

HISTORIA DE LA SALVACION

- I. Sagrada Escritura
- II. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

Entre los diversos aspectos bajo los cuales puede ser y ha sido considerada en el transcurso de los siglos la Sagrada Escritura, la visión centrada en la historia de la salvación ha demostrado ser extraordinariamente fecunda y realista. La investigación moderna va comprendiendo cada vez mejor que la Sagrada Escritura no es simplemente una magnitud histórica, dotada de

todas las cualidades de un proceso histórico, sino que también su contenido está esencialmente relacionado con la historia. Con otras palabras: en la Escritura, como testimonio de la revelación, no se trata primordialmente de verdades genéricas, sino de unos acontecimientos históricos en los que se manifiesta la acción salvífica de Dios (→ revelación; → salvación). Según el propio enfoque de la Escritura, el elemento histórico no es un marco externo del que se pueda prescindir, sino que pertenece a la esencia del → testimonio bíblico. Si es preciso reconocer que la revelación de la salvación constituye el contenido esencial de la Escritura, lo mismo debe decirse de la historia de la salvación, ya que, según la misma Escritura, la revelación de la salvación tiene lugar en forma de proceso histórico, es decir, mediante acciones que se concretan en el tiempo. Según testimonio de la Escritura, la acción salvífica divina se manifiesta en → palabras y hechos; la palabra y la acción divina constituyen, en su secuencia histórica, el contenido propiamente dicho de la historia de la salvación. De ella forma parte, evidentemente, la correspondencia del hombre a la acción salvífica de Dios, su → fe y su infidelidad, su fidelidad y su oposición. Toda la Escritura está penetrada de la convicción fundamental de que la acción salvífica divina logra su objetivo, por muy diferente que sea la concreción del mismo.

1. *La historia de la salvación como contenido del AT.* Es empresa difícil y por ahora impracticable, a pesar de los nuevos conocimientos sobre el origen del AT, escribir una historia de las diversas concepciones veterotestamentarias sobre la salvación, con sus distintos matices y, sobre todo, con su exacta sucesión cronológica. No obstante, se puede dar por seguro que, desde el comienzo, la fe del AT en la salvación no es de carácter mítico, sino histórico, y se apoya en acontecimientos históricos (→ mito). Las más antiguas fórmulas de fe profesan que Yahvé «ha sacado a Israel de Egipto» o «ha llamado a los padres y les ha dado la tierra», etc. En todas estas fórmulas —que probablemente tienen su origen en el → culto y muestran que también el culto se halla desde el principio condicionado por la historia— la → confesión de fe en → Dios es al mismo tiempo, inmediata y esencialmente, una afirmación de su acción salvífica en la historia. A estas fórmulas hemos de añadir los «sumarios de historia de la salvación», estructurados también en forma de profesiones de fe, los cuales consideran la acción salvífica de Dios en un contexto más amplio (Jos 24,2ss; Dt 26,5-9). Como lo indican otros ejemplos semejantes (principalmente Sal 78; 105; 136; Jdt 5,6ss), el lapso que va desde los patriarcas a la ocupación de la tierra prometida parece haber sido considerado al principio como la época de la historia de la salvación propiamente dicha. La salida de Egipto tiene una importancia decisiva. Una y otra vez es celebrada como *la* gran liberación llevada a cabo por Dios (Ex 15,1-18; Dt 5,15; 6,23ss; Am 9,7; Os 13,4ss) que determina toda la historia de → Israel. También presenta carácter histórico la → alianza concedida por Dios a Israel en el Sinaí (Ex 24,1-8; 34,10-28). Por mucho que la idea de alianza haya podido variar con el paso del tiempo, nunca se discutió la convicción de que Dios, en virtud de su

acción soberana, había establecido en un determinado momento una relación de fidelidad y protección con Israel, eligiéndolo como pueblo suyo (Ex 19, 3-6). A partir de la idea de alianza, Israel se capacita para comprender y presentar cada acontecimiento, primero en el marco de su propia historia y luego en el de la historia universal, como una acción y un propósito de la única voluntad divina. Ya antes de Moisés se habla de dos alianzas: con Noé y con Abrahán (Gn 9,1ss; 15,18; 17). La descripción de la alianza con Abrahán, coincidente en gran medida con la del Sinaí, muestra que para el autor o los autores del Hexateuco existe una relación íntima entre estas dos acciones salvíficas de Dios. Por fin, la visión de la historia de la salvación llega en el Hexateuco a un punto culminante cuando afirma que la ocupación de Canaán representa el cumplimiento de la → promesa hecha a los Padres (Dt 4,1; 6,18.23). Esa acción salvífica de Dios aparece como un todo cerrado, como una acción verdaderamente histórica que, si bien es realizada en diversos actos, apunta siempre a una meta fija. El tema de la promesa y de su realización, anunciado aquí por vez primera, resulta ser en tiempos posteriores, sobre todo en el NT, uno de los temas más importantes para comprender que Dios se revela realmente en la historia de la salvación.

Hasta qué punto esta perspectiva centrada en la historia de la salvación ha determinado la mentalidad del AT se comprende particularmente por el lugar que el *relato de la Creación* ocupa en el marco del Pentateuco (→ creación). Sobre todo en la obra histórica del yahvista, la creación no es presentada por razón de sí misma, sino que pertenece a una serie de acontecimientos cuyos puntos culminantes son la vocación de Abrahán, la liberación de Egipto, la conclusión de la alianza y la ocupación de la tierra, es decir, diversos momentos de la historia de la salvación. Enmarcada en esta serie de acontecimientos, la creación adquiere valor de acontecimiento salvífico: viene a ser el auténtico comienzo de la historia de Dios con su pueblo. El hecho de que la creación sea presentada en este contexto de historia de la salvación tiene consecuencias trascendentales. De este modo no sólo se evita toda interpretación mítica del relato, sino que se preserva el concepto de elección y de alianza contra toda reducción particularista. El Dios de Israel es al mismo tiempo Dios del → mundo, y toda la actividad salvífica divina en Israel se orienta fundamentalmente a la salvación del mundo entero.

En la *historiografía deuteronomista y cronista*, la coexistencia del favor divino y la culpa humana constituye el criterio que domina el panorama de la historia de la salvación. La obra deuteronomista puede ser considerada como una gran «doxología del juicio». En ella se muestra que el juicio de Dios en la historia era justo y que su palabra se cumple, tanto la amenaza como la promesa. Esta obra mantiene la idea de alianza, puesto que el eje de la historia deuteronomista es la alianza de Dios con David y sus descendientes (2 Sm 7; 23). Ampliando en sentido típico la figura de David, esta historia apunta al futuro, al Ungido perfecto, en el que la promesa hecha a David adquiere su auténtico sentido.

