

EL SEGUIMIENTO TRANSFORMANTE DE CRISTO
JESÚS, CATEGORÍA FUNDANTE PARA
LA TEOLOGÍA MORAL FUNDAMENTAL

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Diego Fernando Ospina Arias

Dirigida por: Alberto Múnera Duque, S.J.
Segundo lector: Márcio Fabri dos Anjos

Fecha de sustentación: 6 de agosto de 2014

Diego Fernando Ospina Arias

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico, Roma; Licenciado en Teología, Teólogo y Bachiller eclesiástico, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Decano de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, Cali.
Correo electrónico: diosar71@hotmail.com

Alberto Múnera Duque, S.J.

Doctor en Filosofía Política, Centro Sèvres, París; Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.
Correo electrónico: amunera@javeriana.edu.co

Márcio Fabri dos Anjos

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Magíster en Teología, Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción, Sao Paulo; Licenciado en Filosofía, Facultades Asociadas de Ipiranga, Sao Paulo; Bachiller en Teología, Instituto Redentorista de Estudios Superiores-Alfonsiana, Roma. Docente del programa de Doctorado y Maestría en Bioética, Centro Universitario São Camilo, São Paulo; profesor orientador de Doctorado de la Academia Alfonsiana, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.
Correo electrónico: mfabri@terra.com.br

RESUMEN DE LA TESIS

La tesis parte del problema de que el planteamiento de la teología moral fundamental en el inmediato preconcilio y posconcilio Vaticano II, si bien hizo referencia al seguimiento de Cristo, no logró explicitar sus implicaciones ontológico-constitutivas pues ha mantenido una comprensión de la moral centrada casi que de manera exclusiva en el hacer y en el obrar.

Por tanto, la tesis propone como respuesta la categoría “seguimiento transformante de Cristo Jesús”, entendida como el proceso de transformación por la gracia operado en el creyente, que lo conduce a una configuración existencial y ontológica con Cristo. Es decir, se reivindica la centralidad del seguimiento de Cristo Jesús en su carácter ontológico (dimensión del ser del creyente de la que brota el obrar) como clave de comprensión fundante de la teología moral, al mostrar que el creyente, transformado ontológicamente por la gracia, se configura e identifica en su ser con Cristo, de tal modo que su obrar y quehacer brotan de su ser configurado con él, como “otro Cristo”. Si bien en el trabajo se hace un esbozo de relectura de los distintos elementos de la moral fundamental, quedan así planteados los aspectos básicos para la presentación de una moral fundamental en clave de seguimiento transformante.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

REVISIÓN DE TEXTOS DE MORAL BÍBLICA Y SISTEMÁTICA

1. Revisión de textos de moral bíblica
 - 1.1 F. Tillmann
 - 1.2 C. Spicq
 - 1.3 R. Schnackenburg
 - 1.4 W. Schrage
2. Revisión de textos de moral sistemática
 - 2.1 B. Häring
 - 2.2 M. Vidal
 - 2.3 J. Fuchs
 - 2.4 F. Moreno Rejón
 - 2.5 T. Mifsud
 - 2.6 E. López Azpitarte

CAPÍTULO 2

EL SEGUIMIENTO TRANSFORMANTE DE CRISTO JESÚS

1. Oferta divina y respuesta humana
 - 1.1 La filiación divina
 - 1.1.1 Filiación en el Antiguo Testamento
 - 1.1.2 Filiación en el Nuevo Testamento
 - 1.1.3 Hijos en el Hijo
 - 1.2 La acción del Espíritu Santo

- 1.3 La gracia como dinamismo configurante
- 1.4 Bautismo
- 1.5 Justificación, perdón y santificación
- 1.6 Nuevo nacimiento, nueva criatura, hombre nuevo, nueva vida
- 1.7 Ser en Cristo
- 1.8 Concepción de ser humano
- 1.9 Conclusión
2. El seguimiento “transformante” de Cristo Jesús
 - 2.1 Jesús histórico y Cristo de la fe
 - 2.2 El seguimiento de Jesús: terminología y significado
 - 2.2.1 Terminología en el Antiguo Testamento y en el judaísmo
 - 2.2.2 En el griego profano
 - 2.2.3 En el Nuevo Testamento
 - 2.2.4 Verbos afines
 - 2.2.5 Seguimiento prepascual y pospascual
 - 2.2.6 Transposiciones y reformulaciones del seguimiento
 - 2.2.7 Discipulado
 - 2.2.8 Grupos de seguidores
 - 2.2.9 Semejanzas y diferencias con el rabinato judío
 - 2.2.10 Novedad y características del seguimiento de Jesús
 - 2.3 La imitación de Jesús
 - 2.3.1 Antecedentes en el mundo griego
 - 2.3.2 Influencia en el Antiguo y en el Nuevo Testamento
 - 2.3.3 Terminología
 - 2.3.4 La imitación de Jesús en los escritos paulinos
 - 2.3.5 Sentido y motivo de la imitación de Cristo Jesús
 - 2.3.6 Relación entre imitación y seguimiento
 - 2.4 El seguimiento transformante de Cristo Jesús: configuración, transformación por la gracia, ser en Cristo
 - 2.4.1 Reformulación pascual del seguimiento
 - 2.4.2 Configuración ontológica
 - 2.4.3 Perspectivas antropológica y psicológica de la configuración

- 2.4.4 Cristo es el configurador
- 2.4.5 Seguimiento transformante: fórmula breve del cristianismo
- 2.4.6 Conclusión. Seguimiento transformante: principio moral

CAPÍTULO 3

ESBOZO DE UNA MORAL FUNDAMENTAL PLANTEADA DESDE LA CATEGORÍA DEL SEGUIMIENTO TRANSFORMANTE DE CRISTO JESÚS

1. La moral cristiana
 - 1.1 Relación entre cristología y moral
 - 1.2 La moral del ser que implica el hacer
 - 1.2.1 Binomio axiomático *agere sequitur esse, esse sequitur agere*
 - 1.2.2 Ontología y ética
 - 1.2.3 En Cristo
 - 1.2.4 Hacer en Cristo
 - 1.3 Relación entre indicativo e imperativo
2. Esbozo de una moral fundamental planteada desde la categoría del seguimiento transformante de Cristo Jesús
 - 2.1 Conciencia
 - 2.1.1 Definición
 - 2.1.2 En la Sagrada Escritura
 - 2.1.3 Función de la conciencia
 - 2.1.4 Formación de la conciencia
 - 2.1.5 Relación entre conciencia y ley
 - 2.2 Libertad y responsabilidad
 - 2.2.1 Libertad
 - 2.2.2 Responsabilidad
 - 2.3 Opción fundamental
 - 2.3.1 Origen y significado
 - 2.3.2 Perspectiva bíblico-teológica de la opción fundamental
 - 2.3.3 Relación opción fundamental y actos particulares
 - 2.3.4 El cambio de opción fundamental

- 2.4 Norma-Ley
 - 2.4.1 Cuestión lingüística y encuadre del tema
 - 2.4.2 Origen, fundamentación y sentido de la norma
 - 2.4.3 Ley natural
 - 2.4.4 La norma a la luz de la Sagrada Escritura
 - 2.4.5 La norma en la reflexión teológica
- 2.5 El discernimiento moral
 - 2.5.1 Descripción
 - 2.5.2 Perspectiva bíblica
 - 2.5.3 Fundamento y modo de realización del discernimiento
- 2.6 Virtud
 - 2.6.1 Definición e historia del término
 - 2.6.2 Perspectiva bíblica
 - 2.6.3 La virtud en la reflexión teológica
- 2.7 El pecado
 - 2.7.1 Situación actual frente a la consideración del pecado
 - 2.7.2 El pecado en la Sagrada Escritura
 - 2.7.3 Reflexión teológica sobre el pecado
- 2.8 Reconciliación y perdón
 - 2.8.1 Imagen de Dios
 - 2.8.2 Perspectiva bíblica
 - 2.8.3 Perspectiva sistemática de la reconciliación
- 2.9 Conclusión

CONCLUSIONES GENERALES

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El Concilio Vaticano II propuso una renovación de la teología moral a través del numeral 16 del decreto *Optatam totius*, destacando la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y, por tanto, orientándose hacia un cristocentrismo moral, que tiene como expresión privilegiada la categoría “seguimiento de Cristo Jesús”, recuperada antes del Concilio, gracias al esfuerzo de F. Tillmann, y posteriormente profundizada por los estudios bíblicos conciliares y posconciliares.

No obstante el avance de las elaboraciones teológico-morales mencionadas y estudiadas en el primer capítulo de la tesis, ellas presentan aún una visión de la moral centrada en el obrar y en el hacer. De ahí que, la tesis se plantea la fundamentación de la moral a partir de la categoría “seguimiento transformante de Cristo Jesús”, entendido como la transformación del creyente obrada por la gracia del Espíritu Santo, que lo configura ontológicamente con Cristo, al permitirle “ser y estar en él”, y en consecuencia obrar y actuar como Cristo.

El texto escogido para este extracto corresponde al Capítulo 2 de la tesis, en el cual se hace la fundamentación del seguimiento transformante de Cristo Jesús como categoría central para el planteamiento de la moral fundamental, en el contexto de los necesarios referentes teológicos que encuadran nuestra fe cristiana.

La tesis se estructura en tres capítulos. En el primero se hace la revisión de diez textos de moral bíblica y sistemática teniendo como clave de lectura el seguimiento transformante de Cristo Jesús, para constatar si abordan dicha categoría o no, y en caso positivo, evidenciar la importancia y el sentido que le dan a esta en sus formulaciones morales; y en el tercero, se propone, a manera de esbozo,

el planteamiento de la moral fundamental desde la categoría “seguimiento transformante de Cristo Jesús”, atravesando los distintos elementos constitutivos de la moral cristiana.

El capítulo escogido para este extracto hace propiamente la fundamentación bíblico-teológico-moral de la categoría *seguimiento transformante* como principio estructural, unitario y vertebrador de la moral fundamental, mostrando que el creyente, transformado ontológicamente por la gracia, se configura e identifica en su ser con Cristo, de tal modo que su obrar y quehacer brotan de su ser configurado con él, como “otro Cristo”; en consecuencia, muestra que la moral es básicamente un modo de ser que se expresa en una manera típica de actuar, es decir, que a la configuración ontológica del creyente con Cristo, le sigue el camino de la configuración ética.

EXTRACTO

Capítulo 2 EL SEGUIMIENTO TRANSFORMANTE DE CRISTO JESÚS

En este capítulo se verificarán el sentido, la importancia y la pertinencia del seguimiento transformante de Cristo Jesús y su aplicabilidad como categoría fundante de la teología moral. Se desarrollará en dos etapas: la primera, la oferta divina y la respuesta humana, presentará los elementos centrales de la revelación definitiva acontecida en Cristo Jesús (llamado), y las implicaciones para los seres humanos (creyentes) en términos de respuesta al designio salvífico, filial, gratuito, renovador, justificador y santificador de Dios. La segunda abordará propiamente la categoría seguimiento transformante de Cristo Jesús entendida como transformación por la gracia, en cuanto tema nuclear de la fe cristiana, y, a su vez, clave hermenéutica de la teología moral fundamental.

1. OFERTA DIVINA Y RESPUESTA HUMANA

La fe cristiana confiesa y proclama que Dios ha tenido la iniciativa reveladora y salvadora pues libre, decidida y amorosamente se ha automanifestado al ser humano, haciéndole a su vez capaz de escucharlo, descubrirlo, aceptarlo, acogerlo y responderle. [...]. A la soberana decisión reveladora y salvífica de Dios corresponde la respuesta del ser humano, que es libre y autónoma. En tal sentido, la existencia humana ha de concebirse como una responsabilidad a la vocación divina, como un sí a Dios, que compromete toda la

existencia. El hombre no es solo objeto del querer de Dios, sino que se encuentra ante Dios como una persona viva. Por eso no puede permanecer neutral ante él, sino que puede y debe dar su respuesta al llamado de Dios¹.

Si bien la Sagrada Escritura da cuenta de este largo proceso de la revelación de Dios y de la respuesta humana (generalmente negativa), será el Nuevo Testamento el que atestigüe que dicha revelación llegó a su punto máximo en Jesucristo. En él se conjugan de manera singular e inigualable dos aspectos: la oferta máxima de Dios padre a los seres humanos, y la mejor respuesta de este al llamado divino. Esta doble dimensión de Jesucristo será el objeto de la fe neotestamentaria, que aparecerá diseminada en todos los textos. Como muestra de ello, en cuanto a su dimensión de oferta definitiva como Hijo del Padre, tenemos a Hb 1,2 donde dice: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας; y en cuanto a su dimensión de respuesta excelente, tenemos a Hb 5,7-10 y Col 1,19. [...].

Los dos polos de la revelación se encuentran expresados de manera excelente en Jesús de Nazaret que, en cuanto Hijo, es enviado por el Padre como su revelación última y definitiva y, a su vez, hecho hombre, se convierte en el modelo de respuesta humana: el siempre fiel, el *pleroma*². A partir de Jesús de Nazaret, la revelación

¹ Hortelano, *Problemas actuales de moral*, 81.

² Si en Cristo hablamos de plenitud, significa que la posibilidad humana es ejercida en él hasta el extremo. Cristo como plenitud de la revelación quiere decir, entonces, que en él acontece de modo insuperable y total el encuentro revelador de Dios y el hombre [...] Cristo es el hombre capaz de experimentar en toda su radicalidad la presencia activa de Dios que se nos quiere dar, y capaz también de acogerla en la entrega absoluta de su libertad. Constituye, pues, el caso culminante e insuperable de ese proceso por el que el hombre como ser emergente alcanza su realización última en el encuentro con Dios, que en Cristo aparece como el que libremente y desde siempre quiso darse al hombre con un amor irrevocable y definitivamente salvador... Jesús entra en espacios nunca antes pisados por la experiencia religiosa del hombre. Pero eso mismo, ya no podrá ser dicho de ningún otro hombre respecto de Jesús: todo lo fundamental está en él patente, ninguna dimensión esencial en la relación Dios-hombre podrá ser ajena a su personal relación con el Padre. No cabe en la historia ni mayor transparencia a la presencia del Padre ni mayor entrega a su voluntad salvadora. Véase Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 274.

de Dios padre pasa necesariamente por su Hijo, y a su vez la respuesta humana solo puede estar dada en él y a través de él. Puede decirse, siguiendo la estructura básica de la vida cristiana, que el Padre, no solo se nos reveló gratuitamente en Jesús de Nazaret sino que nos ofreció en él, el paradigma de respuesta³. Tenemos pues en Jesucristo la revelación última y definitiva de Dios, en quien se nos ofrece el camino para llegar al Padre. Bien podemos decir que solamente en la revelación de Dios en Cristo, en la divinización de su humanidad, se ha cumplido y revelado la gracia de la divinización del hombre. Fuera del acontecimiento Cristo está cerrada para nosotros toda posibilidad de conocer y comprender el misterio absoluto de nuestra comunión de vida con Dios⁴. Así como Jesucristo nos revela la definitividad salvadora de Dios, a su vez nos muestra el correcto modo de ser y actuar del hombre. La misma revelación más completa, total y personal de Dios es, de modo indivisible, al mismo tiempo, la revelación sobre lo que es el hombre y sobre cuál es su sentido: “la misma revelación del Padre y de su amor (en Cristo) manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su destino (GS 22). Así, según el Concilio, la revelación de Dios no está destinada a que el hombre sepa algo (de lo que, de otra manera, le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre sea de otra manera y viva a un nivel más humano⁵ [...].

