 1958, 188.
14. KRELING, De Objectieve Verlossing, 119.
15. Ibidem.
16. Ibidem, 126: "In hoever is het menschen verlost op het moment, dat de Heiland stierf aan het kruis? Wat is de zin van deeze Verlossing?" [y agrega] "Wanneer wij het verlossingseffect in dem individueelen mensch uitschakelen, heffen de Verlossing als effect geheel en al op."
17. Ibidem, 127.
18. K. RAHNER, La Incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pio XII Mystici Corporis Christi, en: Escritos de Teología II, Madrid, 1961, 84.
19. Ibidem, 87.
20. SCHEEBEN, Los misterios del cristianismo, 401.

- [21](#). Ibidem, 402.
- [22](#). R. SCHULTE, Los Sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical, en: *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid, 1975, 146.
- [23](#). Cf. J. DUPONT, "La Réconciliation dans la Théologie de Saint Paul", *Analecta Lovaniensis Biblica et Orientalia* II/32 (1953) 7.
- [24](#). Ibidem.
- [25](#). «KATALLASSO» signifie concretement: faire cesser un inimitié, ramener la paix. Le reconciliateur provoque un changement qui fait que deux personnes autrefois en guerre sont maintenues en relation.
- [26](#). "Christus nos a peccatis liberavit causaliter, id est, instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecumque peccata quodcumque remitti, vel praeterita, vel praesentia, vel futura." S.Th. III. q. 49. a.1 ad l.
- [27](#). K. RAHNER, "Problemas de la Teología de Controversia sobre la justificación", en: *Escritos de Teología* IV, Madrid, 1962, 258ss.
- [28](#). Ibidem, 258.
- [29](#). K. RAHNER, Voz "Existenciario", en: *Sacramentum Mundi*, Barcelona 1975. Sobre el mismo tema, puede consultarse el trabajo de C. SCHICKENDANTZ, "Karl Rahner. Una fuente de inspiración", en: V. R. AZCUY (coord.), *Semillas del Siglo XX*, Proyecto 36 (2000) 127-147.
- [30](#). K. RAHNER, VOZ "Redención", en: *Sacramentum Mundi*, 758-775, 761.
- [31](#). Ibidem.
- [32](#). O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, 2001, 528.
- [33](#). A. GRILLMEIER, El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo, en: *Mysterium Salutis* III/II, Madrid, 1969, 396ss.
- [34](#). La controversia Lennerz-Roschini llegó a ser polémica abierta hasta el punto de poner en duda la buena intención de quienes eran partidarios de utilizar la distinción objetiva-subjetiva. La lamentable (desgraciada=famigerata) distinción que ha revuelto la Mariología moderna en la cuestión fundamental de la Mediación mariana, es una distinción desgraciadísima (infelicísima), ilógica, insostenible y digna de ser definitivamente sepultada. Ya vivió demasiado. "La Singolare Missione de María Ssma." G. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teología*, II, Roma, 1953.
- [35](#). E. SCHILLEBEECKX, OP, *Maria moeder van de verlossing*, Antwerpen, 19594, Traducción española de esta edición: *María, Madre de la Redención*, Madrid, 1969, 63-68.
- [36](#). Ibidem, 64.
- [37](#). Ibidem, 64.65.

- [38](#). Ibidem, 65.
- [39](#). Cf. Ibidem.
- [40](#). "Un ejemplo de este estado es el del niño bautizado, pero todavía no desarrollado plenamente, el cual es –en realidad– un hijo redimido por Dios, aunque todavía según la medida de la infancia". Ibidem, 66.
- [41](#). Lo aquí expuesto en torno a la redención de María y su relación con la Iglesia puede encontrarse en mi artículo L. CAPPELLUTI, "María modelo de la vida consagrada", en: AAVV, Teología Mariana, Estudios, Buenos Aires, 1981, 83-110, 94-95.
- [42](#). Cf. SCHILLEBEECKX, María, Madre de la Redención, 68.
- [43](#). A. MÜLLER, "Puesto de María y su Cooperación en el acontecimiento Cristo", en: Misal III, Madrid, 1971, t. II, 446. Ver del mismo autor: Reflexiones teológicas sobre María, Madre de Jesús, Madrid, 1975, 101-103.
- [44](#). H. U. VON BALTHASAR, "María en la enseñanza y en la devoción" en: María, primera Iglesia, Madrid, 1982, 71.
- [45](#). J. RATZINGER, "María Madre de la Iglesia" en: María, primera Iglesia, 30-31.
- [46](#). Ibidem.
- [47](#). H. U. VON BALTHASAR, "El Espíritu de la Verdad", en: Teológica III, Madrid, 1998, 305-375.
- [48](#). Ibidem, 305.
- [49](#). Ibidem, 365.
- [50](#). Ibidem, 365.
- [51](#). Ibidem, 308.
- [52](#). Ibidem.
- [53](#). P. HÜNERMANN, Cristología, Barcelona, 1997, 224.
- [54](#). O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, La entraña del cristianismo, Salamanca, 1998 2, 27.
- [55](#). Y. CONGAR, "¿Un cristianismo transmitido y recibido o libremente interpretado y vivido?", Concilium 106 (1975) 422-433, 423. Citado por GONZÁLEZ DE CARDEDAL, La entraña del cristianismo, 15.

[56](#). Ibidem, 13.

[57](#). Ibidem, 27.

[58](#). Ibidem, 23.

[59](#). Ibidem, 24.

[60](#). Ibidem, 23-24.

[61](#). "Me parece perfectamente coherente con la manera en que se han formado otras muchas palabras castellanas. Si el lector se toma la molestia de leer a BARCEO, encontrará entre otras las siguientes expresiones derivadas de los correspondientes sustantivos o adjetivos ermitaña, clerecía, romería, villanía, cofradía, muzlemía, mancebía, monjía, juglaría, bispalía, canogía, mensajería, sacristanía, judería, mozaravía. Pueden designar oficio, lugar, condición, forma de vida. En otras lenguas existen también tres palabras para expresar la complejidad de lo cristiano, correspondientes a las que nosotros hemos utilizado: cristianismo, cristiandad, cristianía. Por ejemplo, en alemán: Christentum, Christenheit, Christlichkeit. Ibidem, 27.

[62](#). Ibidem, 28.

[63](#). "La objetividad católica, que subraya la institución, los dogmas, la autoridad, la concreción de la moral, es la garantía de que el hombre se encuentra con la revelación de Dios y no con sus sueños, responde en obediencia a la voluntad de Dios y no a sus gustos, cumple los mandatos de Cristo y no sus utopías", Ibidem.