La → predicación de los → profetas presenta un cambio de acento con relación a la idea descrita hasta aquí sobre la acción salvífica de Dios en la

historia. Si la perspectiva anterior miraba ante todo a la acción pretérita de Dios y concluía de ella la necesidad de confiar en el futuro y la obligación de mantener una conducta fiel a la alianza, ahora se centra la atención en el futuro y se espera un nuevo comienzo de la acción de Dios en la historia, la salvación definitiva, en la que todas las promesas de Dios hallarán su cumplimiento último. Los profetas emplean las viejas categorías de historia de la salvación, tales como la nueva Sión (Is 1,26; sobre todo, Ageo y Zacarías), el nuevo David (Is 9,5s; 11,1ss; Am 9,11; Os 2,1s, etc.), la nueva alianza (Jr 31,31ss; 32,40; Ez 16,60; 36,27ss), y no sólo ven un paralelismo entre la antigua y la nueva alianza, sino que establecen también líneas de conexión, de suerte que ésta aparece como cumplimiento y sublimación de aquélla. Esta conexión aparece especialmente en la idea de «resto» santo (Is 6,13; 10,21 y *passim*). Sin embargo, lo característico de la predicación profética, la cual da testimonio del → juicio divino, entendido al mismo tiempo como → vida y → muerte, como ruina y restauración, es el hecho de que ese «resto» es salvado por una especial acción de Dios. En la proclamación del «día de Yahvé» (Am 5,18-20; Is 2,9ss; 13 y *passim*) esta visión profética de la historia de la salvación encuentra su expresión más significativa, adquiriendo a la vez una nueva dimensión: se extiende al ámbito cósmico, en cuanto que la intervención de Yahvé afecta a la estructura de la creación. Con esta ampliación va unida una tendencia al universalismo (los paganos son incorporados al reino) y a la espiritualización (cf. sobre todo la descripción de la nueva alianza en Ez 36,27ss). Pero la visión profética sigue centrada en la historia de la salvación. Parte de la acción histórica de Dios y ve como meta la salvación de Israel y de todos los pueblos. En eso se distingue netamente de la *apocalíptica del judaísmo tardío*, en la cual el momento salvífico y la acción activa de Dios pasan a un lugar muy secundario y tienen una importancia reducida casi exclusivamente al individuo. El testimonio profético sobre la historia de la salvación es recogido y ampliado por la apocalíptica, pero notablemente modificado en parte. El interés se va centrando cada vez más en las circunstancias externas de la acción escatológica de Dios, que se cree poder calcular con arreglo a un esquema y es adornada por obra de la imaginación. Pero hay una cosa que ha mantenido la apocalíptica judía hasta en sus formas más tardías: el aspecto temporal. Cuando habla de acontecimientos futuros se refiere a un auténtico futuro en sentido cronológico. El pensamiento cíclico a-histórico nunca logró imponerse en el judaísmo.

2. *La historia de la salvación como contenido del NT.* a) *En la predicación de Jesús.* Marcos y Mateo coinciden en aducir como tema y encabezamiento de todo el ministerio público de Jesús (→ Jesucristo) su proclama: «El reino de Dios está cerca» (Mc 1,15; Mt 4,17). Ello nos autoriza a considerar tal frase como el «centro del mensaje de Jesús» (→ reino de Dios). Esta concepción se ve corroborada por otras numerosas palabras de Jesús, que proceden de la más antigua tradición histórica y en las que se expresa de modo inequívoco la irrupción del reino de Dios. Ahora bien, si el reino de Dios es el tema central de la predicación de Jesús, ésta se sitúa eminente-

mente en la perspectiva de la historia de la salvación, ya que apenas si existe otro concepto en el que se exprese con tanta claridad la acción salvífica de Dios en la historia. El término βασιλεία no designa primariamente un ámbito o un estado, sino —como *nomen actionis* que es— una actividad. Cuando se habla de la βασιλεία de Dios, se indica ante todo que Dios lleva a efecto su voluntad, que interviene activamente en la historia y afirma su dominio sobre el mundo entero. Es claro que este término se refiere a la historia de la *salvación*, pues el reino de Dios es considerado ante todo como advenimiento e irrupción de la salvación, de la salvación ya realizada, aun cuando la idea de juicio pertenezca al contenido global del reino. También queda claro el aspecto *histórico*, pues el reino de Dios es entendido, al menos en la predicación de Jesús, no como una realidad trascendente, sino auténticamente histórica, que comienza ya ahora, si bien sólo alcanzará su última plenitud en la → eternidad. El mensaje de Jesús resultaría ser una predicación centrada en la historia de la salvación, aun cuando, como en el caso de los profetas del AT, él se hubiera limitado a anunciar la aparición próxima o inminente del reino de Dios. Pero, según el relato de los sinópticos, Jesús no se considera simplemente como un «signo» o un «mensajero» del futuro reino de Dios, sino que en su predicación ocupa un lugar central la afirmación de que en y con su persona ha comenzado ya el reino de Dios. «Si yo expulso a los demonios con el dedo de Dios, el reino de Dios ha llegado realmente a vosotros» (Lc 11,20; cf. 10,18). En Mc 1,21-25, la victoria sobre el reino de → Satán es considerada como una prueba concreta de que el reino de Dios comienza con Jesús. En efecto, la proclamación programática de que «se han cumplido los tiempos y se acerca el reino de Dios» va seguida —separada únicamente por la perícopa de la elección de los apóstoles— del relato que explica la curación del hombre poseído por el espíritu inmundo. La conciencia que Jesús tiene de sí mismo y de su misión refleja cómo en la expulsión de los demonios se cumple su anuncio del reino de Dios. En idéntico sentido han de entenderse todos los milagros de Jesús. Al quedar vencidas la enfermedad y la muerte, signo y secuela del tiempo de la desgracia, se revela la fuerza del reino de Dios —fuerza que alcanza y transforma la vida de toda la vida creada— y se hace ya visible la nueva vida, que no conoce enfermedad ni muerte. En este contexto tiene gran importancia la respuesta a la pregunta del Bautista sobre si él es el salvador prometido para los últimos tiempos: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos se ven limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, el evangelio es predicado a los pobres» (Lc 7,21s). Estas palabras son una cita de la profecía de Is 35,5s, completada con 61,1 (el evangelio para los pobres), y su sentido obvio es el siguiente: el tiempo definitivo de la salvación, prometido en el AT, ha comenzado ya con la actividad de Jesús; en ella se revela Jesús como el salvador escatológico. Jesús proclama la llegada del reino de Dios al atribuirse el derecho de perdonar *hic et nunc* los → pecados, teniendo en cuenta, por otra parte, que el perdón de los pecados figura destacadamente como el bien salvífico del reino de Dios (Mc 2,1-12).

La presencia de la salvación es asimismo el tema de varias *parábolas*.