En Cristo nos encontramos ante una existencia humana en la que ya están explicitadas y vividas todas las claves por las que el hombre en comunión con Dios alcanza su realización última y definitiva. Eso significa que para él nada esencial quedó por desvelar en ese amoroso y libre salir de Dios al encuentro del hombre en que consiste la revelación. Y, correlativamente, ninguna capacidad

³ Ospina, “La moral cristiana como seguimiento de Jesús”, 100.

⁴ Alfaro, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, 102. Jesucristo con respecto a todo segmento de la historia de revelación y salvación anterior o posterior, es no solo culmen, sino centro. No solo centro, sino densidad plena. No solo densidad plena sino sentido último. No solo sentido último sino *kairós* definitivo, no provisorio, no sustituible ni superable cualitativamente por ningún otro acontecimiento de la historia de salvación. Véase Parra, *Teología fundamental desde América Latina*, 157.

⁵ Segundo, *El dogma que libera*, 368.

humana de apertura y respuesta a Dios, ninguna dimensión por realizar en la comunión con él, quedó sin ejercitar⁶.

1.1. LA FILIACIÓN DIVINA

La categoría *filiación* es tan determinante para comprender tanto la identidad de Jesús de Nazaret (Hijo de Dios, unigénito, primogénito) como la identidad del creyente (hijo en el Hijo), que se trata de un aspecto, que sin ser el único ni exclusivo, permite una buena síntesis de cristología y antropología⁷. La filiación divina es una realidad relativa, es decir, que se deriva de otra realidad antecedente y consistente en sí misma, a saber: la paternidad divina. Dios es padre y en su condición de padre engendra un Hijo en quien se da, por tanto, una plena y propia filiación (*filiación por naturaleza*); y aquellos que creen en el Hijo son hechos hijos pero en un sentido distinto (*hijos por adopción*). [...].

1.1.1 Filiación en el Antiguo Testamento

La filiación en el Antiguo Testamento es comprensible a partir de la alianza y la elección. Se trata de un concepto comprensible en varios niveles: primero está su carácter colectivo-nacional, en el sentido de que Israel es el “pueblo-hijo”. [...]. El segundo nivel de comprensión veterotestamentario de la filiación se aplica, como un reconocimiento especial, a algunos miembros del pueblo: los reyes, profetas, patriarcas, descendientes de David y la figura mesiánica. En la figura del siervo del Señor se condensa e individualiza la elección de todo Israel. La tradición bíblica da cuenta de la aplicación especial de la filiación al descendiente y sucesor de David según el oráculo de Natán: 2S 7,14; 1Cr 17,13, y a partir de aquí la tradición mesiánica afirma una filiación divina del Mesías: Sal 2,7; 110,3. Este nivel de comprensión adquiere un alargamiento en un sentido espiritual, lo cual se expresa claramente en los libros sapienciales en donde aparece una comprensión más

⁶ Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 278.

⁷ Tremblay y Zamboni, *Figli nel Figlio*, 13.

individual e interior de la filiación. (Eclo 51,1.10)⁸. Y finalmente, la tercera perspectiva de la extensión de comprensión de la filiación es la consideración universal de la paternidad divina. Sin ser lo típico de la concepción veterotestamentaria, esta perspectiva aparece clara en tres oráculos proféticos: Is 2,2ss; Mi 4,1ss; e Is 66,21, en los que la nueva Jerusalén es punto de convergencia de todos los pueblos. Así, el pueblo-hijo juega un rol de mediación de la filiación (descendencia) para todos los pueblos de la Tierra: la salvación es universal y por tanto el don de la filiación se realiza mediante Israel⁹.

Todas las afirmaciones veterotestamentarias sobre la relación de filiación se fundan en la convicción de que un hijo es portador de la bendición divina, en cuanto heredero de la promesa. Israel es el pueblo de la promesa, llamado a vivir una existencia en la obediencia filial a los mandamientos para poder entrar en la heredad. No obstante la asimetría que existe entre los dos *partners* de la alianza, se trata de una relación que requiere de una respuesta libre. El hijo es un interlocutor libre, y por tanto responsable, que tiene el privilegio de escoger, de optar por Dios (Jos 24,15). En consecuencia, el comportamiento moral justo es fiarse de la fidelidad de Dios a su pacto, de vivir en conformidad con el pacto, con su promesa. Toda la ética bíblica se funda en la llamada del Dios personal y en la respuesta del hombre que le cree. La experiencia de la ruptura de la alianza y, por tanto, el aspecto dramático de la filiación divina en el Antiguo Testamento abre el camino para una nueva alianza que contribuye a profundizar la relación filial, en el sentido de una interiorización y de una universalización con un salto de cualidad ontológica en el concebir la comunión con Dios¹⁰.

1.1.2 Filiación en el Nuevo Testamento

La filiación divina será propiamente el tema central del Nuevo Testamento, en cuanto revelación de Jesús de Nazaret como el Hijo amado de Dios padre, y como promesa para todo creyente injertado en el

⁸ *Ibíd.*, 31.32.

⁹ *Ibíd.*, 33.

¹⁰ *Ibíd.*, 42.

misterio pascual de Jesucristo. Bien dirá Tremblay que la filiación es uno de los puntos centrales del Evangelio y que a partir de la figura del Hijo somos introducidos a una nueva comprensión de la paternidad-filiación, en la que se expresa una continuidad discontinua con el Antiguo Testamento, puesto que con la venida de Jesús la relación filial ya no es solo extrínseca y jurídica sino “real y ontológica”¹¹ [...].

Detrás de todos los textos señalados hay una convicción de fondo: Jesús, el Cristo es Dios hijo, no solo por las palabras que dijo de sí mismo o de Dios como padre, sino y sobre todo por el hecho de actuar y comportarse como hijo, mostrándonos el rostro tierno y misericordioso de Dios padre. En los sinópticos se revela la distinción sustancial entre la filiación divina de Jesús y la filiación divina de los creyentes, tanto que Jesús nunca fue llamado *teknon theou*, reservado en cambio a la filiación de Abrahán (Mt 3,9 y paralelos), sino *hyios theou*¹². Jesucristo no solo se nos revela como Dios hijo sino que en él somos hechos partícipes de su filiación: “porque a los que antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo” (Rm 8,29). De tal modo que somos constituidos hijos en el Hijo, lo cual es el *súmmum* de lo que se puede decir de un hombre, la última palabra. Pues la experiencia de filiación constituye el núcleo del ser cristiano¹³.

La filiación divina de los creyentes en el Nuevo Testamento tiene al menos tres perspectivas de consideración: la paulina (adopción), la joánica (nuevo nacimiento-regeneración) y la petrina (divinización). En cuanto a la perspectiva paulina, se habla de la filiación adoptiva insistiendo en la filiación como don gratuito que introduce al hombre en la intimidad filial. El carácter adoptivo se vuelve problemático para la comprensión de la filiación, pues mientras algunos aseveran que no se trata de una adopción jurídica sino de una verdadera y propia introducción ontológica en la vida divina¹⁴, otros

¹¹ *Ibíd.*, 43-48.

¹² Sarasa, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 41.

¹³ *Ibíd.*, 355-491.

¹⁴ Tremblay y Zamboni, *Figli nel Figlio*, 49.

plantean que la adopción, aun cuando ponga al hijo en las mismas condiciones jurídicas del hijo legal, no cambia “esencialmente” su ser. Como quiera que sea, siempre será un hijo adoptivo¹⁵. [...]. La adopción a la cual Pablo alude (Rm 8,15-23; Ga 4,5; Ef 1,5) es el fruto de la paternidad de Dios que infunde una nueva vida mediante el don del Espíritu. En este sentido, el apóstol insistirá en el bautismo como verdadera regeneración (Tt 3,5), que hace partícipe en la vida filial, en cuanto verdadera vida nueva (Rm 6,4). Pablo recogerá estos elementos mediante la expresión “en Cristo”, cuyo elevado número de aparición en el epistolario paulino (cerca de 160 veces) indicará la pertenencia a Cristo, que toca el nivel más profundo de la persona. [...].

En la perspectiva joánica de la filiación se habla de renacimiento (Jn 3,3-9) o de generación de Dios en Cristo (Jn 1,12-13; 1Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1ss). Los escritos joánicos exhiben con mayor claridad el paradigma filial, tanto que se afirma que Juan es el autor del Nuevo Testamento que presenta la idea cristiana de la filiación de Dios de manera más sintética y abundante y como signo distintivo del cristiano. Incluso algunos plantean que sus escritos usan un vocabulario más realista que el de la adopción paulina¹⁶.

La tercera perspectiva sobre la filiación divina de los creyentes es la llamada “petrina”, que establece una estrecha relación entre el misterio de la filiación y la idea de la divinización; en efecto, en 2P 1,4 se habla de los cristianos como hombres hechos “partícipes de la naturaleza divina”¹⁷. Participar de la naturaleza divina es, fundamentalmente, participar de Cristo Jesús. Participar de Cristo Jesús implica, en un primer momento, un cambio ontológico del ser humano

¹⁵ Sarasa, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 42. La filiación adoptiva no es para San Pablo una denominación más o menos extrínseca, sino un don divino y una cualidad recibida en lo más íntimo del ser [...] Dios tiene el poder de comunicar su naturaleza y su vida a los que Él adopta. Para Dios la *huiiothesia* no es una ficción jurídica sino un hecho tan real como la generación. Véase Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, I, 79-80.

¹⁶ *Ibíd.*, 51. La filiación divina sucede de otra manera en el Evangelio de Juan. La generación divina –aunque analógica– es una generación espiritual y no mera adopción legal. Sarasa, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 42.

¹⁷ Tremblay y Zamboni, *Figli nel Figlio*, 51.

que, en un segundo momento, lo capacita para vivir a semejanza de Cristo, es decir filialmente (elemento personal). Dicho cambio posibilita al hombre tener los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2,5-11; 1Co 2,16), amar como él amó al Padre y a los hombres en unión con el Espíritu Santo. La divinización no se interpreta ya en términos de participación de la naturaleza divina, como unidad de esencia, sino mucho más como comunión personal con las tres divinas personas¹⁸. Estas tres perspectivas neotestamentarias evidencian un verdadero realismo ontológico de la filiación del hombre creyente *εν χριστω* que participa en su “vida” (Juan), en su ser (Pablo), en su naturaleza (Pedro), mediante el Espíritu del Hijo, que permite afirmar que toda la estructura filial de la moral bíblica (moral de la alianza) adquiere una determinación nueva y un salto de cualidad¹⁹.

1.1.3 Hijos en el Hijo²⁰

La filiación divina de los seres humanos, y en particular de los creyentes, responde al proyecto eterno del Padre de comunicar al hombre, a través del Hijo, su propia vida divina. Dicha filiación se obtiene en la encarnación del Hijo, la cual no está en relación con el pecado sino con la divinización. Gracias a la venida en nuestra carne del Verbo-Hijo enviado por el Padre, el creyente recibe el don de la adopción filial [...]. Cristo Jesús entonces se constituye en el “lugar” en el que se descubre y se sabe lo que significa nuestra filiación divina: Cristo Jesús hermano de todos; todos hermanos de Cristo, todos hijos en el Hijo; somos hijos herederos y coherederos. Por

¹⁸ Boff, *Gracia y liberación del hombre*, 245.

¹⁹ *Ibid.*, 59.

²⁰ Mientras San Pablo aplica varias veces a los creyentes el término *huioi theou* (Rm 8,14; Ga 3,26; 4,6-7: lo cual no obsta para que San Pablo distinga netamente la filiación divina de Cristo de la adopción filial de los creyentes), los escritos joánicos no lo hacen ni una sola vez; más aún, emplean exclusivamente la fórmula *tekna theou*, cuando se trata de la filiación divina de los creyentes (Jn 1,12; 11,52; 1Jn 3,1-2.10; 5,2). Esta designación exclusiva y permanente sin una sola excepción de Cristo como *ho uios tou theou* y de los creyentes como *tekna theou* no puede considerarse casual... indica la diferencia radical entre el Hijo de Dios y los hijos de Dios. Véase Alfaro, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, 63-64.

tanto, la adopción filial²¹ no es un proceso jurídico sino ontológico que realiza el contenido teológico que tiene la “cristificación”. Lo cual determina el establecimiento de una relación de hermano con respecto a Cristo. Relación que no es un simple título jurídico, sino una realidad que comporta la infusión de una nueva vida (la divina), la comunicación íntima del Espíritu, el derecho a tener a Dios por herencia, la inserción dinámica en la Imagen de Dios (el Hijo encarnado) por la semejanza. La filiación adoptiva, por tanto, es el título de participación real en la vida trinitaria²².

Así pues, la filiación es un verdadero don divino, que posibilita la participación de las mismas prerrogativas del Hijo por excelencia, pero que a la vez implica un largo proceso de hacerse “hijos en el Hijo”, como fruto del nuevo nacimiento o configuración existencial con él. Por tanto, la filiación divina es tanto una realidad presente como una promesa futura. [...]. La filiación entonces se expresa en una ética filial²³ que se da en el seguimiento del Hijo, Cristo Jesús, que significa caminar, atraídos en el espíritu filial, no solo detrás de Cristo, sino en comunión de vida en el Espíritu (corazón nuevo) con Cristo hacia el Padre²⁴. Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que el don y la experiencia de la filiación se constituye no solo en el núcleo de la moral bíblica neotestamentaria sino en la médula del ser cristiano.

²¹ En el hijo amado reciben los hombres la adopción filial, vienen a ser hijos de Dios. La fórmula “*fili in Filio*” expresa fielmente el pensamiento paulino y jónico. La adopción filial de San Pablo y la “vida eterna” de San Juan son realidad ya desde ahora en el creyente, para llegar a su plenitud en la salvación escatológica. El espíritu santo (don del resucitado) crea en lo más hondo del hombre la fe en Cristo, que implica la actitud filial para con Dios (participación en la experiencia filial de Cristo) y la esperanza del encuentro con Cristo glorificado más allá de la muerte. Véase White, *The Changing Continuity of Christian Ethics*, 76.

²² Múnica, *Líneas para una teología moral general*, 118.

²³ El primer y fundamental principio de la ética de filiación es la más simple observación: “así como el Padre, el hijo”. El concepto de la imitación moral divina es de la más alta importancia como un permanente nuevo principio de la ética bíblica. Véase White, *The Changing Continuity of Christian Ethics*, 73.

²⁴ Tremblay y Zamboni, *Figli nel Figlio*, 59.

1.2 LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO

[...] La temática sobre la presencia y acción del Espíritu Santo fue esbozada en el periodo áureo del profetismo veterotestamentario y ampliamente desarrollada en el Nuevo Testamento, específicamente en los escritos paulinos y joánicos. [...]. En el Nuevo Testamento el Espíritu de Dios que aparece como potencia dinámica y transformante, portador vivificante de la vida divina, es el espacio personal en el cual se expresa la vida íntima de Dios, la unión y la comunión entre el Padre y el Hijo, es el don por excelencia dado a los hombres en la profundidad de su ser en el que viene efusa la caridad de Dios. [...]

Los cristianos confesamos que en el bautismo se inaugura de manera especial la presencia y acción del Espíritu Santo en el creyente, siendo en adelante el mismo Espíritu quien animará, orientará y estimulará toda la existencia cristiana. No puede uno llamarse discípulo de Cristo, si no posee su mismo Espíritu, y si habiendo sido engendrado nuevamente y habiendo adquirido un ser nuevo, no vive la correspondiente “novedad de vida”²⁵. [...]. Esa presencionalización del espíritu santo posibilita al creyente la realización del seguimiento de Cristo Jesús en todo momento histórico, dado que le concede una participación ontológica en la persona-misión de Jesucristo y, con ella, una participación en la temporalidad cristológica. A partir de la presencia actual de Jesucristo crucificado-resucitado en la Iglesia, obrada por el Espíritu Santo (nueva “contemporaneidad” de Jesucristo mediada eclesialmente) el cristiano está conectado de una forma ontológica y existencial con la persona, vida y actividad de Jesucristo, que sigue actuando en el devenir temporal. Esta situación del cristiano hace que el seguimiento de Cristo sea una posibilidad real para él²⁶.

El Espíritu Santo no suple a Jesús, sino que actualiza su presencia y trae a la memoria su palabra (Jn 14,26); no con la enseñanza de otra verdad, sino llevando a su plenitud la verdad de Cristo (Jn 16,13). Se trata pues del Espíritu de Cristo que crea en el creyente ya desde ahora la “adopción filial”, es decir, la actitud de amor

²⁵ Spicq, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, 71.

²⁶ García, *La decisión cristiana*, 582-583.

y confianza filial hacia el Padre, una intimidad que participa de la experiencia filial de Cristo mismo en su relación personal con el Padre. El Espíritu Santo obra como potencia de filiación y posibilita al hombre dirigirse a Dios invocándolo como Abba, Padre (Rm 8,15). [...]. Nos hace hijos en el Hijo eterno: *fili in Filio*. [...].

Siendo hijos en el Hijo, el seguimiento se convierte en una consecuencia que brota de dicha condición, la vida cristiana aparece fundamentalmente como un camino hacia la realización de la filiación divina en Cristo, en la identificación, configuración y comunión vital con Cristo mediante el don de su Espíritu [...]. Por tanto, la fuente de todo dinamismo vital, de todo ser cristiano y de todo obrar cristiano, es la posesión del Espíritu Santo de Dios. Si se entiende la moral cristiana como el obrar propio del cristiano transformado en su ser por la Gracia y poseedor de un principio operativo distinto al simplemente humano, esto es, dinámico para obrar en función de la posesión del Espíritu Santo, tenemos esta conclusión paulina: Ga 5,16-25. Lo único posible en el cristianismo es una moralidad que se desprenda del ser cristiano, de la posesión y guía del Espíritu. No se puede obrar como Cristo, guiado él siempre por el Espíritu de su Padre, si no se posee el mismo Espíritu y si no se somete el cristiano a la guía del Espíritu²⁷.

1.3 LA GRACIA COMO DINAMISMO CONFIGURANTE

[...] El término *gracia* traduce la palabra griega χάρις que aparece 156 veces en el Nuevo Testamento. [...]. Se podría afirmar que fue San Pablo quien introdujo en el Nuevo Testamento el término *charis* como expresión sintética de la novedad cristiana. En sus escritos, el término aparece con los más variados sentidos: benevolencia (2Co 8,1); atractivo, amabilidad (Col 4,6), don (Rm 12,6; Ef 4,7), acción de gracias (1Co 10,30). Sin embargo, los diversos significados se concentran en uno fundamental: el don del mismo Padre celestial en Cristo Jesús²⁸, el amor gratuito y misericordioso del Padre y de su

²⁷ Múnica, *Líneas para una teología moral general*, 124-125.

²⁸ Debemos partir de que no hay más “gracia” que el propio Jesús, enviado del Padre, y el don de su Espíritu que nos hace hijos de Dios. La entrega del Hijo es el acto de

Cristo que se desbordan sobre el hombre, lo salvan, lo liberan de su perdición y lo hacen nueva criatura (2Co 5,17; Ga 6,15). [...]. Para Pablo, Dios se dio en Cristo Jesús por pura generosidad, sin mérito alguno del hombre, e incluso a pesar de que éramos enemigos suyos. Con la palabra *charis* expresa una experiencia personal: Dios me amó primero; Dios me ama a pesar de mi pecado, porque es bueno, benévolo y misericordioso²⁹.

[...]. Se destaca entonces la iniciativa divina, que se dona libremente al hombre (sin méritos propios), generando en él actitudes acordes con el regalo recibido. En tal sentido, la gracia no es una cosa que se tiene, sino un don recibido que afecta al ser de la persona, porque proviene del ser y esencia misma de Dios que es siempre comunicación, éxodo, amor y simpatía para con otros diferentes de él. No se trata de una cualidad de Dios, sino de la esencia –*divinitas*– de Dios mismo. Dios no tiene gracia, es gracia³⁰. Si Cristo Jesús es la gracia fundamental, entonces, él es el punto de partida para la consideración de esta. Pese a que los evangelios no usen la palabra gracia para describir la acción y las palabras de Jesús, se puede afirmar que toda su misión consistió en comunicar a los seres humanos de su tiempo lo que la gracia significa: amor gratuito, liberador, sanador y renovador. Esa era la buena noticia que comunicaba y que realizaba, en un mundo cargado de malas noticias y condenas. [...].

Con su praxis de gracia, Jesús combate dos extremos en la relación del ser humano con Dios: el primero, representado en aquel fariseo de la parábola (Lc 18,9-14) que se creía con derechos adquiridos ante Dios, se presumía de “poseedor” de la salvación por el cumplimiento externo de las leyes judías. Se trata entonces, del extremo del mérito, del merecimiento, del creer que Dios solamente es un árbitro que premia “los buenos comportamientos”; y el otro extremo, el opuesto, es considerarse lo peor ante Dios, es decir, la subvaloración extrema. La acción de Jesús pretende ayudar a los presumidos y

amor “hacia afuera” más grande que podamos pensar en Dios, y es por ello la mayor “gracia”. Véase Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 23.

²⁹ Alfaro, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, 73.

³⁰ Boff, *Gracia y liberación del hombre*, 18.

autosuficientes ante Dios a sentirse necesitados de él³¹, y reivindicar a los que se sienten excluidos, rechazados y que piensan que no valen nada, mostrándoles el amor cercano y tierno de Dios [...].

El ser humano, entonces, es la realización del encuentro entre inmanencia y trascendencia; entre creaturalidad y gracia, dos dimensiones de una misma y única vida. El hombre se revela como inmanente y trascendente; como hecho y realizado y, al mismo tiempo, como todavía por hacer y gestar en un futuro abierto. El hombre es criatura de Dios, pero la creaturalidad no es el único aspecto de su relación con Dios, inseparablemente unida a ella se halla la vocación “divina”, o dicho en otros términos, su carácter “agraciado”. [...]. Es interesante, en este sentido, evidenciar el esfuerzo de la teología actual por “reelaborar” esa relación entre inmanencia y trascendencia, desde la consideración de la estructura dialógica e interpersonal de la gracia. [...]. Se trata entonces de mostrar que la acción gratuita de Dios para nada anula al ser humano, al contrario, lo potencia y lo renueva. De ahí el carácter paradigmático de la encarnación³². La renovación y potenciación de lo humano es nada menos que la potenciación hasta lo divino. Esta es la primera característica formal de la gracia. Y ello vale no simplemente porque tal sea el destino último, escatológico del hombre, sino también su destino ya aquí y ahora, en el actuar histórico humano³³ [...].

La gracia consiste fundamentalmente en una nueva relación del hombre con Dios posibilitada y actualizada por Cristo Jesús y por su mediación. En la medida en que el ser humano está incorporado en Cristo, es transformado en nueva criatura pues Dios viene al hombre y su venida produce en él una modificación, que es

³¹ El cristianismo es una religión de personas salvadas, donde Dios toma la iniciativa de ofrecernos su cercanía y amistad. Y para ello, lo primero e imprescindible es tomar conciencia de sentirnos salvados, de que esta gracia no es un derecho o una conquista que el individuo obtiene con su buen obrar. Véase Boff, *Gracia y liberación del hombre*, 263.

³² La unión hipostática es el modelo de esta comprensión de la gracia con sus efectos consiguientes: divinización del hombre Jesús de Nazaret. La deificación del hombre: he ahí el gran tema de la teología griega. Véase Boff, *Gracia y liberación del hombre*, 25.

³³ González, *Proyecto de hermano*, 429-431.

la gracia creada, primera consecuencia de la gracia increada. Esta no viene después, sino que es anterior a todo. Así pues, la gracia es una inhabitación que lleva consigo la adopción como hijos de Dios³⁴, o en términos simples, según Múnera, correspondería a lo que es la amistad entendida como presencia personal que une indisolublemente a las personas en lo íntimo de su ser, manteniendo la individualidad. En la amistad con Dios esto ocurre a profundidades que apenas alcanzamos a sospechar³⁵ [...].

La gracia se manifiesta en las dimensiones fundamentales de la existencia humana, estableciendo una relación nueva ontológica del hombre con el Padre. Relación que supone la imagen correcta del Padre, obtenida por la revelación en Cristo, imagen del Dios invisible. De allí que la Gracia determine la correcta estructuración del psiquismo humano, lo cual se verifica por la función que asume el hombre dentro de la vida trinitaria³⁶, plenitud infinita de la personalidad y modelo de la misma persona humana. [...]. La acción de la gracia es integral, es decir, transformación totalizante del ser humano: mente, espíritu, corazón, cuerpo, etc. Por eso, es necesaria una consideración teológica de la gracia que se mantenga en esta perspectiva integral. [...].

Si la gracia configura al cristiano con Cristo, elevándolo a la participación en la vida divina, mediante la relación filial que es el fundamento trascendental de la ética cristiana, y que se expresa a su vez en la transformación personal, entonces una forma de entender el misterio de la Gracia puede elaborarse a partir de la teología de la imagen: Cristo es la imagen del Padre: Jn 1,18; Col 1,15; 2Co 4,3. Y de allí se deriva como consecuencia la cristificación que consiste en reproducir en el cristiano lo que es Cristo: Rm 8,29; 2Co 3,18; Ef 4,24; Col 3,9; 1Co 15,44. [...].

La gracia desencadena en el ser humano un largo proceso de “agraciamiento” o transformación, que si bien lo capacita para actuar

³⁴ Boff, *Gracia y liberación del hombre*, 26-28.

³⁵ Múnera, *Líneas para una teología moral general*, 119.

³⁶ La gracia tiene, pues, carácter crístico y trinitario: es la autodonación del Padre a Cristo y por Cristo en el Espíritu a los hombres. Esta es la noción neotestamentaria de la gracia. Véase Alfaro, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, 76.

el don recibido, no lo exime de las contingencias humanas. Como llamada a la liberación, la gracia implica una historia larga, un diálogo lento en el que a veces la experiencia inmediata no percibe progresos, o incluso percibe retrocesos o batallas perdidas, pero donde la fuerza liberadora sigue actuando. Ni la fe ni la gracia son una especie de ventaja cómoda, como la marca en las puertas que pusieron los judíos en Egipto para escapar de la matanza de los primogénitos. Al igual que ocurre con el amor, la gracia no suprime esta dura realidad, no suprime la dificultad³⁷, más bien hace arremeter contra dificultades mayores. Es la experiencia del justo y pecador a la vez. [...].

La transformación operada por la gracia equipa al creyente para ser y obrar de acuerdo con aquel con quien ha sido configurado, Cristo Jesús, el Señor que actuando desde dentro de la misma persona, sin forzar su voluntad le posibilita caminar tras él, y a la vez se le hace camino de realización integral, llevándolo a superar sus propios límites no a través de la ilusoria absolutización del yo, sino en la apertura confiada a la filiación y en la audacia responsable hacia la fraternidad. [...].

1.4 BAUTISMO

[...]. El bautismo cristiano, al que de manera abundante e insistente hará referencia el corpus paulino, es presentado como participación del creyente en el misterio pascual de Cristo. [...]. Por ello, la vocación del hombre no puede ser otra cosa que “ser configurado por Cristo” (Rm 8,29), y ser introducido por el Espíritu en y hacia la plena comunión con él: reproducir la imagen del Hijo mediante la participación sacramental del bautismo en el misterio de la muerte y resurrección del Señor (2Co 4,10-12)³⁸ [...].

El bautizado experimenta un cambio radical que obliga a distinguir entre un antes y un después que ya no se pueden unir.

³⁷ Al igual que ocurría con las curaciones de Jesús [...] que no eliminaron todas las enfermedades concretas de este mundo, ni siquiera todas las contemporáneas de Jesús, el hombre, ya bajo la “fuerza” y bajo el “signo” de la gracia, sigue haciendo experiencias concretas de su ceguera, de su sordera, de su parálisis o de su esclavitud al “príncipe de este sistema”. Véase González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, 590.

³⁸ Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 100.

Tomando a Rm 8,29 y a Col 1,15, a modo de escalinata se podría decir: Cristo es la imagen del Dios invisible y el cristiano es conforme a la imagen de Cristo. Y esta imagen es impresa en el corazón humano por obra del Espíritu Santo, el cual en el bautismo actúa la conformación con su misterio. Teniendo impresa en el corazón, gracias al espíritu santo, la imagen de Cristo, para el cristiano comienza la alegre fatiga de traducir aquella imagen en su existencia concreta, lo que significa conformar la propia vida al misterio de Cristo, que puede estar presente en todos los aspectos de la vida concreta³⁹.