Sobre todo, las llamadas «parábolas del crecimiento», que se proponen subrayar el contraste entre los comienzos insignificantes del reino de Dios y su manifestación visible al mundo entero. Como parábolas de contraste, las parábolas del crecimiento evidencian además otra cosa: el reino de Dios no es simple presencia, «escatología realizada», sino al mismo tiempo una realidad futura. Ciertamente, en la intención de Jesús no cabe hablar de un «crecer» del reino de Dios; sin embargo, de las parábolas resulta claro que ese reino de Dios, que tiene su comienzo en Jesús, no se halla aún presente de manera definitiva. Todavía está oculto, pero se hará patente en su día. Todavía actúa el \rightarrow mal, si bien ya está vencido en principio; pero en su día, al tiempo de la «recolección», todo mal será destruido. La situación actual del reino de Dios —y a la vez la situación de la salvación en la historia— se caracteriza por una auténtica tensión entre dos polos: la tensión de ser y del no-ser-todavía, del poseer y del esperar (\rightarrow esperanza), del presente y del futuro. Al futuro pertenecen la parusía, el juicio y la consumación del mundo; las numerosas alusiones de Jesús a estos temas deben entenderse como auténticas predicciones (\rightarrow escatología). También la \rightarrow Iglesia participa de esta polarización del reino de Dios; como pueblo elegido por Dios en los últimos tiempos, vive gracias a la virtud salvífica del reino de Dios, ya presente en ella; sin embargo, está totalmente orientada hacia la realización plena de la βασιλεία. A partir de esta tensión polarizante del reino de Dios han de entenderse también las normas éticas de Jesús. No se trata aquí de un ideal ético general, sino de modos de comportarse en relación con el reino de Dios, que ya ha comenzado, pero cuya consumación no se ha cumplido todavía. En esta situación, Jesús exige \rightarrow conversión y \rightarrow obediencia radical.

El reino de Dios abarca a la vez el presente y el futuro, pero está radicalmente separado del pasado. Así se desprende particularmente del *logion* de Lc 16,16: «La Ley y los profetas (llegan) hasta Juan. De ahí en adelante es anunciado el reino de Dios, y cada cual presiona con fuerza para entrar en él». Este pasaje establece una clara distinción entre el tiempo de la promesa, al cual pertenece aún el Bautista, y el tiempo del incipiente reino de Dios. No obstante, existe una conexión interna, radicada en la historia de la salvación, entre ambos períodos: el de la promesa y el del cumplimiento. En otros muchos *logia* (cf. principalmente Lc 7,21s) se advierte la misma concepción, en cuanto que Jesús no se sitúa fuera de la historia de la salvación, antes bien incluye su actividad en el marco salvífico de la economía divina. Esta perspectiva centrada en la historia de la salvación aparece evidente en el relato de la institución de la \rightarrow eucaristía: las dos versiones hablan de la «alianza» concluida con la sangre de Cristo. La alusión implícita a Jr 31,31ss quiere subrayar que la διαθήκη escatológica profetizada por Jeremías se funda en la muerte de Jesús. La novedad de las palabras de la institución reside en que el comienzo del tiempo escatológico de la salvación no es ya la manifestación pública de Jesús, sino su muerte. Evidentemente, esta concepción cuenta con ciertos puntos de apoyo en los numerosos *logia* en los que Jesús se presenta como el Siervo doliente de Yahvé, cuyos padecimientos reconcilian a Israel (y al mundo) con Dios (\rightarrow sustitución).

b) *En la predicación de la Iglesia primitiva.* El enfoque centrado en la historia de la salvación que caracteriza la predicación de Jesús se conserva, en lo esencial, en la Iglesia primitiva. Es cierto que hay matizaciones y desplazamientos del énfasis, pero nunca renuncia la Iglesia primitiva al enraizamiento que el kerigma tiene en la historia de la salvación.

Cuando la Iglesia primitiva designa a Jesús como Cristo y une ambas palabras, aparece una de las más antiguas fórmulas de fe cristológica, y esta fórmula tiene un sentido que hace referencia a la historia de la salvación. La fórmula, en efecto, significa que Jesús de Nazaret es el Mesías, es decir, el Ungido de Dios prometido en el AT, el que inaugura el tiempo escatológico de la salvación. En esta profesión de fe se encierra la idea de que ese tiempo de salvación ya ha comenzado, porque el Mesías ha aparecido en Jesús de Nazaret. Debido a la situación pospascual, ya no se insiste tanto en la actividad pública de Cristo cuanto en su muerte redentora, y la actividad de Cristo es vista y valorada a la luz de esa muerte (y de la resurrección). En todo caso, se trata de un acontecimiento auténticamente histórico en el que se ve no sólo un signo, sino el comienzo y la causa del tiempo escatológico de la salvación. La Iglesia primitiva mantiene la enseñanza de Jesús sobre la salvación escatológica: ésta no se ha manifestado aún en toda su plenitud, sino que su revelación se halla todavía pendiente; Cristo ha de venir a juzgar, y entonces se producirá la consumación. Es claro que esta tensión existente entre el presente y el futuro, entre el «ya ahora» y el «todavía no del todo», no es considerada de la misma manera por todos los autores del NT. Al igual que la salvación misma es una realidad dinámica, el enfoque que le da la Iglesia primitiva no es estático, sino que oscila entre la insistencia en el presente y la esperanza en el futuro.

Si ya en el AT se ofrecían diferentes versiones de la acción salvífica de Dios, fundadas en determinados hechos o acontecimientos, no podía por menos de ocurrir que la Iglesia primitiva, partiendo del hecho de Cristo, interpretara de forma totalmente nueva la precedente historia de la salvación. Esta interpretación consideraba lo que Dios había hecho hasta entonces como una promesa y una preparación de Cristo, pero insistiendo en la diferencia entre el anterior tiempo de desgracia y lo que Dios ha obrado «ahora» para salvar a los hombres.

En la medida en que los evangelios sinópticos nos permiten descubrir la actividad redaccional de sus respectivos autores, advertimos que sus concepciones de la historia de la salvación varían en parte. Mateo manifiesta un claro interés por la conexión existente entre la promesa del AT y la historia de Jesús. Ya la genealogía quiere demostrar que Jesús es el Mesías prometido en el AT y que en él halla su cumplimiento toda la historia de Israel. Sobre todo, las llamadas «citas de reflexión» —que son exclusivas de Mateo— muestran su gran interés por mostrar que en Jesús «se ha cumplido la Escritura». Su sentido teológico refleja una actitud de toda la predicación primitiva, la cual, quizá ya desde sus comienzos (cf. los discursos de Pedro en Hch 2 y 3), empleaba el argumento de Escritura como esencial en la presentación del mensaje. Gran importancia tiene también para Mateo la reali-

dad de la Iglesia. Acaso se pueda afirmar que Mt 16,13-20, con la promesa hecha a Pedro, es el punto culminante del evangelio. Según esto, en la perspectiva del evangelista la Iglesia habría ocupado el centro de la predicación y la actividad de Jesús, en las cuales se hizo realidad el reino de Dios. Con ello estaría de acuerdo el hecho de que Mateo subraye fuertemente el mandato de Jesús sobre la misión entre los paganos (28,18-20; cf. también Mt 24,14). Sin embargo, también en Mateo tendría la Iglesia un carácter provisional, puesto que distingue claramente entre el «reino del Hijo de hombre» (= la Iglesia) y el «reino del Padre» (Mt 13,41.43).

Las dos obras de Lucas parecen estar presididas por una concepción de la historia de la salvación que, a pesar de sus numerosas concordancias con el testimonio de la Iglesia primitiva, presenta varios rasgos peculiares. Incluso en el «evangelista historiador» cabe explicar el relieve de los hechos históricos no por un interés hacia la historia profana, sino por un motivo relacionado con la historia de la salvación: se ha de mostrar que el hecho salvífico está inserto en la historia en su concreción temporal. Para Lucas, el tiempo posee un significado teológico: la acción salvífica de Dios no es para él un eterno ahora o un acontecimiento que se repite en forma cíclica; antes bien, por estar vinculada al espacio y al tiempo, tiene un pasado, un presente y un futuro. La idea fundamental del evangelista sobre la historia de la salvación es que la obra terrena de Jesús constituye el «centro del tiempo», es decir, el centro entre el tiempo de Israel y el tiempo de la Iglesia. Mientras el tiempo de Israel se caracteriza por la promesa, el tiempo de la Iglesia se caracteriza por el Pneuma, a través del cual Dios hace que la realidad salvífica de Cristo sea presencia viva y operante en todos los tiempos y entre todas las gentes (→ Espíritu Santo). Por singular que sea el relieve que el tiempo de la Iglesia adquiere en Lucas, la parusía —quizá no esperada aquí con tanta impaciencia (Lc 19,11ss; 21,24)— aparece como manifestación definitiva de la acción salvífica de Dios (Lc 21,25-28). El pasaje de Lc 21,28 (sin paralelo en los otros evangelistas): «Cuando todo esto comience a suceder, levantaos y alzad la cabeza, porque vuestra redención está cerca», demuestra que este evangelista ha considerado la parusía no tanto como un juicio cuanto como el gran acontecimiento de la salvación.

La idea que tenía la Iglesia primitiva sobre la historia de la salvación adquiere en Pablo varios matices particularmente nuevos. Pablo recibe de la comunidad primitiva la profesión de fe cristológica y soteriológica, según se deduce en particular de 1 Cor 15,3-6. Esta fe constituye para Pablo el punto de partida para su propio pensamiento sobre la historia de la salvación. En forma mucho más enérgica que la empleada hasta entonces, saca varias consecuencias teológicas de los puntos decisivos del primitivo kerigma cristiano y llega a tener, por lo que respecta al curso de la historia de la salvación, una concepción que supera en profundidad teológica a todas las interpretaciones precedentes.

En el centro, como hecho decisivo, se sitúa la muerte de Jesús, que forma con la resurrección una unidad indisoluble (→ resurrección de Jesús). La muerte de Jesús es para Pablo una censura en el curso del tiempo. A partir

de ahí juzga el pasado, el presente y el futuro. Sólo su fe en el significado salvífico, absoluto y universal, de la muerte de Cristo explica la lucha del Apóstol contra las obras de la Ley, su → evangelio de la pura → gracia de Dios, su ética y su interpretación tipológica de la Sagrada Escritura y de la historia del AT. Donde con mayor claridad se muestra acaso el significado salvífico de la muerte de Cristo es en Rom 3,21-25: concretamente, en el hecho de que Pablo la entiende como revelación y prueba de la «→ justicia de Dios». Porque este término designa en Pablo no un atributo de Dios en el sentido de una justicia distributiva o vindicativa, ni tampoco una cualidad puesta en el hombre por Dios, sino —Pablo adopta el vocabulario de los Salmos y del Deutero-Isaías— la acción salvadora de un Dios bueno y misericordioso. Es claro que no se pasa por alto el objetivo de esa acción: la justicia del hombre. Pablo entiende la revelación no como un desvelamiento de algo que ya existía, sino como la realización de aquello que se revela. Rom 3,25 significa precisamente que Dios, por la muerte expiatoria de Cristo, hace que resulte eficaz su acción salvífica. La revelación de la justicia de Dios, que tiene lugar «ahora», en la muerte de Cristo, reemplaza a la «revelación de la ira de Dios», la cual, según Rom 1,18, actúa sobre judíos y gentiles, porque todos han pecado. Así se distinguen en la historia de la salvación dos períodos radicalmente diversos: el tiempo de la ira de Dios y el tiempo de la justicia de Dios. Una y otra vez insiste Pablo en que «ahora», por razón del acontecimiento histórico constituido por la muerte y la resurrección de Cristo, es el tiempo de la salvación. Dios había dicho por el profeta: «En el momento propicio te he escuchado, y en el día de la salvación te he ayudado» (Is 49,8). Y Pablo interpreta así estas palabras: «He aquí el tiempo favorable, he aquí el día de la salvación» (2 Cor 6,2). Ahora estamos justificados por la sangre de Cristo (Rom 5,9); ahora hemos sido reconciliados por él (Rom 5,11); ahora estamos liberados del poder del pecado (Rom 6,22). Pero, por mucho que se subraye el significado de la muerte de Cristo en lo que tiene de único (Rom 6,10), absoluto y universal, siempre existirá una tensión entre el comienzo y la consumación, entre el «ya ahora» y el «todavía no». Junto al indicativo está en Pablo el imperativo para indicar lo que se deriva de la obra salvífica de Dios. El carácter escatológico de la ética paulina se hace patente en el hecho de que el Pneuma es considerado como principio de toda acción moral, y esta misma acción es definida como actitud escatológica: consciente de la caducidad de este mundo, no se vincula a él (1 Tes 5,4-10; 1 Cor 7,29ss; 10,11ss; Rom 12,2.10-14; Col 3,5-11), sino que va orientada exclusivamente a la consumación en Cristo (Flp 3,8ss). Pablo toma de la apocalíptica del judaísmo tardío el esquema cronológico de los dos «eones», aunque con una diferencia decisiva: mientras en dicha apocalíptica las dos épocas se excluyen mutuamente y están netamente separadas en el tiempo, Pablo estima que el eón futuro comienza ya con la muerte de Cristo y se sobrepone al eón antiguo, el cual se prolonga hasta la parusía de Cristo. En principio, el antiguo eón ya está superado, y ha llegado el nuevo; pero el antiguo sigue ahí, y la nueva vida no se manifestará hasta la parusía (Col 3,1-4). Gracias a esta yuxtaposición e interpenetración de los dos eones

se explica «la problemática típicamente paulina del ser y del ir haciéndose, del poseer y del aspirar, del indicativo y del imperativo» (O. Kuss). En cierto modo, la visión paulina tiene puntos de contacto con la tensión que caracteriza la predicación de Cristo sobre el reino de Dios.

Partiendo de Cristo, Pablo ve también los acontecimientos del AT en una nueva luz. Así, la historia de la Humanidad anterior a Cristo le parece sencillamente una historia de miserias. → Adán y Cristo son los representantes de ambas épocas (Rom 5,12-21; 8,29; 1 Cor 15,21s.45-49). Adán es el representante de la época presente, de «este eón malo» (Gál 1,4). El segundo Adán, Cristo, es «el último» y pertenece al futuro eón de la salvación. Sin embargo, a pesar de la importancia de cada uno, las posiciones de ambos no son paralelas: la importancia salvífica de Cristo es «mucho mayor» que las consecuencias que tuvo para la Humanidad la desobediencia de Adán (Rom 5,12-21). Según Pablo, el don de la Ley en el Sinaí pertenece también a la triste historia de «este eón». Esta → Ley fue dada solamente para el tiempo anterior a Cristo (Gál 3,19; cf. Rom 5,20). La Ley aumenta la cólera de Dios (Rom 4,18), pues lleva al «conocimiento», es decir, a un conocimiento práctico, a la acción pecaminosa y, por ella, a la muerte (Rom 3,20; 7,7.10); esta Ley fue dada para multiplicar las transgresiones (Gál 3,19; Rom 5,20). Así, servir a la Ley es servir a la condenación (2 Cor 3,6-10). Sin embargo, por muy negativos que sean el efecto y el destino de la Ley, Pablo ve siempre, en el desarrollo histórico, unas intenciones salvíficas por parte de Dios (Rom 5,20; Gál 3,22.24): porque la Ley mantenía al hombre sometido a su poder, se demostraría que toda salvación viene exclusivamente a través de Cristo. No pasa de ser una interrupción aparente, dentro de este esquema de historia de la salvación, la que hace Pablo cuando atribuye a Abrahán un significado prototípico de la justificación por la fe (Rom 4,1-5; Gál 3,5) y lo presenta como padre espiritual de todos los creyentes (→ fe) justificados (Rom 4,11). En efecto, la fe de Abrahán, según Pablo la describe, está formulada como fe en Cristo (Rom 4,17.24), y la justificación de Abrahán está basada en la realidad de Cristo.