El bautismo tiene sentido como simbolización vital de una transformación de la persona, como ritualización de todo un proceso de tránsito pascual de la pecaminosidad a la vida divina. Y aunque la teología de la redención haya influido para que la reflexión sobre el bautismo, muy frecuentemente, se haya polarizado hacia la referencia al pecado, como si fuera la realidad determinante de la relación entre Dios y el hombre. En realidad, este específico efecto del bautismo, es por así decir “preliminar” a los otros y permanece “segundo” en relación con las realidades centrales donadas en el bautismo, a saber: la recreación del hombre en el sentido de su filialización. El bautismo, por tanto, si por una parte rompe definitivamente los puentes con el pecado, destrozando su poder; por otra parte, respetando plenamente la libertad del hombre, inaugura una libertad nueva, continuamente provocada a permanecer como tal⁴⁰ [...].

La metáfora paulina “revestirse de Cristo”⁴¹ (Ga 3,26-27) se refiere no tanto a la apariencia exterior sino a la presencia íntima de Cristo en el creyente y por tanto a la comunión de vida de este con Cristo: Cristo vive en el creyente, en lo más íntimo de su ser (en su

³⁹ Scibilia, *Il coinvolgimento nel mistero di Cristo Cristo fondamento dell'etica cristiana, alla luce di Col 3,1- 4*, 194-195.

⁴⁰ Tremblay y Zamboni, *Figli nel Figlio*, 335.

⁴¹ “Vestirse y revestirse” [...] significa un revestimiento interior, que afecta al ser mismo de la persona: la gracia divina transforma al bautizado [...]. Designa un cambio moral o religioso muchas veces profundo, arraigado en lo más hondo del ser. Estar revestido de Cristo (Rm 13,14) supone, por tanto, una transformación tan radical como revestir la inmortalidad, la incorruptibilidad y el hombre nuevo que sustituye al hombre viejo. Su empleo en el Nuevo Testamento muestra a las claras que la gracia nos hace ser de un modo nuevo. Véase Fernández, *Diccionario de teología moral*, 1222.

corazón: Ga 2,20; Ef 3,16-17; cfr. Rm 6,11; Flp 1,19; Col 3,4). Estar revestido de Cristo (Rm 13,14) supone, por tanto, una transformación radical que constituye un nuevo modo de ser. Una conformación ontológica con Cristo Jesús.

El cristiano está destinado a ser semejante a la imagen del Hijo de Dios (Rm 8,29). Toda su vida se perfila como una *imitatio Christi* verdadera y óntica. La transformación que se ha efectuado en el Bautismo ha de extenderse a toda su vida, hasta que llegue a ser semejante a Cristo. La muerte bautismal debe traducirse en un estado o situación permanente de muerte al mal y al pecado (Rm 6; 8,13.36; Ga 5,24), lo que constituye la real y verdadera *mortificatio christiana*, que, en términos éticos, expresa el aspecto negativo de la moralidad: renuncia al mal. Por su inserción en lo cristológico, la vida ética se constituye en parte integrante de la vida cristiana.⁴²

El estilo de vida, llamado por Pablo “caminar en novedad de vida” (Rm 6,4) con el cual el bautismo se expresa existencialmente, les confirma a los cristianos, que no están abandonados a sus propios recursos, sino que se encuentran capacitados y preparados, gracias a la fuerza maravillosa del Espíritu, para el nuevo cambio⁴³. De hecho, el común denominador de todas las locuciones respecto al bautismo es que describen la acción gratuita de Dios como haciendo que resulte una nueva creación (“el que es de Cristo, se ha hecho criatura nueva”). Y esta nueva creación, continúa Pablo, tiene dos aspectos: “lo viejo pasó, se ha hecho nuevo” (2Co 5,17). [...] Dios nos libró del poder de las tinieblas y nos transformó en el Reino de su querido Hijo (Col 1,13)⁴⁴.

⁴² Múnera, *De la moral de los manuales a una moral liberadora en Colombia*, 71.

⁴³ Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 211-212, 215.

⁴⁴ Véase Jeremías, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, 299.

1.5 JUSTIFICACIÓN⁴⁵, PERDÓN Y SANTIFICACIÓN

La historia de salvación evidencia cómo Dios siempre ha tomado la iniciativa en la relación con el ser humano para hacerle su oferta salvífica. Toda la Sagrada Escritura está atravesada por esta primerísima acción y ofrecimiento salvífico de Dios al hombre: alianza, descendencia, liberación, ley, tierra, constitución como pueblo, unción de los líderes, perdón, misericordia, restauración, etc., son realidades que atestiguan no solo esta iniciativa de la acción divina sino su carácter gratuito. El culmen de esta primacía gratuita de la acción divina se concentrará en la persona de Jesucristo. En él, Dios mismo invitará al ser humano a participar de su propia vida divina, regalándole en toda su magnitud y dimensiones la salvación, la liberación, la redención y la justificación.

Esta iniciativa gratuita y salvífica de Dios será expresada por San Pablo con la fórmula “justificación por la fe”, tomada originariamente de la esfera judicial para expresar que la gracia de Dios en el bautismo consiste en su inmerecido perdón. Pablo utilizará la idea de “justificación” pero sacándola del lenguaje forense-legal, y le dará un sello propio, de carácter soteriológico⁴⁶. [...] acentuará que la justificación es perdón, nada más que perdón; un perdón en el sentido más completo, es decir, no un mero cubrimiento del pasado sino la donación anticipada de la salvación completa; la concesión de la gracia que origina una nueva creación. La absolución de Dios no es solo forense, no es un “como si”, no es una mera palabra, sino que es la palabra de Dios que opera y crea vida. La palabra de Dios es siempre una palabra efectiva. El perdón, el beneplácito que Dios concede, no

⁴⁵ El verbo δικαίωω aparece 39 veces en el Nuevo Testamento; de ellas, 25 veces en Pablo (no incluidas las pastorales), principalmente en voz pasiva. Se trata de un verbo denominativo de δίκαιος y significa considerar justo o razonable y también juzgar, castigar. Véase Kertelge, “δικαίωω *dikaioo* justificar, declarar justo”, 1001.

⁴⁶ La idea de un juicio ante un tribunal ha sido abandonada. El “ser justificado”, como aplicado a un acto de Dios y paralelo al “hallar gracia”, no tiene el significado reducido de “ser absuelto”, sino más bien el más amplio de “encontrar beneplácito”. Es obvio que también en Pablo el uso de “justificar” (o “ser justificado”) va más allá de la esfera legal. Jeremías, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, 292-293.

es solo negativo, es decir, borrar el pasado, sino que es una donación anticipada del don final de Dios⁴⁷.

[...] la doctrina paulina de la “justificación”, es la fiel expresión de lo que fue el mensaje de Jesús, a saber: la cercanía de Dios con los pecadores, con los perdidos, y su revelación como el Dios de los pobres y de los necesitados⁴⁸. La doctrina de la justificación no es otra cosa que el mensaje de Jesús acerca del Dios que desea tratar con los pecadores expresado en términos teológicos. Jesús dice: “No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores”; Pablo dice: “el impío es justificado”. Jesús dice: “Bienaventurados los pobres”; Pablo dice: “Nosotros somos justificados por gracia”; Pablo dice: “El que es justificado tendrá vida”. El vocabulario es diferente, pero el sentido es el mismo⁴⁹ [...]. La salvación que Dios ofrece en Jesucristo no se impone sino que requiere el concurso y aceptación del hombre. Como bien diría San Agustín: “Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti” (San Agustín, Sermón 169, 11, 13). Dicha aceptación y asentimiento humano se expresan en la fe entendida como entrega total a Cristo, adhesión plena, incorporación a Cristo y participación de la vida divina. [...]. Y es tan grande el amor de Dios y su deseo de salvar al hombre que no solo le ofrece su salvación sino que le dona la capacidad para la adhesión y aceptación de la oferta⁵⁰ y la adquisición de todo lo que ella es en sí misma. En este sentido, la fe obra una transformación entitativa del ser humano, operándose en él todo el contenido de la obra salvífica de Cristo: el hombre recibe la salvación, la redención, la liberación, el fruto de la expiación de Cristo y pasa a ser posesión de Dios⁵¹.

⁴⁷ *Ibíd.*, 299.

⁴⁸ La grandeza de Pablo consiste en que él entendió el mensaje de Jesús... Él fue el fiel intérprete de Jesús. Esto es especialmente verdadero de su doctrina de la justificación. No la inventó él, sino que su sustancia refleja el mensaje central de Jesús. *Ibíd.*, 303.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Dios no se contenta con hacer posibles las relaciones de amistad, sino que concede al hombre un nuevo corazón para amar: en Cristo se hace “justicia de Dios” (2Co 5,21) y es hallado justo (Rm 3,26). Rey, *Creados en Cristo Jesús*, 49.

⁵¹ Múnera, *Líneas para una teología moral general*, 110.

La justificación efectúa la conformación inicial del creyente con Cristo, empezando así la cristificación progresiva, que tiene como primer elemento la remisión de los pecados personales. La justificación entendida como remisión de los pecados no significa, un simple perdón de la culpa proveniente de las transgresiones pecaminosas, sino que se refiere a un cambio entitativo. Es el paso del “hijo de la ira” a “hijo de Dios”. Se trata de la transformación entitativa del estado pecaminoso al estado de santidad⁵². El perdón de los pecados da cuenta del carácter misericordioso de Dios que no actúa como juez y vindicador implacable sino que se apiada de sus creaturas caídas, las invita al arrepentimiento y a la conversión, y les perdona sus culpas. Dios es el garante de la moral revelada que muestra a un Dios pleno de misericordia⁵³ que no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva (Ez 18,23.32). [...].

Jesús es la misericordia encarnada, de la cual darán testimonio los evangelios. Mateo, al destacar de modo particular que la misión de Jesús consiste en la tarea de salvar a su pueblo de sus pecados (1,21), de llamar a los pecadores (9,13) y de obtener el perdón de los pecados (26,28). Lucas, llamado el Evangelio de la misericordia, al mostrar a través de sus parábolas, especialmente en la del hijo pródigo, en la que sin usar la palabra misericordia, esta se ve y es expresada de manera particularmente límpida. Todos los escritos neotestamentarios se referirán a este primer fruto de la justificación obrada en Cristo Jesús, con el uso de diversas expresiones: el bautista lo proclama como “el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29); Pablo dice que a Cristo Jesús “a quien Dios exhibió públicamente como propiciación por su sangre a través de la fe,

⁵² *Ibíd.*, 111.

⁵³ Si bien son varios los términos para referirse a la misericordia en el Antiguo Testamento, dos merecen la atención. *Hesed* y *Rahamim*. *Hesed* indica una actitud profunda de bondad en el marco de la alianza. Dejando ser obligación jurídica descubría su aspecto más profundo: amor que da, más fuerte que la traición y que el pecado. *Rahamim*, que ya en su raíz denota el amor de la madre. Se trata de un amor totalmente gratuito, no fruto de mérito y que bajo este aspecto constituye una necesidad interior: es una exigencia del corazón... El Antiguo Testamento atribuye al Señor precisamente estos aspectos cuando habla de él, utilizando la palabra *rahamim*. Véase Juan Pablo II, *Carta encíclica Dives in misericordia* 20-22.

a fin de demostrar su justicia, porque en su tolerancia Dios pasó por alto los pecados cometidos anteriormente” (Rm 3,25), y los autores de Hebreos y Apocalipsis en los siguientes términos: “después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas” (Hb 1,3); “Al que nos ama y nos libertó de nuestros pecados con su sangre” (Ap 1,5). Jesús dio cumplimiento a una de las características fundamentales de la nueva alianza anunciada por Jeremías: “pues perdonaré su maldad, y no recordaré más su pecado” (Jr 31,34b). [...].

El segundo elemento o fruto de la justificación es la nueva vida comunicada, que en cuanto comunión con Dios afecta al hombre en todos los estratos de su ser y le implica un proceso de “renovación”, llamado “cristificación progresiva”. San Pablo mostrará que la justificación es una firme posesión presente (Rm 5,1, etc.) y, al mismo tiempo posee una dimensión futura (Ga 5,5). Así, pues, la justificación es el comienzo de un movimiento hacia una meta, concretamente hacia la hora de la justificación definitiva. Por esta razón, la justificación divina del pecador no es ninguna posesión muerta, sino que impone la obligación de manifestarla en una vida nueva.

La justificación debe ser entendida procesualmente: esto quiere decir que el desplazamiento de la pecaminosidad y la adquisición de la nueva vida en Cristo, si bien se inician en un momento determinado (momento de la justificación), no terminan en ese mismo instante sino que ocurre la iniciación de un proceso cuyo término es escatológico. Por consiguiente la justificación tiene un sentido de inicialidad. Esto es lo que expresa el Nuevo Testamento cuando compara la vida divina con un nuevo nacimiento (“*quai modo geniti infantes*”) de tal manera que el cristiano tiene que crecer y progresar hasta llegar a la plenitud del varón perfecto, en la medida de Cristo Jesús.⁵⁴

[...]. Este carácter procesual de la justificación indica que en el proyecto fundamental de la persona ocurre algo que la sitúa de manera nueva con respecto a Dios y a la salvación eterna. Con respecto a la situación anterior del impío, el hombre es justo ahora; pero tal situación no es escatológica ni definitiva, pues mientras perdura la historia, el ser humano está siempre amenazado interior y

⁵⁴ Múnera, *Líneas para una teología moral general*, 113.

exteriormente. Por tanto, hemos sido liberados para la esperanza; esta apunta siempre a un ya presente, pero también a un todavía no posible y siempre amenazado. Se abre pues un camino de liberación progresiva. De ahí que, esta consideración procesual, evite cualquier idea de “inmunidad” del creyente frente al pecado, pues es imposible pensar, que el fenómeno de la justificación saque al hombre de la situación de pecado del mundo. El hombre permanece *simul iustus et peccator* en cuanto, sin pertenecer al pecado, sigue sufriendo toda la potencia situacional del mismo, a excepción de la incidencia en el centro óptico del ser donde está presente la nueva vida recién nacida⁵⁵. [...].

1.6 NUEVO NACIMIENTO, NUEVA CRIATURA, HOMBRE NUEVO, NUEVA VIDA

[...]. Los términos: nacer de “arriba” o nacer “de nuevo” (Jn 3,3: γεννηθῆ ἄνωθεν); nueva criatura o nueva creación (Ga 6,15 y 2Co 5,17: καινὴ κτίσις); revestirse del “hombre nuevo” (Ef 2,15; 4,24 y Col 3,10: τὸν καινὸν ἄνθρωπον) y “caminar” en novedad de vida (Rm 6,4: καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν), unidos todos por el el adjetivo “nuevo” indican una sola cosa: que el creyente, agraciado mediante la obra de la salvación realizada en Cristo y ritualizada en el bautismo, asume un nuevo estilo de vida que lo configura con él en su ser y en su obrar, y que a su vez lo pone en confrontación con la vida anterior [...].