Un problema especial que preocupa a Pablo profundamente, incluso desde el punto de vista personal, es el juicio que merece, en el contexto de la historia de la salvación, la situación de Israel a la vista de su incredulidad frente al mensaje de Cristo. Pablo responde que la infidelidad de Israel no anula la fidelidad de Dios a sus promesas (Rom 3,1-5; 11,1-12) y la incredulidad de la mayoría no es óbice contra esa fidelidad. También la incredulidad de Israel tiene su puesto, querido por Dios, en la historia de la salvación, en la medida en que tal incredulidad empuja a los paganos hacia la fe. Al final, también el conjunto de Israel conseguirá la fe y, con ella, la salvación (Rom 11,25-33).

Dado que el hecho de Cristo es para Pablo un dato decisivo de la acción salvífica divina, el Apóstol considera y entiende toda la Escritura casi exclusivamente a la luz de este hecho. Aunque la prueba escriturística no es empleada con igual frecuencia en todas las epístolas, constituye un elemento esencial del mensaje paulino. En Rom 15,4 señala como objetivo de la Es-

critura la instrucción de los creyentes. Tal afirmación está de acuerdo con 2 Tim 3,14, donde se dice que la Sagrada Escritura puede proporcionar, por medio de la fe en Cristo, la → sabiduría que lleva a la salvación. Sólo partiendo de la fe en Cristo es posible conocer el verdadero sentido de la Escritura. De este modo, la Sagrada Escritura no es sino una única declaración acerca de Cristo y del nuevo eón que con él se inaugura. Para Pablo, Cristo sustituye a la Ley, la cual era para los rabinos la clave y el centro de todas las afirmaciones de la Escritura. Por eso, cuando los judíos leen la Escritura sin creer en Cristo, tienen los ojos cubiertos por un velo (2 Cor 3,12-18). Este modo de entender la Escritura como historia de la salvación constituye la gran diferencia entre la exégesis paulina y la exégesis rabínica.

El modo de entender la historia de la salvación experimenta cierto cambio en los *escritos de Juan*, puesto que el esquema cronológico se ve completado por un esquema espacial o, más exactamente, vertical. La salvación escatológica se centra no sólo en las funciones de Jesús, sino en su misma persona, y se subraya la actualidad de esa salvación todavía más que en los sinópticos y en Pablo. La perspectiva vertical se ve en el hecho de que la salvación es considerada como el don que viene «de arriba», traído a los creyentes por el Hijo de hombre que viene del cielo (Jn 6,33.51). Todo está radicalmente centrado en la persona de Cristo, el cual es propiamente el don salvífico («Yo soy la vida, la verdad, la luz»). El acento puesto en la actualidad de la salvación llega en Juan al punto de que podría surgir la duda de si admite en realidad un auténtico futuro.

De tal manera se halla en primer plano la realidad salvífica de la persona de Cristo, que lo que decide ya desde ahora el destino definitivo es la postura frente a Cristo, la fe o la incredulidad (cf. Jn 3,18; 5,24), y la → «vida», que es para Juan el más importante de los bienes salvíficos, aparece descrita repetidas veces como un bien presente (cf. sobre todo Jn 3,36). Sin embargo, estas alusiones se hallan a menudo en relación directa con otras que hablan de un auténtico futuro, principalmente en la perspectiva de la resurrección y segunda venida de Cristo (Jn 5,28s; 6,39.40.44.54; 11,24; 12,48; 14,2s.28; 21,22).

Lo mismo que en Pablo, pero todavía con mayor dureza, el tiempo que precedió a Cristo merece un juicio negativo. Juicio que se extiende tanto a la «Torá» (Jn 1,17) como a la situación del → «mundo», cuyas características son las «tinieblas», la «incredulidad» y el → «pecado». Sin embargo, no se puede hablar aquí de un dualismo metafísico: los términos dualistas han de entenderse en el sentido de un dualismo ético. El evangelio comienza con la ineludible afirmación de que la creación del universo tiene lugar por medio del Logos (Jn 1,1). Pero también hay que tener en cuenta que Cristo es considerado como el cumplimiento de la promesa del AT (Jn 5,46; 8,56).

En cuanto al significado de la historia de la salvación en los escritos de Juan, es muy instructiva la tendencia antignóstica que se refleja principalmente en sus cartas. La → gnosis que aquí combate Juan, cree poder prescindir de la figura del Redentor, el Hijo de Dios hecho hombre, y

profesa una doctrina salvífica sin historia. Contra esa doctrina, las cartas subrayan con énfasis que Jesús es el Mesías, el Redentor enviado por Dios (1 Jn 2,22; 5,1) e Hijo preexistente de Dios (1 Jn 4,15; 5,5), que ha venido en carne (1 Jn 4,2; 2 Jn 7) y ha redimido al mundo con su sangre (1 Jn 5,6). Al enunciar la fe en la historicidad del Redentor en unas fórmulas precisas y elevarla a la categoría de confesión de fe, las cartas muestran cuánta importancia conceden al hecho histórico de la persona y de la muerte de Jesús.

El *elemento apocalíptico*, que se encuentra en toda la predicación de la Iglesia primitiva, tanto en el discurso escatológico de Jesús (Mc 13 *par.*) como en las afirmaciones de los → apóstoles (1 Tes 5,2.9; 1 Cor 1,8; Flp 1,8; 1 Pe 1,5; 1 Jn 2,28), caracteriza el contenido del último libro del NT, el Apocalipsis. Aunque las visiones sitúan uno tras otro los acontecimientos escatológicos, no pretenden distribuir en períodos esos acontecimientos —como lo haría la apocalíptica judía—, sino que presentan en sucesivas imágenes un único acontecimiento: la acción de Dios en la gracia y la justicia bajo el asalto de los poderes de las tinieblas, y la revelación de la salvación definitiva, que consiste en la victoria total sobre Satán y en el reinado absoluto de Dios en un mundo nuevo. En contraposición con la apocalíptica judía, orientada exclusivamente hacia el futuro, la apocalíptica de los primeros cristianos tiene su centro de gravedad en el pasado. Todo lo venidero es aquí un efecto y una consecuencia de lo que ya ha comenzado en la historia de Jesús, en la muerte y resurrección de Cristo. El pasado, el presente y el futuro están íntimamente unidos.

A. Lauba, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Helsinki 1945; P. Bläser, *Schriftverwertung und Schrifterklärung im Rabbinentum und bei Paulus*: ThQ 132 (1952) 152-160; F. Mussner, ZQH. *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich 1952; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Friburgo 1953; E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*: EvTh 14 (1954) 256-275; F. Mussner, *Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29)*: TThZ 64 (1955) 257-266; F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich 1955; E. Earl Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edimburgo 1957; S. Schulz, *Untersuchung zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium*, Gotinga 1957; P. Bläser, *Erfüllung der Schrift*: LThK III (1959) 983-984; H. Gross, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung*: BZ 3 (1959) 3-17; K. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte*. Hofmann, Schlatter, Cullmann, Zollikon-Zurich 1959; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga 1960; E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*: ZThK 57 (1960) 162-185; H. Ristow-K. Matthiae (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1960; J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich 1960; R. Schnackenburg-A. Darlapp, *Heilsgeschichte*: LThK V (1960) 148-156 (bibliografía); R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961; S. de Diétrich, *Le dessein de Dieu*, Neuchâtel 1961; H. H. Guthrie, *God and History in the Old Testament*, Greenwich (Conn.) 1961; W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, Munich 1961; Th. Müller, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium*, Zurich 1961; F. Mussner, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, Munich 1961; A. Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Gotinga 1961; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, París 1962; H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Maguncia 1964; O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tubinga 1965; H. W. Wolff, *Heilsgeschichte und Weltgeschichte*

im Alten Testament: Wegweisung (Munich 1965) 78-93; O. Cullmann, *Die Verbindung von Ur- und Endgeschehen mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte: Vörtrage und Aufsätze 1925-1962* (Tubinga 1966) 159-166; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Friburgo '1966; P. Grelot, *El sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Bilbao 1967; H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo '1967; R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Gotinga 1967; A. Díez Macho, *Historia de la salvación*, Madrid 1968; J. Blank, *Geschichte und Heilsgeschichte: Wort und Wahrheit* 23 (1968) 116-127; J. M. Igartua, *Historia de la salvación*, Madrid 1972; C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974; K. Berger, *Salvación (historia de la): SM VI* (1976) 200-212; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1976.

P. BLÄSER

II. *Elaboración sistemática*

1. Desde una *perspectiva teológica*, la historia de la salvación es el conjunto de acontecimientos históricos relacionados positiva o negativamente con la → salvación definitiva del hombre. En un sentido estricto, esta noción puede también designar únicamente la acción histórica de Dios y del hombre encaminada a la salvación (oponiéndola a perdición). Pero, como el pensamiento teológico cristiano en torno a la historia de la salvación entiende que Dios (y sólo Dios) convierte el → mal en un elemento que concurre al logro de la misma salvación, resulta que, a pesar de la diferencia fundamental entre salvación y perdición con respecto al hombre y a las normas de su conducta, la noción más amplia es también la más adecuada a la historia concreta de la salvación.

La concepción histórica de la salvación se funda en la historia de la → revelación y en su testimonio del AT y NT (cf. I). Desde el comienzo, este tema fue objeto de la → predicación y reflexión teológica, pero se tardó en llegar a una → teología científica de la historia de la salvación. Durante largo tiempo, la teología (→ escolástica) consideró la historia de la salvación como simple presupuesto para la misma teología. Sólo más tarde surgió una reflexión que hacía de los acontecimientos históricos y de la historia misma un objeto de inquisición científica.

Por su parte, la reflexión teológica sobre la historia de la salvación, entendida como sistematización de los acontecimientos salvíficos concretos, requiere ciertos presupuestos históricos: el expreso reconocimiento de la historia y de la → historicidad como categoría de inteligibilidad; el reconocimiento del significado universal de los acontecimientos históricos; la conciencia de la → unidad del género humano; la convicción por parte del hombre de que está esencial y permanentemente vinculado al → mundo y a la historia en el ejercicio de su → libertad y también en orden a su salvación, de suerte que no sólo debe operar su salvación en el tiempo, sino convertir el → tiempo en salvación suya; la interpretación de todos los signos y experiencias de salvación de la Humanidad con referencia a un único principio que, si bien es trascendente a la historia, se hace perceptible en ella a través de los acontecimientos.

Esto quiere decir que la búsqueda de una teología de la historia de la salvación comienza con la reflexión teológica *moderna*, cuando se considera de manera refleja el contenido de este concepto y se ponen en claro los presupuestos que actúan en él. Esto, evidentemente, exige tener en cuenta y discernir las formas históricas de su realización (y éstas aparecen siempre que, en teología, el pensamiento sistemático y el pensamiento histórico se desarrollan conjuntamente): *a*) la concepción histórica de la salvación que se va perfilando en la teología patrística (Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc.; → patrística) en su polémica con el judaísmo, la filosofía pagana y la gnosis herética; *b*) los esquemas de interpretación en clave de historia de la salvación, implícitos en los diversos sistemas teológicos (a su vez condicionados por la historia) de fines de la época patrística y de la Edad Media (san Agustín, Orosio, Joaquín de Fiore, etc.). Nombremos de paso, entre los estudios modernos que más han influido en la historia de la teología, la teología «federal» de J. Cocceius; en el campo del pietismo bíblico, J. A. Bengel; los ensayos —influidos por el pensamiento de Hegel y Schelling— de J. T. Beck, J. Ch. K. Hofmann, J. S. von Drey y J. A. Möhler; en la teología actual, K. Barth, O. Cullmann, K. Rahner, J. Daniélou, etc.

2. La historia de la salvación abarca todo acontecimiento relacionado con la salvación (y la perdición) dondequiera que se dé en la historia de la Humanidad, es decir, la historia de todas las experiencias de la Humanidad en torno a la salvación. Este *concepto general* de historia de la salvación tiene su razón de ser por el hecho de que hay una experiencia de salvación anterior, simultánea y posterior a la historia judeo-cristiana de la salvación y porque estas experiencias tienen lugar, sin duda, no en un simple ámbito meta-histórico, sino en la historia, dentro de las → religiones no cristianas. El → hombre no puede realizar su relación trascendente con Dios sino en un contexto histórico concreto, el cual implica necesariamente, en virtud de la naturaleza social y comunicativa del hombre, una objetivación de la especie que fuere.