Se puede decir, entonces, que los términos relacionados con “nuevo nacimiento”, a saber: “nacer de lo alto”, “nacer de nuevo”, “renacer”, “ser engendrado, generado o regenerado”, [...] insisten en dos aspectos esenciales: primero, en la vida recibida como regalo de la iniciativa divina. Segundo, en el carácter procesual de la “vida” que comienza, proceso de crecimiento y maduración progresiva que dura toda la existencia. Es decir, que el justificado por la gracia, es un renacido a la vida en el Espíritu, es un “hijo en el Hijo” pues es en virtud del cual (*dia*), en el cual (*en*) y en vista del cual (*eis*) el hombre ha sido siempre amado (Col 1,15-20; Ef 1,3-14).

⁵⁵ *Ibíd.*, 114.

Nueva criatura o nueva creación (Ga 6,15 y 2Co 5,17). [...] designa al ser de los cristianos después del bautismo⁵⁶. En Cristo se ha inaugurado ya una “nueva creación”, como cumplimiento de lo que anunciaban los oráculos proféticos. Y así teniendo él en sí la “plenitud del Espíritu”, lo comunica a los hombres para renovarlos interiormente y hacer de ellos una “nueva criatura”, en la que desaparece todo lo antiguo. [...]. Es decir, que lo recibido de manera gratuita por el creyente se le convierte a su vez, en desafío permanente de encarnarlo, vivirlo, llevarlo a la práctica. Y así entonces, el creyente vive en la tensión entre el “ya” pero “todavía no”. [...].

[...] revestirse del “hombre nuevo” (Ef 2,15; 4,24 y Col 3,10) y “caminar” en novedad de vida (Rm 6,4). [...]. Se trata entonces de la renovación entendida como santificación progresiva de los creyentes, según la cual “el hombre interior en nosotros se renueva de día en día” (2Co 4,16) y se “purifican de la vieja levadura para ser una masa fresca y nueva” (1Co 5,7). [...]. Todas las palabras, términos y expresiones consideradas en este apartado lo que quieren afirmar, de manera contundente, es la realización de una verdadera transformación ontológica del ser humano, que consiste no en una mera modificación accidental, sino realmente en algo sustancial. El creyente es una “nueva criatura”, precisamente porque “existe en Cristo” y Cristo en él, y por tanto, permite que el Señor despliegue, de manera soberana, su vida, en su existencia para que piense como él pensaba (1Co 2,16), ame como él amaba (Flp 1,8), obre como él obraba (Flp 2,5) y viva como él vivía (Ef 5,2). La vida cristiana es Cristo que continúa viviendo personal y moralmente en los suyos⁵⁷.

1.7 SER EN CRISTO

La expresión “ser en Cristo” posee varios sentidos en los textos neotestamentarios: modal, comunional, moral e identitario. De hecho, varias veces a los seguidores de Jesús se les define como “los que *son en Cristo*” (Rm 8,1; 16,11; 1Co 1,30; 1P 5,14; cfr. Jn 15,3, etc.). Ante todo se trata de una pertenencia y de una inclusión, de una

⁵⁶ Petzke, “κτίζω Ktizo, crear, fundamentar”, 2432.

⁵⁷ Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, II, 837.

relación personal, ascendente y descendente, del creyente al Salvador. Pero, en el plano moral, *In Christo Jesu* expresa sobre todo la actividad que Cristo despliega en los suyos, el dinamismo, la gracia, la fuerza, la esperanza, la caridad que les infunde “la bella conducta de Cristo” (1P 3,16). Se trata, pues, del Señor viviente, presente y soberanamente actuante en, por y con los suyos⁵⁸. [...]. La fórmula “en Cristo⁵⁹ Jesús”, es fundamentalmente un tecnicismo que aparece 164 veces en corpus paulino. [...]. Pablo, entonces, a través del término quiere referirse a la comunión más íntima del cristiano con el Cristo viviente, y afirma que quien se ha unido a Cristo por el bautismo ha entrado en la comunión más íntima con él. El yo del hombre se ha identificado de un modo sobrenatural y efectivo con el yo del Cristo glorioso [...].

Ser en Cristo puede entenderse como hacerse otro Cristo, lo que significa, en primer lugar, participar místéricamente de la persona de Cristo; como dice Pablo, “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20)⁶⁰. Lo cual no supone que la persona de Cristo anule la nuestra, sino, al contrario, que la potencie⁶¹. De ahí que los Santos Padres entiendan la vida cristiana como una “transformación en Cristo”, y reivindicquen expresiones como “injertados o unidos a Cristo” (Rm 6,5) y “conformados con Cristo”, esta última basada en la expresión paulina “hasta que Cristo sea formado en ustedes” (Ga 4,19). Por tanto, la fórmula “ser en Cristo” se puede invertir “Cristo en nosotros, en ustedes, en...” (Rm 8,10). Y así, ambas fórmulas expresan una misma realidad, la obra conjunta del Verbo y del Espíritu, pero considerada desde dos puntos de vista diversos, el del creyente o el de Cristo. Estar en Cristo significa entonces estar bajo el influjo del poder de Cristo

⁵⁸ *Ibíd.*, I, 19.

⁵⁹ Los estudiosos de la teología paulina concuerdan en atribuirle un puesto central en la doctrina del apóstol a la expresión “en Cristo”. Ser en Cristo, como afirma un especialista de teología moral neotestamentaria, indica la comunión de ser y de vida del cristiano con el Señor. En esta unión se cumple la aspiración y la vida moral. Véase Fratellone, “L’esistenza cristiana come camminare in Cristo”, 103.

⁶⁰ Esta frase de Pablo, entendida como identificación con Cristo, se constituye en la cima de la moral cristiana. Véase Fernández, *Diccionario de teología moral*, 1705.

⁶¹ Hortelano, *Problemas actuales de moral I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral*, 56.

glorificado en persona y movido por la dinámica del poder del Espíritu que es amor personal. La doble línea del *estar-en* es la manifestación más intensa de una comunión con Dios que se ha de obtener. Este es el objetivo de la existencia de los discípulos⁶². El ser “en Cristo” del cristiano es inseparablemente su deber ser, pues el “en Cristo” del creyente funda su dimensión ética. Así, entonces, vivir en Cristo es equivalente a comportarse de manera digna del Señor y agradecerle en todo fructificando en toda clase de obras buenas y creciendo en el pleno conocimiento de Dios. El Señor opera en el creyente haciéndolo uno con él por la gracia y a la vez reclama una adecuada respuesta a Cristo por parte de aquel. Toda ética bíblica se funda en la llamada del Dios personal y en la respuesta de fe que el hombre le da⁶³.

Como se había dicho, ser “en Cristo” implica una relación personal con el Señor Jesús, que fue, que es y que está por venir, es decir, con el Jesús histórico y con el Cristo glorioso; con el divino Hijo del Padre y con el humano hijo de María. La intimidad y la distancia con Cristo Jesús no se entienden en términos de distancia histórica y comunión íntima con un ideal sino que implica la apelación a la muerte y a la resurrección de Jesús, como base de la nueva fe, así como lo hicieron los primeros discípulos del Señor. Se trata entonces de la aceptación personal de Jesús como salvador, a quien se accede solo siguiendo sus pasos a lo largo del pedregoso y doloroso camino de la historia. Jesús de Nazaret es accesible a todo el que busca en él, no solo como a Sócrates o a Gandhi, un modelo de inspiración, sino por el descubrimiento en él de quien vive para siempre como cabeza, amigo amado⁶⁴ y salvador misericordioso. Bien dirá Bouttier, que la locución “*In Christo*” solo se comprende por referencia a la historia (lo que Jesús hizo por nosotros), a la escatología (lo que el Señor hará de nosotros) y finalmente a la mística, es decir, a la operación que va realizando en nosotros el Señor⁶⁵.

⁶² Gnllka, *La teología del Nuevo Testamento*, 298

⁶³ García, *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, 38, 283.

⁶⁴ McDonagh, *The making of disciples*, 16-18.

⁶⁵ M. Bouttier, citado por Spicq I, 19-20 (nota 46).

Ser y estar en Cristo es el llamado que Dios nos ha hecho, predestinándonos a ser sus hijos en el Hijo, y permitiendo así la admisión de la criatura en la procesión eterna del Hijo. Somos hijos de Dios en el Hijo eterno del Padre y esta incorporación nuestra “en-Cristo” sucede por la acción del Espíritu Santo. Así la inclusión del hombre “en-Cristo” constituye el modo más íntimo de la unión de Dios con el hombre, porque implica tanto la participación en la vida divina intratrinitaria como la profundización del creatural distinto de Dios en el increado distinto en-Dios (en el Hijo) y, por tanto, el permanecer dentro de aquella distancia que hace posible el amor⁶⁶. Esta inclusión e inserción en Cristo implica para el creyente una existencia centrada y fundada en el acontecimiento de Cristo como revelación y cumplimiento definitivos del amor salvífico de Dios. Por tanto, el ser, las actitudes y los comportamientos del creyente quedan determinados, no de manera automática, sino como expresión elocuente de esta referencia y pertenencia exclusiva a Cristo. De ahí que ser *en Cristo*, pueda considerarse como el corazón de la moral cristiana⁶⁷.

1.8 CONCEPCIÓN DE SER HUMANO

Se aborda en este último apartado la perspectiva antropológica que subyace a nuestra fe cristiana, la cual parte del reconocimiento del hecho de que el hombre desde su propia experiencia detecta en su ser una doble dimensión: la corporal, por la que se une al mundo que lo rodea y a través de la cual se comunica con el cosmos y con sus semejantes, y la intelectual o espiritual, en la que se reconoce como algo distinto de esa función físico-biológica. [...]. La antropología cristiana no puede ser ni dualista ni monista pues el hombre es una dualidad no dualista y una unidad no monista. Las nociones de alma y cuerpo adquieren derecho de ciudadanía en el lenguaje cristiano sobre el hombre mediante la remodelación de su contenido semántico⁶⁸ [...].

⁶⁶ García, *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, 271, 273.

⁶⁷ Scola, *Cristologia e morale*, 397.

⁶⁸ Adviértase que no todo lenguaje alma-cuerpo es sin más dualista. Una cosa es *distin-*

Una vez definida la perspectiva en la que se ubica la antropología cristiana se desarrollan de manera sucinta los elementos que constituyen dicho planteamiento antropológico, a saber: criatura e imagen de Dios; ser en relación; ser integral; persona; proceso; estado original; pecador sujeto de conversión; y plenificado en Cristo Jesús el hombre perfecto [...].

El ser humano, como sujeto de la misión salvífica de Cristo, es transformado ontológicamente en hijo adoptivo del Padre operándose así la muerte al pecado y el nacimiento a una nueva vida, la posesión de la Gracia, la inhabitación trinitaria, la adquisición del amor infinito de Dios, esto es, del Espíritu común del Padre y del Hijo. La comprensión del ser humano en estos términos determina la elaboración de una antropología teológica en la que el obrar moral humano es fruto de la propia constitución intrínseca del ser. Por tanto, si el hombre está constituido por el pecado, sus comportamientos morales no pueden ser sino pecaminosos. Si el sujeto ha sido transformado ontológicamente por la Gracia, sus comportamientos no pueden ser sino virtuosos. [...]. Este sueño de Dios para con el ser humano, no es una quimera, es un proyecto realizable porque ya se realizó como primicia, en el Hijo amado Jesucristo. Él fue el primer hombre de la historia que realmente, de forma integradora, consiguió una relación plenamente filial para con Dios, fraterna para con todos los hombres y de señorío frente al mundo, cósmico y social que lo rodeaba. Él desenredó el nudo enmarañado de relaciones que es cada hombre y lo volvió a poner en la situación primera de hijo, hermano y señor. Por eso él es, por excelencia y exclusivamente, el *Ecce Homo* y el Hijo del Hombre y de Dios. Por tanto, nuestra filiación en él nos ofrece una realidad y una potencialidad como lanzamiento vigoroso a lo que ya es pero todavía no.

guir momentos estructurales diversos en una realidad única, y otra *numerarlos* como si fueran unidades sumables. El dualismo tiene que ver no con la afirmación del alma y el cuerpo, sino con un determinado modo de interpretar su relación mutua. Véase Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 132.

1.9 CONCLUSIÓN

Se cierra la primera parte de este capítulo, llamada “Oferta divina y respuesta humana”, una vez presentados los elementos centrales de la revelación definitiva acontecida en Cristo Jesús (llamado), y las implicaciones para los seres humanos (creyentes) en términos de respuesta al designio salvífico, filial, gratuito, renovador, justificador y santificador de Dios. Se ha hecho así un recorrido somero por temas de teología fundamental y antropología teológica tales como: filiación, acción del Espíritu Santo, gracia, bautismo; perdón-justificación-santificación, nueva vida, ser en Cristo y concepción de ser humano, como preámbulo y marco en el cual situar el centro propiamente del capítulo, a saber, el sentido, la importancia y la pertinencia del seguimiento transformante de Cristo Jesús, y su aplicabilidad como categoría fundante de la teología moral, que serán objeto de la siguiente parte. Los temas abordados, al desarrollar los obvios referentes teologales del seguimiento, ofrecen los contornos adecuados para una moral fundamental en clave de seguimiento transformante de Cristo Jesús. Esta primera parte ha mostrado, de diversas maneras y con variados acentos, la doble realidad de nuestra fe cristiana: por un lado, la certeza indiscutible de lo que Dios ha hecho en cada ser humano, como salvación ofrecida gratuita y misericordiosamente: donada en el Hijo y espirada por el Santo Espíritu. Y por el otro, la consecuencia que esto trae para el hombre que ha acogido en la fe este misterio, en términos de respuesta gozosa, libre, agradecida, amorosa, filial y encarnada en el estilo de vida propio de un ser configurado ontológicamente con Cristo Jesús.

2. EL SEGUIMIENTO “TRANSFORMANTE” DE CRISTO JESÚS

No es usual escuchar ni leer la frase *seguimiento de Cristo Jesús* con el adjetivo “transformante”; de hecho, en el primer capítulo de la investigación se evidenció que no existen planteamientos nominalmente explícitos en este sentido, aunque sí, formulaciones que con distinto nombre aluden al mismo contenido. En este apartado se encuadrará el tema del seguimiento en el amplio debate cristológico sobre la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe;

luego se precisará el sentido del seguimiento mismo, para llegar a explicitar a qué nos referimos cuando se usa el término “seguimiento transformante”.

2.1 JESÚS HISTÓRICO Y CRISTO DE LA FE

El tema del seguimiento de Cristo Jesús nos lanza de nuevo al problema cristológico de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; de ahí la necesidad de esclarecer la correcta relación entre ambos polos inseparables de la cristología, y de ratificar que la confesión de fe se hace a partir del seguimiento mismo. Jesucristo es una totalidad, que dicho ahora de forma simplificada, consta de un elemento histórico (Jesús) y de un elemento trascendente (Cristo), y lo más específico de la fe en cuanto tal es la aceptación del elemento trascendente: que ese Jesús es más que Jesús, es el Cristo. La cristología, por tanto, parte de la confesión de la realidad total de Jesucristo, la diferencia aparece en el método que usa, es decir, por dónde y cómo empieza a dar cuenta de esa totalidad de Jesucristo⁶⁹.