La fe católica enseña que la voluntad salvífica de Dios se extiende a todos los hombres de todos los tiempos y religiones históricas (→ gracia; → predestinación). A todos los hombres les es ofrecida y concedida esta salvación, a menos que se cierren a tal ofrecimiento por una culpa libre y grave (→ pecado). Por tanto, en la existencia humana no sólo se da la obligación de tender al fin sobrenatural de la unión directa con el → Dios absoluto en la visión intuitiva, sino también la verdadera posibilidad subjetiva de alcanzar ese fin aceptando la comunicación que Dios hace de sí mismo en la gracia y en la gloria. Lo cual significa que el ofrecimiento y la posibilidad de la salvación tienen las mismas dimensiones que la historia de la libertad humana. Pero, además, esta elevación sobrenatural que permite al hombre tender, con todo su dinamismo personal (→ persona), hacia el Dios de la vida sobrenatural en la gloria no es simplemente un estado objetivo del hombre situado más allá de la conciencia. La gracia se ha de concebir más bien como un cambio en la estructura de la conciencia humana (pero no en

el sentido de que conozca un nuevo objeto), en el marco dentro del cual la conciencia capta las realidades empíricas y en la orientación última de la misma conciencia. Por su condición formal y *a priori*, no es necesario que este marco sobrenatural deba o pueda ser conocido como tal de manera refleja y temática, y, por tanto, que deba ser separado y distinguido del marco trascendental en el que la conciencia espiritual del hombre tiene experiencia del ser. No se trata de un objeto, sino de un marco a-temático, dentro del cual se desenvuelve la existencia espiritual del hombre. Lo sobrenatural no se presenta de manera explícita ni como un objeto particular; se halla silenciosamente presente, pero es tanto más capaz de abarcar todo y actuar en todo; no tiene nombre, pero está presente como un indicio que remite al hombre consciente y libremente más allá de todo lo expresable; es ese impulso y trascendencia del espíritu hacia la infinitud del → misterio silencioso que llamamos Dios. Este impulso es efectivamente capaz de llegar hasta Dios y alcanzarlo, porque Dios se le entrega por sí mismo, y Dios está enraizado en él como la fuerza íntima y justificación de ese movimiento hacia la trascendencia infinita. En esta elevación sobrenatural que Dios concede al hombre por su voluntad salvífica universal se realiza ya el concepto de revelación no en el sentido de una comunicación por la → palabra, sino como una modificación de la conciencia originada por una comunicación personal de Dios a título gracioso y libre, lo cual hace que pueda recibir perfectamente el nombre de revelación. Tal comunicación, en efecto, contiene ya esencial y realmente, como gracioso don u ofrecimiento, lo que constituye todo el contenido de la revelación propiamente dicha según se expresa en conceptos humanos: Dios y su vida eterna, la cual, como comunicación de Dios mismo en la gracia y en la gloria, es la salvación del hombre.

Cuando el hombre recibe esta trascendencia sobrenatural, este horizonte sobrenatural, esta revelación de Dios mismo, entonces realiza —si bien de manera no temática— lo que es para el cristiano la → «fe» (libre adhesión a la → verdad de Dios en cuanto comunicación que Dios hace de sí mismo).

Esta historia general de la revelación y la salvación es realmente historia, aunque en un sentido amplio y atenuado. Es historia porque, tanto por parte de Dios como por parte del hombre, se trata de verdaderas → decisiones y actos libres, de una comunicación personal. Concretamente, este enraizamiento sobrenatural del hombre se descubre, de manera inevitable, en las formas concretas que revisten la → religión, la conciencia de sí, la → moralidad. Además, bajo el impulso de la gracia y por una providencia sobrenatural de Dios con miras a la salvación, ese enraizamiento tiende a objetivarse en expresiones religiosas concretas: en el → culto, en la → comunidad religiosa, en la protesta profética contra un natural enclaustramiento del hombre en un mundo de categorías y contra el falseamiento de esta experiencia fundamental de la gracia (lo cual, en último término, es politeísmo). A partir de aquí se llega, teniendo en cuenta el punto de vista cristiano sobre la voluntad salvífica de Dios y sobre la gracia sobrenatural, a una comprensión positiva de la historia general de las religiones. Pero la historia general de la salvación resulta ambigua, pues le falta el criterio de la palabra histórica de Dios, que

le serviría de orientación y de norma para distinguir lo simplemente humano o depravado.

Esto significa que la historia general de la salvación, sea cual fuere su relación puramente temporal con la historia particular (cristiana) de la salvación, ha de ser referida positivamente a ésta, reconociendo su carácter preparatorio y «precristiano». Esta historia general de la salvación y la revelación tiene (aunque en forma no temática) una dinámica que tiende a la plenitud escatológica de la salvación en Cristo y puede transformarse en historia de perdición, en la medida en que el hombre se sustrae, de manera realmente culpable, a esta dinámica de la historia general de la salvación. No es posible saber a partir de la revelación si esta historia general de la salvación y la revelación tendrá fin alguna vez dentro de la historia, es decir, si su realidad histórica quedará totalmente incorporada a la historia particular, cristiana, de la salvación (en su concreción cristiana de palabra, sacramentos e Iglesia). Esta historia general de la salvación no es, por supuesto, formalmente idéntica a la historia profana (la historia del mundo), pero sí materialmente co-extensiva.

3. Desde el punto de vista de la teología positiva, para hablar de *historia particular de la salvación* no basta la presencia de la gracia y la revelación (al menos en la medida en que éstas son necesarias para una fe justificante). Es preciso además tomar conciencia, de forma refleja y en el ámbito de la historia, de que la gracia y la revelación forman parte del hecho salvífico como tal; y es preciso asimismo que Dios garantice esa referencia al hecho salvífico como discernible de otros hechos históricos. Así, pues, para hablar de historia particular de la salvación se requiere que Dios, mediante su palabra en la historia, único elemento constitutivo de la historia de la salvación, interprete un conjunto de hechos o acontecimientos de la historia profana, de por sí ambiguos, destacando su carácter de salvación o de perdición. Los hechos así interpretados vienen a formar parte de la *única* historia, separados del resto de la historia, y entran en la historia de la salvación propiamente particular y explícita. Por tanto, para que las acciones salvíficas de Dios estén presentes como tales en la dimensión de la historia humana, para que sean históricas en sentido estricto, se requiere que la palabra de Dios que las explica e interpreta sea un elemento interno y constitutivo de esa acción salvífica.

Esta toma de conciencia de la experiencia salvífica, marcada por la acción de Dios e históricamente accesible (y, por tanto, objetivable), tiene su propia historia no sólo por la peculiaridad histórica de los acontecimientos y experiencias salvíficos, sino también porque, en esta toma de conciencia de la experiencia salvífica, se diferencian con creciente claridad la historia particular y la historia general de la salvación. Paralelamente a esta historicidad que caracteriza la interpretación de la historia por la palabra de Dios —y que es el rasgo específico de la historia particular de la salvación— discurre el proceso histórico del ofrecimiento de la salvación por parte de Dios al hombre y de la aceptación cada vez más manifiesta por parte del hombre mismo. Este

proceso culmina en el supremo momento escatológico, el cual determina el sentido y el desenlace de toda la historia: el ofrecimiento y la aceptación de la salvación, así como su interpretación por la palabra de Dios, encuentran su unidad indisoluble e histórica en la persona de la palabra encarnada. Así, pues, para que se dé propiamente la historia particular de la salvación y la revelación es preciso que la palabra de Dios interprete inequívocamente la historia descubriendo su carácter de salvación o de perdición, que esa palabra distinga clara y seguramente las acciones de Dios en el marco de la historia general de la salvación y la revelación, que el testimonio verbal de Cristo manifieste históricamente la unidad absoluta, incomparable e indisoluble que existe entre Dios, el mundo y su historia en → Jesucristo. La historia de la salvación queda así separada y distinguida de la historia profana (historia del mundo). En cierta medida, se da una identidad definitiva e indisoluble entre la acción salvífica de Dios y su manifestación histórica en Jesucristo (en ésta intervienen la conciencia que él tiene de sí y el testimonio que da de sí mismo, con lo cual la *unión hipostática* [→ encarnación] no es solamente una realidad, sino un acontecimiento histórico *quoad nos*). Pero, en la medida en que no se ha cumplido del todo esa identidad, se puede hablar de formas «provisionales» y deficientes de una historia de la salvación todavía no deslindada por completo de la historia profana. Esas formas, sin embargo, no han de imaginarse como *species* de un concepto formal y único de historia de la salvación, sino como fases ascendentes en las que se realiza la «esencia» de esta historia, la cual sólo en Jesucristo se ha realizado plenamente.