Todo el asunto del NT, lo pertinente a él, su objeto, es el acontecimiento histórico de Jesús de Nazaret, su praxis. [...]. Es entonces cuando el asunto de Jesús en el Nuevo Testamento recorre dos vías complementarias e inseparables: (1) A partir de las confesiones fundamentales de la fe, leer, esclarecer e interpretar el acontecimiento real del Jesús histórico (método descendente); (2) A partir del acontecimiento real del Jesús histórico leer, esclarecer e interpretar las confesiones de fe y el kerigma fundamental (método ascendente).⁷⁰

El Nuevo Testamento, entonces, confiesa en todos sus escritos que, Jesús es el Cristo o que el Cristo es Jesús de Nazaret. [...] la identidad plena del Señor según el testimonio del Nuevo Testamento no resulta de la negación del Jesús de la historia. Tampoco de la negación del Cristo de la fe. Ni de la confusión de esas dos magnitudes. Ni de su mezcla. Ni de su homologación. Ni de su separación. De ahí que la interpretación teológica del Nuevo Testamento no puede hacer suponer a nadie que el Cristo de la fe sea opuesto o

⁶⁹ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 59-60.

⁷⁰ Parra, *Teología fundamental desde América Latina*, 149.

contradictorio con el Jesús histórico. O que el Cristo de la fe pueda pensarse sin base real en el Jesús histórico. O que el Cristo de la fe impida el acceso al Jesús histórico. O que el Cristo de la fe sea una distorsión, metamorfosis o mitificación de los contornos reales del Jesús histórico.⁷¹ Es fundamental evitar cualquier unilateralización de uno de los polos cristológicos que desprecie o excluya al otro, rechazando de plano cualquier viso de presentación antagónica entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe [...].

Entre las cristologías que parten del Jesús histórico, y de lo más histórico de Jesús que es su práctica, se encuentra la cristología latinoamericana que a nivel de método considera que el camino lógico de la cristología no es otro que el cronológico, es decir, el que intentan retratar los evangelios: (a) la misión de Jesús al servicio del Reino, es decir, su práctica y la exigencia de realizarla; (b) la pregunta por la persona de Jesús y (c) la confesión de su realidad irrepetible y salvífica, la fe en Cristo. De tal modo que veinte siglos después se nos ha comunicado la totalidad del proceso acabado de la cristología, por así decirlo.

Por ello, el punto de partida real es siempre, de alguna forma, la fe total en Cristo, pero el punto de partida metodológico sigue siendo el Jesús histórico. Este es, objetivamente, la mejor mistagogia para el Cristo de la fe, y la afinidad que se obtiene en la práctica del seguimiento es, subjetivamente, la mejor mistagogia para acceder a Jesús y, así, al Cristo.⁷²

Los contemporáneos de Jesús, que llegaron a confesarlo como el Cristo, hicieron un camino de seguimiento histórico del Señor que les permitió, en medio de las dificultades e infidelidades, llegar a la cima de la fe cristológica. De ahí que el seguimiento sea un principio epistemológico⁷³ decisivo para la confesión de fe en Jesús el Cristo.

⁷¹ *Ibíd.*, 156.

⁷² Sobrino, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, 82.

⁷³ El seguimiento de la práctica de Jesús es principio epistemológico. Si antes decíamos que el conocimiento de una realidad-límite necesita de conocimientos de realidades históricas previas objetivas, ahora decimos que la realización personal de la fe en esa realidad-límite necesita de alguna previa afinidad experiencial subjetiva. En el caso de la fe en Cristo, la necesaria realidad objetiva previa es la realidad del Jesús histórico y la experiencia subjetiva previa es su seguimiento. Por decirlo en formulación nega-

El seguimiento fue como el molde vital en el que se fraguaron las confesiones cristológicas. La relación Jesús-discípulos es el contexto en el que se fue perfilando la imagen cristológica prepasual, como interacción entre el carácter mesiánico del acontecimiento Jesús y la articulación de su figura en los discípulos, como paso de la conciencia de Jesús a la fe de sus seguidores. El seguimiento, en el sentido fuerte (continuidad sociológica, de confesión y de tradición), ha tenido que desempeñar un papel importante en la expresión de la fe cristológica (kerigma) y en la verificación de su fidelidad al Jesús terrestre (historia), adquiriendo así una función cristológica y eclesial.⁷⁴

El acceso a Jesús no es cosa, en primer lugar, de “saber sobre”, sino, en último término, es cuestión de afinidad y connaturalidad, comenzando con aquello que es más real en Jesús. Se trata de vinculación con él, que permita desde el Jesús histórico acceder al Cristo de la fe.

En el mero hecho de reproducir con ultimidad la práctica de Jesús y su propia historicidad, por ser de Jesús se está aceptando una normatividad última en Jesús, y en ello se le está declarando como algo realmente último; se le está declarando ya, aunque sea implícitamente como el Cristo, aunque después se deba explicitar esa confesión.⁷⁵

Ciertamente, no todos los escritores del Nuevo Testamento fueron testigos de primera mano, seguidores directos de Jesús de Nazaret; no obstante, su confesión de fe en nada está por debajo de los primeros discípulos. Esto se expresa en el hecho de la pluralidad de perspectivas y lenguajes cristológicos dentro del Nuevo Testamento. Explicable por la historicidad de los testigos, que confrontados con situaciones

tiva, fuera del seguimiento no se tiene la suficiente afinidad con el objeto de la fe para saber de qué se está hablando al confesarlo como el Cristo. Y en la formulación positiva, desde la afinidad del seguimiento puede tener sentido proclamarlo como el Cristo, como la revelación de lo verdaderamente divino y de lo verdaderamente humano (Sobrino, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, 82); el lugar de encuentro o de articulación de la práctica histórica de Jesús y de su discipulado actual con los datos kerigmáticos y dogmáticos de la fe no acontece en el terreno teórico de la exégesis o de la teología, sino fundamentalmente en el terreno mismo del seguimiento. Véase Parra, *Teología fundamental desde América Latina*, 172-173.

⁷⁴ Palacio, *Jesucristo. Historia e interpretación*, 212.

⁷⁵ Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 81.

nuevas, interpelados por culturas diferentes y amenazados por peligros diversos tuvieron que decir una y otra vez quién era Jesucristo. Pero a la vez, en esta diversidad aparece algo que antes no existía “así”, es decir, salen a la luz aspectos nuevos del misterio insondable de Jesucristo. A pesar de la pluralidad de perspectivas y lenguajes, el contenido de todas las confesiones e himnos es Jesucristo; él es también el sujeto (pasivo) de las afirmaciones. El desarrollo de perspectivas y lenguajes es el esfuerzo por deletrear una y otra vez la significación de los acontecimientos salvíficos (exaltación, resurrección, etc.) indisolublemente unidos a Jesús de Nazaret (vida y muerte)⁷⁶.

Si la categoría seguimiento es lo que más y mejor posibilita la correcta confesión de Jesucristo, este seguimiento recibirá connotaciones diversas a partir de lo más real e inmediato que es el camino realizado por los seguidores directos de Jesús, hasta aquellos otros que no lo conocieron mientras anduvo por la Palestina, pero fruto de la gracia del llamado le respondieron confesándolo como el Cristo. Y para esto se usarán categorías y conceptos afines que ampliarán el sentido del seguimiento mismo. “El problema planteado por la distancia temporal requería una reflexión explícita sobre la significación permanente de la persona y de la obra de Jesús en toda la historia de la salvación. Esta reflexión iniciada en los evangelios, será elaborada paulatinamente en la obra de Juan, en la carta a los Hebreos y en la teología paulina”⁷⁷. Por tanto, si la categoría “seguimiento” fue reinterpretada en el Nuevo Testamento, esto legitima nuestro esfuerzo por releerla en clave “ontológica” de configuración existencial con el Señor. De ahí entonces la necesidad de conocer la diversidad de perspectivas sobre el seguimiento, para llegar al planteamiento que queremos hacer en este trabajo.

2.2 EL SEGUIMIENTO DE JESÚS: TERMINOLOGÍA Y SIGNIFICADO

En este apartado se abordará inicialmente el tema del seguimiento de Jesús desde el aspecto terminológico, evidenciando las palabras

⁷⁶ Palacio, *Jesucristo. Historia e interpretación*, 213-215.

⁷⁷ *Ibíd.*, 154.

utilizadas para referirse a este fenómeno y los cambios que se fueron dando para denominarlo. Y luego, se precisarán las diferencias en el seguimiento a partir de la experiencia pascual, de los distintos grupos de seguidores y de la comparación con experiencias similares judías, para llegar a determinar lo característico del seguimiento de Jesús.

2.2.1 Terminología en el Antiguo Testamento y en el judaísmo

Si bien es claro que no existe un trasfondo veterotestamentario de la experiencia del seguimiento de Jesús, no es del todo errado buscar algunos elementos del Primer Testamento en los cuales se pueda vislumbrar la experiencia amplia del seguimiento, la elección y la misión del mundo neotestamentario⁷⁸. La expresión hebrea correspondiente al verbo *seguir* es: אָחַרְךָ הָלַכְתָּ *hālak ʿahārê* que la LXX traduce con πορεύεσθαι ὀπίσω y, en algunos casos, con ἀκολουθεῖν agregando el adverbio ὀπίσω.⁷⁹ En el Antiguo Testamento, la expresión *hālak ʿahārê*, “ir detrás”, tiene una particular impronta en el uso que le dan Oseas, Jeremías y los estratos deuteronomísticos, convirtiéndose en un término técnico para indicar la apostasía y el paganismo. “Ir detrás”, general y casi que exclusivamente se aplica a “ir detrás de otros dioses”, lo cual representa la culpa fundamental de Israel (Jc 2,12; Dt 4,3; 6,14; 1Re 21,26; Jer 11,10⁸⁰ [...]).

La expresión “seguir a Yahveh” permanece en la sombra comparada con esta de “seguir a otros dioses”, aunque rara vez se mencione [...]. Al parecer entonces, la frase “seguir a Yahveh” será difícilmente usada por el hecho de que la palabra “seguir” evocará espontáneamente la idea de ir detrás de las divinidades paganas⁸¹.

⁷⁸ Barrios Tao, *El seguimiento del Señor: del primer al segundo Testamento*, 23.

⁷⁹ Kittel, ἀκολουθέω, 569.

⁸⁰ *Ibid.*, 569-570.

⁸¹ La palabra “seguir” se emplea en el Antiguo Testamento tan solo para significar la idolatría, y, especialmente, el culto nacional de los cananeos a su dios de la fecundidad, Baal; ahora aparecerá claro por qué desapareció esta imagen de la literatura sagrada... así como Yahveh no quiso oír más el nombre “Baal” que significa propiamente “Señor”, usado también para Yahveh, de la misma manera se convirtió en tabú la imagen

Además, se debe tener en cuenta que lo concreto del pensamiento hebreo no permite describir plásticamente el acto de seguir a Dios porque esta imagen va contra la idea de la trascendencia de Dios⁸². Las pocas veces en que se hace referencia a la idea de “seguir a Yahveh” el énfasis recae en la imitación de Dios (Dt 13,5), lo cual luego será reemplazado con otras expresiones como *dmb*, ser similar. Y de allí derivará un problema totalmente distinto que se planteará la teología rabínica: si el hombre, ya en este mundo, puede realmente ser similar a Dios o si esto está reservado para el mundo futuro⁸³.

La expresión “seguir a Dios”⁸⁴ fue sustituida por seguir la Ley o seguir la Palabra (Nm 14,24; 32,11; Dt 1,36; 1R 14,8). Seguir a Yahveh y cumplir sus mandamientos son equivalentes en la práctica (2R 23,5). Detrás de este lenguaje no se oculta la imagen de las relaciones amorosas con Yahveh, sino especialmente la idea del camino (Sal 25,4; Sal 128,1). Pese a la profunda piedad que pueda haber en estos versos, es de lamentar, sin embargo, que la idea del seguimiento de Yahveh fue desplazada, con el tiempo, por el impersonal: seguir sus caminos y escuchar su Palabra. De aquella relación personal de amor, que aparece en los profetas, si bien con expresiones ya negativas, ha quedado poco menos que nada. Entre Dios y su pueblo se ha interpuesto la ley⁸⁵.

El verbo seguir en el Antiguo Testamento, que inicialmente no tiene ningún valor religioso, va luego a connotar la relación entre maestro y discípulo. En numerosas tradiciones rabínicas siempre se describe el mismo orden: primero, el rabino o los rabinos van a pie o cabalgan sobre un asno; y detrás va el discípulo o los discípulos, a cierta distancia. La forma es siempre la misma desde los primeros

del “seguir”. Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 24-27.

⁸² Véase Kittel, “avkolouqe,w.”, 571.

⁸³ *Ibíd.*, 572-573.

⁸⁴ Caminar con Yahveh no es una experiencia abstracta o neutral, sino que ella se concretiza en la vida moral del fiel israelita. Caminar con el Señor está relacionado de este modo con el cumplimiento de los mandamientos. Una vida recta es aquella que se conduce por el camino de Yahveh y medita su ley día y noche. Véase Barrios, *El seguimiento del Señor: del primer al segundo Testamento*, 44.

⁸⁵ Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 29-30.

textos hasta los tardíos. Pero en ningún pasaje existen huellas de la idealización de esta imagen o de su interpretación teológica⁸⁶.

2.2.2 En el griego profano

ἀκολουθεῖν y ἕπεσθαι son los dos verbos usados en el griego profano con el significado de: seguir, ir detrás de alguien, y de los cuales se deriva *seguir* en sentido espiritual, moral y religioso. Aunque el verbo ἕπεσθαι será más usado en este griego profano para indicar el acto de seguir a Dios, nunca aparecerá en el Nuevo Testamento⁸⁷.

2.2.3 En el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, el objeto del verbo *seguir* nunca será Dios, lo será en el caso del verbo μιμεῖσθαι. Cuando el cristianismo entró en el mundo helenístico, donde la expresión religioso-filosófica de un fiel que sigue a su dios era conocida, entonces el verbo y la idea de ἀκολουθεῖν ya eran fuertemente aplicadas al seguimiento del Jesús histórico. La búsqueda estadística muestra que ἀκολοῦθεῖν, en su significado determinante, se refiere casi que exclusivamente al seguimiento de Jesús en los cuatro evangelios (25 veces en Mateo; 18 en Marcos, 17 en Lucas y 19 veces en Juan) y una vez en el Apocalipsis⁸⁸. Siguiendo el estudio de Mazzeo⁸⁹ sobre el seguimiento, quien a su vez toma de Schultz⁹⁰, se pueden identificar seis sentidos del verbo ἀκολουθεῖν en todo el Nuevo Testamento:

- El sentido propio de seguir físicamente a una persona, en este

⁸⁶ Kittel, “ἀκολουθέω”, 576.

⁸⁷ *Ibid.*, 567-568.

⁸⁸ En todos los lugares donde encontramos la palabra “seguir” en el Nuevo Testamento, y en total son 76 veces, se habla siempre del seguimiento a una persona, y esta persona, con solo una excepción, es siempre Cristo. Además, este lenguaje está limitado casi únicamente a los evangelios, es decir, que se refiere al seguimiento de Jesús en su vida terrena. Aquí hay también una excepción: el Apocalipsis, donde se habla del Cristo glorificado. Todo esto parece indicar que el uso de la palabra en el Nuevo Testamento no se relaciona con la idea del seguimiento de Yahveh en el Antiguo. Véase Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 30-31.

⁸⁹ Mazzeo, *La sequela di Cristo nel libro dell' Apocalisse*.

⁹⁰ Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*.

caso a Jesús. Quienes lo hacen son la gente (Mc 3,7; 5,24; 11,9; Mt 4,25; 8,1.10; 9,27; 14,13; 19,2; 20,29; Lc 23,27). En otras ocasiones son algunos seguidores, los Doce o algún discípulo (Mc 2,14-15; 15,41).

- El sentido metafórico de creer. Seguir posee en algunos casos este sentido traslaticio de creer (Jn 8,12; 10,4)⁹¹.
- En algunos textos se encuentra otro sentido traslaticio pero ahora con el significado de participar de la misma suerte o destino del Maestro (Jn 12,26; 13,36, 21,19).
- El sentido de seguimiento en la relación Maestro-discípulo se manifiesta en algunos textos, pero con la connotación fuerte del deber del discípulo de reproducir las normas del Rabbí (Lc 14,27; Mc 8,34).
- El seguimiento propiamente como discipulado se manifiesta en muchos textos a través del verbo ἀκολουθεω. Así, seguir sería sinónimo de ser discípulo (Mc 1,17-18; 1,20; 2,14; 10,28; Mt 19,28; Lc 5,11; 9,57; 9,59; 9,61).
- Por último, el texto de 1P 2,21 donde Jesús viene explícitamente propuesto como modelo ético⁹².

Obviamente, emergerán distintos matices: seguir “externo”, es decir, ir detrás (Mc 3,7; Mt 8,19); *adherir*, con implicaciones de nuevas relaciones vitales (Mt 8,22; Lc 9,61ss); la unión del creyente con Jesús (Mc 2,14); participar en la salvación ofrecida en Jesús (Lc 9,61ss); tomar parte en el destino de Jesús (Mt 8,19; Mc 8,34); comunión de vida y de sufrimiento con el Mesías, pero sobre todo comunión con su salvación (Jn 12,25.26). Es tan evidente el nuevo sentido de “seguimiento de Jesús” que adquirió el verbo, que el sustantivo griego correspondiente para indicar el seguimiento como tal,

⁹¹ Es significativo que este verbo nunca aparezca en el Nuevo Testamento en sentido metafórico, sino que conserva siempre el sentido de “ir en pos de”. Por otra parte, el verbo seguir en indicativo suele referirse a la muchedumbre que acompaña a Jesús, en cambio en imperativo aparece siempre en boca de Jesús, dirigido a personas concretas invitadas al seguimiento. Véase Gesteira Garza, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 38.

⁹² Mazzeo, *La sequela di Cristo nel libro dell'Apocalisse*, 78-79.

nunca aparece usado en el Nuevo Testamento⁹³. La importancia del verbo se confirma además por el hecho de su utilización en formas compuestas con preposiciones (*ex; epi; para; en, syn*) a lo largo de todo el corpus neotestamentario.

En el Evangelio de Juan el verbo *seguir* nunca aparece con el sentido de seguimiento puramente físico, sino religioso o teológico. Ya no son solo las obras exteriores de Jesús la razón del seguimiento, sino su personalidad misma y su testimonio. Juan personaliza en Cristo todo el misterio de la salvación. No se trata de seguir una palabra sino la Palabra personificada⁹⁴.

2.2.4 Verbos afines

Tres verbos son usados para referirse al seguimiento: llamar, elegir y venir. El verbo *llamar*, *καλεῖν*, se encuentra a lo largo de todo el Nuevo Testamento, tanto en los evangelios como en los restantes escritos, constituyendo así un signo de continuidad entre el llamamiento del Jesús histórico y el del resucitado. [...]. El verbo *elegir*, *eklegomai*⁹⁵, suele ser referido a los discípulos más cercanos: (Lc 6,13; Hch 1,2; Jn 6,70; 13,18; 15,19; Rm 8,33). Y el verbo *venir*, *erjomai*, aparece en imperativo referido al seguimiento de Jesús, y por su carácter personalizado, suele ir acompañado de pronombres posesivos.

2.2.5 Seguimiento prepascual y pospascual

El acontecimiento pascual, además de su gran significado, en términos de la confirmación de la presencia glorificada del Señor entre sus discípulos, supuso un cambio en la manera de entender y vivir el seguimiento. Antes de la pascua, los discípulos seguían a Jesús

⁹³ Kittel, “ἀκολουθεω”, 578.

⁹⁴ Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 47-49.

⁹⁵ En realidad, la “elección primordial es la de Cristo por parte del Padre: él es el primer elegido en cuanto Hijo amado y predilecto” (Lc 9,35). A su vez nosotros somos elegidos por Dios para ser “conformes” con la imagen de su Hijo y, “predestinados” a la adopción filial, somos también “llamados” y justificados (véase Rm 8,29-30; Ef 1,4-10). Véase Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 37.

acompañándolo física y espiritualmente en su vida y misión⁹⁶. De ahí que la palabra seguimiento se restringe en los sinópticos al tiempo anterior a Pentecostés y se reserva para la comunidad terrena con Jesús; mientras que por ningún lado aparece en Pablo ni en las demás cartas. Ya en el tiempo postpascual, las condiciones cambiaron: el seguimiento no era ya en misión ambulante e itinerancia, pero la categoría seguimiento seguía siendo determinante, pese a que la mayoría eran creyentes sedentarios. Aun así, la mayor parte de los antiguos seguidores de Jesús continuaron después de pascua una misión ambulante del mismo estilo que la que habían efectuado en colaboración con Jesús en el tiempo prepascual. Y fueron precisamente esos misioneros cristianos itinerantes los fundamentales transmisores de la tradición sobre Jesús y los animadores de los grupos cristianos, siendo su estilo de vida signo para esos creyentes “sedentarios”. El grupo de los seguidores de Jesús era el modelo comunitario más inmediato al que las comunidades cristianas (postpascuales) podían recurrir al presentar sus orígenes en la misión de Jesús. Parece normal, entonces, que esas comunidades se vieran reflejadas en el grupo de los seguidores de Jesús de Nazaret, y que, como consecuencia, el “seguimiento” se generalizara: todos los creyentes son ahora “seguidores” y “discípulos”⁹⁷.

Con el acontecimiento pascual se produce una decisiva concentración cristológica del “seguimiento”: ya no estará determinado directamente por el servicio al Reino de Dios (misión y signo de él), sino por la comunión con la persona y la obra salvadora del Señor resucitado. Por una parte, la terminología de “seguir” a Jesús o de ser “discípulo” suyo adquiere ahora el significado global de comunión con el Señor exaltado, lo que equivale, en definitiva, a “creer” o ser “creyente” en él. Al mismo tiempo, se emplean nuevas terminologías alternativas que expresan más directamente esa dimensión

⁹⁶ La expresión similar “ir detrás” (ὀπίσω con diversos verbos de movimiento) referida a Jesús indica el acompañar o el seguir real en una marcha, y connota, conforme a la praxis antigua reflejada en ella, la subordinación y el servicio. Véase Vidal, “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento”, 14-15.

⁹⁷ *Ibíd.*, 25.

de comunión del creyente con el Señor⁹⁸. El seguimiento de Jesús recibe su sentido y plenitud después de la Pascua, a partir de la venida del Espíritu Santo. El discipulado condensa toda la realidad de la respuesta de fe del cristiano. El sentido del seguimiento se clarifica como la identidad, la ligazón con el Maestro y la participación en su misión, la relación directa con el Glorificado.

La presencia viva y misteriosa del Resucitado despertará de nuevo el seguimiento de los discípulos: él vuelve a ponerse al frente de ellos y “los precede” (como nuevo “precursor” o pionero), congregándolos de nuevo en torno a sí y sentándose con ellos a la mesa (cfr. Lc 24,29-31; Hch 10,40-41). Así se inicia el seguimiento de los discípulos a lo largo del tiempo, en la Iglesia, comunidad de sus seguidores. En esta nueva etapa del seguimiento de Cristo juega un papel importante, por una parte, la presencia nueva y misteriosa del Resucitado (y la incorporación a él), la “memoria” de la vida y la Palabra del Jesús histórico y la obra del “Espíritu del Señor” que conduce a un seguimiento que no se reduce a “ir en pos de él”, sino profundizado por la identificación espiritual del discípulo con el pensamiento, la Palabra y la vida de Cristo hasta llegar a una profunda comunión con él “en un solo cuerpo”⁹⁹.

2.2.6 Transposiciones y reformulaciones del seguimiento

La situación pospascual exigió una transposición del seguimiento para aquellos que en algún sentido habían sido llamados pero que no podían ya realizar el seguimiento (*akolouthein*) prepascual. San Pablo¹⁰⁰ fue el encargado de realizar dicha transposición, pues ya no podía ser un “seguidor” si no se quería separar de este término del trato terreno con Jesús. Pero a él se le planteó un problema aún más difícil: si el camino de Jesús llegaba a su fin en la cruz y la resurrección, ¿tenía todavía sentido después de pascua realizar esta

⁹⁸ *Ibíd.*, 23.

⁹⁹ Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 47.

¹⁰⁰ Pablo no pudo usar el concepto “seguimiento” porque nunca fue un “seguidor” del Jesús histórico. Desde esta situación concreta, el concepto totalmente adecuado era el de “imitar” en sus diversas variaciones. Véase Hengel, *Seguimiento y carisma*, 127.

marcha terrena hacia este hecho central mediante una repetición en cierto modo artificial y ficticia? Pablo vivió su existencia cristiana en conformidad con este marco envolvente (trascendental), lo copió o lo reprodujo, y por ello escogió para el seguimiento la expresión: imitar, copiar (*mimeomai*), que se acerca mucho al significado activo de “darse-una-forma-igual” o al pasivo de “dejarse-dar-una-forma-igual” (*symmorphizesthai*). Acertadamente dice Betz:

El *mimetes* no es por ello imitador ni seguidor de un modelo del Jesús histórico ni seguidor del Jesús terreno que permanece como Resucitado, sino que está viviendo *en Christoi*, y no se ve conectado con la vida y la actividad de Jesús, sino con el Cristo que sigue actuando en la actualidad, que efectivamente no es otro que el Cristo crucificado.¹⁰¹

Las comunidades cristianas pospascuales actualizaron el tema del seguimiento terreno a partir de la certeza de la presencia actual del crucificado y del resucitado en la Iglesia, es decir, de la conciencia de contemporaneidad eclesial con el Señor. Esto explica por qué en los sinópticos se describen de modo tan concreto y tan radical las escenas de vocación y seguimiento durante la vida del Jesús terreno. Tales escenas dejan ver a la vez la pretensión de totalidad de Jesús sobre la vida del discípulo, y la drástica y “encarnada” literalidad con que la orden quiso ser acatada desde un principio¹⁰².

El interés primario de los evangelios no es la reminiscencia histórica, sino dirigirse a la comunidad pospascual del Señor glorificado para decirles que no solo algunos sino todos deben convertirse en discípulos (Mt 28,19), de tal modo que el llamado define ahora la relación fundamental del creyente con el Señor glorificado. Esta transposición de la idea del seguimiento es una operación teológica importante. El Evangelio de Juan refleja ampliamente el desarrollo sinóptico y va un paso adelante¹⁰³. No solo subraya expresamente como

¹⁰¹ Balthasar, *Teodramática*, 122-123.

¹⁰² *Ibid.*, 124-125.

¹⁰³ El seguimiento de Jesús no es ya, por tanto, para Juan, un estar cerca corporalmente, sino una comunidad de vida espiritual, para la cual la unión corporal es solo un símbolo. Y aunque ya no se pueda seguir al Señor en su peregrinar terreno, nadie está, sin embargo, excluido de esta gran comunidad de vida. Debemos tener bien en cuenta,

típica distinción del discípulo la fe (2,11; 6,64-66), sino que muestra que ser discípulos y creer (Jn 8,31), seguir y creer (8,12; 12,46) se convierten en conceptos sinónimos e intercambiables. Seguimiento de Cristo indica la existencia escatológica del creyente. En la comunidad pospascual seguimiento y discipulado terminaron siendo la expresión de la existencia creyente. Así, la idea del seguimiento asumió en el Nuevo Testamento contornos de un concepto teológico¹⁰⁴.

La terminología de “seguimiento” no tuvo la exclusiva para expresar la comunión con la persona y la obra del Señor exaltado. En el Nuevo Testamento se reseñan tres tipos de formulaciones: el primer tipo expresa, en sentido global, la participación del creyente en la misma existencia de Cristo Jesús. Su base es la tradición bautismal, pero su desarrollo se da sobre todo en los textos paulinos y en 1P. La terminología basada en la tradición bautismal es muy variada: revestirse, nuevo nacimiento, tomar forma, participar, llevar la imagen, formar con él un único espíritu, participar con. Esta variada terminología¹⁰⁵ es una descripción espléndida de los múltiples aspectos de la comunión del creyente con Cristo Jesús: participación en su obra salvadora, participación en su destino, “configuración” con su existencia, que se realiza en una vida nueva. La dimensión cristológica de esos textos es la típica global de los textos paulinos. No se trata ahí, para nada, de la “imitación” de los rasgos concretos de la vida de Jesús de Nazaret, sino de la comunión con la persona y la acción salvadora del Señor exaltado, muerto “por nosotros”¹⁰⁶.

al leer el cuarto Evangelio, que Juan, con “seguir”, apuntó mucho más allá que los evangelistas sinópticos. Véase Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 40-41.

¹⁰⁴ Klingl, “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?”, 102.

¹⁰⁵ Desde un mayor sentido de “comunión” se utiliza la preposición “con” en una serie de verbos que hablan de nuestra incorporación a todo el dinamismo de la vida de Jesús: en un vivir, padecer, morir y resucitar “con” Cristo. Vivir con Cristo: 2Co 7,3; 2Tm 2,11; padecer con: Rm 8,17; 1Co 12,26; con-crucificados con él: Rm 6,6; Ga 2,19; morir con Cristo: Rm 6,8; Col 2,20; ser con-sepultados con él Rm 6,4; Col 2,12; con-resucitar con Cristo (2 Co 4,14; Ef 2,6; Col. 2,12; 3,1) para ser con-glorificados (Rm 8,17); con-vivificados: Ef 2,5; Col 2,12; vivir con él: 1Ts 5,10; Rm 6,8; Col 2,13; y así estar con el Resucitado: 1Ts 4,14.17; Flp 1,23; sentados con Cristo: Ef 2,6; reinaremos con él: 1Co 4,8; 2Tm 2,11-12 y apareceremos con él en gloria (Col 3,3-4). Véase Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 64.