4. *Relación entre la historia particular y la historia general de la salvación y la revelación.* La historia particular de la salvación tiene sus raíces en la historia general de la salvación, ya que, en sentido propio, sólo cabe hablar de historia particular de la salvación a partir de la → alianza mosaica, la cual se remonta etiológicamente hasta los orígenes y se pierde así, de manera intencionada, en la historia general de la salvación. En el AT son todavía muy fluidas las fronteras entre historia de la salvación e historia profana. Era muy difícil para el hombre del AT distinguir entre profetas legítimos y falsos, pues no había instancia alguna institucional que, fundada en la autoridad de Dios, pudiera establecer una discreción de espíritus entre profetas verdaderos y profetas falsos, entre una legítima renovación y crítica religiosa y una evolución nociva para los valores religiosos. Toda la antigua alianza podía ser infiel a su misión y dejar de ser una manifestación histórica, particular y legítima de la voluntad salvífica de Dios con respecto al pueblo de → Israel, para convertirse en un signo vacío, en una usurpación ilegítima de la representación de Dios en el mundo. La misma revelación no permite asegurar que otros pueblos no hayan contado con intervenciones salvíficas de Dios en el marco de la historia, es decir, intervenciones análogas a las del AT. Pero, en todo caso, Israel tendrá siempre el privilegio de que su historia de la salvación, accesible y singular, fue la prehistoria inmediata de la encarnación del Logos.

La historia particular de la salvación se diferencia de la historia general

de la salvación. Pero esto no significa que aquélla considere a ésta (al menos antes de Cristo) como no acaecida o absolutamente ilegítima. De hecho, antes de Cristo la historia particular de la salvación es particular, y no se enseña que sea obligatorio para todos entrar en ella; antes bien, se sabe que fuera de ella es posible y se da la salvación. Esta historia particular se reconoce orientada hacia un punto culminante en el cual ella asumirá en sí —aunque no de hecho, sí en principio— la historia general de la salvación. En consecuencia, vistas las cosas desde este punto culminante, toda manifestación refleja y temática de la historia general de la salvación resulta ilegítima y se convierte en perdición si, al ser colocada en el «kairós» de Cristo, se cierra a él. Únicamente en Jesucristo se ha logrado una absoluta e indisoluble unidad entre lo divino y lo humano: una unidad que se hace presente en la revelación de Jesús sobre sí mismo y que abarca el pasado y el futuro, de modo que esta historia de salvación queda clara y permanentemente separada de toda historia profana. Lo mismo sucede con todo lo que se sigue del hecho de Cristo: → Iglesia, → sacramentos, → Escritura; estas realidades participan, cada una a su modo, del carácter definitivo e insuperable del hecho de Cristo y, por ello, se encuentran separadas de la historia profana. Cristo y la Iglesia son los factores que establecen una clara e irrevocable diferencia entre la historia de la salvación y la historia profana; gracias a ellos, la historia de la salvación viene a ser un fenómeno claramente discernible dentro de la historia del mundo, y dentro de esta historia llega la historia general de la salvación a entenderse a sí misma (en una historicidad que se refleja en la palabra y cristaliza en la sociedad). Una vez establecida esta diferencia, la historia de la salvación, expresamente articulada en la palabra, la sociedad y los sacramentos, es el hecho decisivo para todos los hombres de todos los tiempos venideros.

Dado que la historia general de la salvación está sostenida por la acción salvífica sobrenatural de Dios, su progresiva objetivación en historia particular de la salvación puede entenderse como un elemento positivo de crecimiento para ésta, a pesar de su perspectiva escatológica. Lo mismo puede decirse de la simultaneidad extrínseca que «aún» subsiste entre ambas. La historia particular de la salvación quiere llevar en sí toda la historia general de la salvación y la revelación y presentarla históricamente en sí misma; se esfuerza por coincidir con la historia general de la salvación y, a través de ella, también con la historia profana, si bien sabe que esta identificación no tendrá lugar en la historia, sino únicamente cuando la historia haya terminado (→ reino de Dios).

E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübinga 1929; G. Weth, *Die Heilsgeschichte, ihr universeller und individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Munich 1931; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2 (§ 14), II/1 (§ 31), II/2 (§ 34), III/1 (§ 41), Zollikon-Zurich 1932ss; O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Francfort 1949; B. Welte, *Das Heilige in der Welt*, Friburgo 1949; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951; H. Ott, *Geschichte und Heils-*

geschichte in der Theologie R. Bultmanns, Tubinga 1955; H. J. Kraus, *Das Problem der Heilsgeschichte in der Kirchlichen Dogmatik: Antwort. Festschrift für K. Barth* (Zurich 1956) 69-83; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart ³1956; J. Daniélou, *El misterio de la historia*, Bilbao 1957; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga 1958; K. G. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte*, Zollikon-Zurich 1959; A. J. Toynbee, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, Gütersloh 1959; E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1961; W. Pannenberg y otros, *Offenbarung als Geschichte (= Kerygma und Dogma, Beiheft 1)*, Gotinga 1961; K. Rahner, *Escritos de teología*, Madrid 1961ss; H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963; *Teología de la historia*, Madrid ²1964; A. Lumeau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, París 1964; K. Rahner, *Historia del mundo e historia de la salvación: Escritos de teología V* (Madrid 1964) 115-134; J. Feiner, *Kirche und Heilsgeschichte: Rahner GW II* (Friburgo 1964) 317-345; F. Mildemberger, *Gottes Tat im Wort*, Gütersloh 1964; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, Munich 1964; H. Jedin, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?: Kirche des Glaubens-Kirche der Geschichte I* (Friburgo 1966) 37-48; E. Simons, *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart 1966; H. R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte*, Munich 1966; B. Welte, *Heilsverständnis*, Friburgo 1966; F. Christ (ed.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburgo 1967; J. Fangmeier-M. Geiger, *Geschichte und Zukunft*, Zurich 1967; J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1967; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart ⁵1967; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga 1967; K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967; J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie: Theologie im Wandel* (Munich 1967) 68-89; J.-M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *Theologie als Geschichte*, Zurich 1967; O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca 1968; E. Klinger, *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte*, Zurich 1969; H. Waldenfels, *Offenbarung*, Munich 1969; K. Rahner-J. Ratzinger, *Revelación y tradición*, Barcelona 1971; A. Darlapp, *Teología fundamental de la historia de la salvación: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1974) 49-136; *íd.*, *Salvación (historia de la): SM VI* (1976) 212-221.

A. DARLAPP