¹⁰⁶ Vidal, “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”, 26-27.

El segundo tipo de formulación tiene una perspectiva mucho más reducida que la anterior: su tema es la “imitación de Cristo”. En su base está el típico motivo helenista de la “imitación”, asumido ampliamente por el judaísmo helenista que aparece inmediatamente (de entrada) en todos los escritos del Nuevo Testamento como un concepto ético. Su importancia literaria, muy reducida en la tradición sinóptica, crece en las epístolas paulinas, en la primera de Pedro y dentro de ciertos textos joánicos. Su lugar teológico preferencial parece ser la parénesis o la liturgia bautismal¹⁰⁷. En textos paulinos como: 1Ts 1,6; 1Co 11,1; 1Co 4,16; Flp 3,17; 2Ts 3,7.9 no se trata tanto de la “imitación” de rasgos concretos de la vida de Jesús de Nazaret, sino de la comunión del creyente con Cristo, realzando algún aspecto especial de ella. Un testimonio importante es 1P 2,18-25, una exhortación a los esclavos, en la que la descripción de los detalles de los sufrimientos nos indica que aquí nos encontramos con los inicios de la *imitatio Iesou*, que se desarrollará en escritos cristianos posteriores. Son también muy significativos los textos joánicos pertenecientes al último estadio de la formación de Jn y a 1Jn. Dentro de la instrucción ética, típica en ellos, es relativamente frecuente el recurso al comportamiento de Jesús como fundamento y “ejemplo” para la conducta de los creyentes, ante todo en el tema del amor fraterno¹⁰⁸. Marciano Vidal plantea que de las distintas fórmulas equivalentes al seguimiento, con la que ha habido problemas es con la de “imitación”. ¿Se identifican, se oponen, convergen? Su apreciación es que se trata de dos fórmulas diferentes, cada una de ellas con sus matices particulares. Pero no se oponen; hay posibilidad de convergencia enriquecedora entre ambas¹⁰⁹.

El tercer tipo de formulaciones utiliza una terminología muy semejante a la del seguimiento: se trata del motivo típico de Hebreos sobre el “caminar” del pueblo “peregrino” hacia la consumación, siguiendo el “camino” inaugurado por Cristo. La dimensión es eminentemente eclesiológica: Hb 10,20; 2,10, 5,9; 7,28; 10,14; 12,2;

¹⁰⁷ Thysman, R. “L’étique de l’imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème”, 146-147.

¹⁰⁸ Vidal, “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”, 28-30.

¹⁰⁹ Ídem, “El seguimiento de Jesús en la teología moral católica”, 171-172.

4,14; 8,1-2; 9,11-12.24; 10,19¹¹⁰. Por su parte, en los escritos joánicos “seguir a Cristo” toma junto al significado teológico primero, de seguir concretamente como discípulo al Rabbi Jesús, los sentidos derivados de “creer en Cristo, revelación del Padre, adherir por la fe a Cristo” y de “participar en el destino de Cristo, en su glorificación, a través del sufrimiento y de la muerte”. Dentro de este último caso, el seguimiento es un evento escatológico, prometido por Jesús a aquellos que creen en él. El contenido del discipulado se matiza cuando se trata de los Doce y se alarga algunas veces para designar a aquel que cree en Cristo, el cristiano.

Es evidente, entonces, que la categoría evangélica de “seguimiento” tiene cercanía y, a veces, continuidad con otras formulaciones neotestamentarias que tratan de expresar la relación del creyente con Cristo y la adhesión al compromiso del Reino. Tales son, entre otras, las categorías de: vida (o criatura) nueva, conformación con Cristo, transformación en él, etc. En la teología paulina aparece el pensamiento de una plena comunidad de vida y muerte con Cristo. Para San Pablo, la existencia del creyente es una vida en, con y para Cristo (Ga 2,19ss; Rm 14,17; Flp 1,21s), en la que participa de su muerte y su resurrección y las actualiza en nosotros (2Co 4,11; 13,4; Flp 3,10ss.), en un caminar real y místico tras sus huellas. Posteriormente fructifican también en el seno del cristianismo motivos helenistas (platónicos) de una asimilación con Dios y con Cristo¹¹¹.

El llamamiento al discipulado se convierte en llamada a todos los bautizados; pero no ha de olvidarse que esta llamada, en su realización concreta, puede manifestarse de manera diversa en cada uno de los cristianos [...] de todos se exige el seguimiento de Cristo, pero de modo diferente, según la vocación individual [...] Con ello se lleva a cabo, en la Iglesia primitiva, una mutación del sentido del seguimiento de Jesús. “Seguir a Jesús” pasa a significar, de un modo característico, la actitud moral de imitación [...] Esta evolución era plenamente comprensible, pues la idea de la imitación no quedaba en modo alguno excluida en la relación de los discípulos con su Maestro. [...] La causa fundamental

¹¹⁰ Ídem, “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”, 30-31.

¹¹¹ Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 41.

de esta evolución fue el desarrollo del culto a Cristo. Se quiso no solamente entrar en comunión con el Señor resucitado sino asemejarse a él en el amor y la entrega, en el sufrimiento y la muerte.¹¹²

Por tanto, la categoría “seguimiento de Cristo” no desapareció después de la partida del Señor aunque posteriormente experimentó también algunos cambios, quedando algunas veces descolorida y desvirtuada. Ciertamente, la Iglesia primitiva luchó por encontrar nuevos términos de referencia a Cristo: comunión de vida del bautizado con el Señor glorificado en la potencia del Espíritu (1Co 6,17), el ser en Cristo y la inhabitación de Cristo en el creyente (Rm 8,9-11), la formula recíproca de “permanecer en” (Jn 15,1-8; 6,56). Todo esto da cuenta de dos cosas: primero, el seguimiento de Cristo no alcanza una posición de monopolio en el sentido de que todo debería ser reducido a este; segundo, la fe que se explica expresamente en sentido cristológico es un concepto abierto a ulteriores articulaciones y desarrollos¹¹³, y, por tanto, la legitimidad de las nuevas reformulaciones.

2.2.7 Discipulado

La palabra discípulo deriva del término griego μαθητής que aparece 261 veces en el Nuevo Testamento¹¹⁴ [...]. Lucas es el único que utiliza la forma femenina, discípula (μαθήτρια), para referirse a Tabita, a quien Pedro resucita (Hch 9,36). Y remontándonos al hebreo-aramео, es interesante notar que Jesús no designó a sus discípulos con la palabra *talmidha*, usada para los alumnos de los rabinos, sino con el termino *shewilya*, precisamente para especificar que no eran estudiantes de la Torá, sino aprendices-discípulos en la instauración del Reino de Dios¹¹⁵. En cuanto a los sujetos de la palabra discípulo, al parecer el acto del seguimiento no fue atribuido a otros fuera de los apóstoles. Pareciera que Hechos y las otras fuentes evitaran cualquier término de este tipo, no obstante la existencia de discípulos y maes-

¹¹² *Ibíd.*, 40-41.

¹¹³ *Ibíd.*, 103.

¹¹⁴ Nepper-Christensen, “μαθητής”, 115.

¹¹⁵ Spicq, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, 776.

tro: Bernabé-Marcos; Pablo y su círculo¹¹⁶. Pero, a la vez, se observa un movimiento de alargamiento de la palabra pues se reconoce en el Evangelio de Lucas, al lado de los Doce, están los setenta y dos, y en los Hechos, el discípulo designa al creyente en el Señor glorificado, el miembro de la comunidad cristiana. Este uso, sin duda introducido un cierto tiempo después de la pascua en la iglesia primitiva, de considerar como discípulo a todo adherente a Cristo, debió repercutir igualmente dentro de la tradición sinóptica. De Mateo a Marcos y a Lucas el movimiento se acentuó. Sin embargo, cualquiera que sea el estadio que se considere dentro de la evolución de la literatura oral o escrita del Nuevo Testamento, el tema teológico, “seguir a Cristo”, permanece, nos parece, esencialmente religioso: se trata de una comunidad estable o de una comunión de vida con Cristo, que parte de una iniciativa divina, que es don y gracia.

En el Evangelio de Juan se insiste en la vinculación de los discípulos a la persona de Jesús (sus discípulos: diez veces; mis discípulos, tres veces en boca de Jesús); pero ya no solo de los discípulos de primera hora sino también de los de la Iglesia posterior, acentuando la actualización –por la resurrección– de la vida terrena de Jesús. En muchos pasajes del Nuevo Testamento se designan como discípulos no solo los que él escogió, sino todos los seguidores de Jesús en general (Lc 6,17; 19,37; Jn 4,1; 6,60s; 7,3; 8,31; 9,27s; 19,38; Hch 6,1, etc.). La vida con Cristo, que es esencial para todo cristiano, recibe su fuerza interna de la vida en Cristo (Rm 6,11; 8,9-11; Jn 15,5; Col 1,18; Ef 1,22; 4,15s; 5,23); en la interna comunión de gracia con él tiene el hombre ya sobre la tierra aquella vida que constituye su eterno destino (Jn 4,14; 11,25s; 1Jn 5,20; Rm 6,23)¹¹⁷.

La condición del discípulo refleja en sí misma una identidad enlazada con el maestro. Estar con Jesús y caminar detrás de él son actitudes que identifican al discípulo no exclusivamente como posturas locales o locomotoras, sino, ante todo, como disposiciones existenciales que comprometen la vida. Así, el discipulado reflejaría no solo la acción de seguir localmente o de dejar realidades materiales

¹¹⁶ Kittel, “avkolouqe,w.”, 579.

¹¹⁷ Hörmann, *Diccionario de moral cristiana*, 537-538.

visibles, sino que desde los propios ámbitos familiares y sociales, colocarse en una relación vital con Jesús, para estar con él y seguir sus huellas. El tema de la condición de discípulo domina toda la moral cristiana porque esta condición constituye el ser mismo del cristiano cuya vocación esencial permanece siempre: seguir a Cristo, tomando conciencia de las exigencias de su condición y de la necesidad de una comunión personal con su maestro¹¹⁸.

2.2.8 Grupos de seguidores

El fenómeno del seguimiento de Jesús no fue del todo una experiencia uniforme, rígida y estática. Al contrario, se observa variedad y dinamismo constatable, entre otras cosas, en los diversos grupos de seguidores que tuvo Jesús, y a los que algunos organizan en tres círculos concéntricos. (a) El círculo más externo, formado por las multitudes que seguían a Jesús en un sentido físico; (b) el círculo medio, correspondiente a los discípulos a los que Jesús llamó a seguirle en sentido tanto físico como espiritual, y (c) el círculo interior de los Doce específicamente elegidos por Jesús para simbolizar su misión a las doce tribus de Israel y a participar en su misión a todo Israel¹¹⁹.

En el círculo más amplio y externo encontramos a los campesinos de las aldeas y pueblos, que escuchan con agrado su enseñanza y se sienten cautivados por los signos que realiza. En el círculo intermedio se encuentra un grupo relativamente amplio de discípulos. Algunos de ellos lo han dejado todo para seguir a Jesús más de cerca y le acompañan asiduamente como los dos candidatos que son presentados para sustituir a Judas (Hch 1,21-22) o las mujeres, que lo asistían mientras estaba en Galilea y lo acompañaron hasta Jerusalén. Otros son simpatizantes del movimiento, que han acogido el anuncio de Jesús y apoyaban su proyecto sin abandonar sus casas ni sus ocupaciones cotidianas. Entre ellos se encuentran fariseos como Zaqueo (Lc 19,1-10), miembros del sanedrín como José de Arimatea (Mc 15,42-47), o la familia de Marta, María y Lázaro, que lo acogía en Betania cuando iban a Jerusalén (Jn 12,1-8; Lc 10,39-42). Estos simpatizantes formaban una red de familias vinculadas a la causa de Jesús, que le prestaban apoyo y hospitalidad.

¹¹⁸ Osborn, *La morale dans la pensée chrétienne primitive*, 307.

¹¹⁹ Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 13.

Finalmente, encontramos un círculo más cercano integrado por los discípulos que han dejado todo para seguir a Jesús. Es el grupo de los Doce, que tuvo una importancia decisiva en el movimiento de Jesús antes de su muerte y en la etapa inmediatamente posterior a su resurrección. Quienes integraban estos tres círculos reunidos en torno a Jesús pueden considerarse discípulos suyos, aunque de diversa forma.¹²⁰

Se evidencian, entonces, diversas maneras de vivir el seguimiento y discipulado, con una nota común: la vinculación permanente con el Maestro Jesús. Así, en cada círculo de seguidores del Maestro, multitudes, discípulos, apóstoles, setenta y dos, Doce, subyace una determinada relación con Jesús de Nazaret. La cercanía mayor o menor, así como las enseñanzas determinadas para unos y otros, dejan entrever diferentes modos de vinculación con el Maestro. Con base en las tradiciones sinópticas, las cuales denotan un proceso dinámico de la experiencia del discipulado, podemos afirmar que en el camino del seguimiento se puede percibir diversidad de estilos¹²¹.

Incluso, al parecer Jesús no exigió de todos y cada uno este seguimiento radical y participación en la predicación. Aquí está la razón de por qué, junto al “seguimiento kerygmático-escatológico”, también se formó la idea de un “seguimiento ético”, por ejemplo, en el sentido del sermón de la montaña. Aquí podrían darse diversos matices, sobre todo cuando en la situación postpascual no todos los

¹²⁰ Guijarro, “Seguidores de Jesús y oyentes de la Palabra”, 68-70.

¹²¹ Barrios, *El seguimiento del Señor: del primer al segundo Testamento*, 142-143. Indudablemente, el movimiento cristiano primitivo de Jesús conoce diferentes formas sociales, pero estas son un resultado más que un presupuesto del llamamiento a seguirle. Este llamamiento cuenta con “vocaciones” diferenciadas y con características especiales. Pero ni siquiera esto debe neutralizar la radicalidad de la ruptura reflejada en los relatos vocacionales. Prescindiendo de que el círculo de los Doce fuese o no una institución postpascual, el grupo de los discípulos y seguidores en sentido estricto no es, en ningún caso, un grupo cerrado, limitado a doce personas. Precisamente, lo característico suyo es la apertura. Pero indiscutiblemente tampoco se identifica simplemente este grupo con todos los partidarios del movimiento de Jesús. Existen indicios suficientes por los que se puede colegir que Jesús no llamó a todo el mundo a este tipo de seguimiento, aunque tampoco se puede descubrir una distinción clara de las diversas formas de seguimiento, ya que las fronteras continúan siendo bastante imprecisas. Véase Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 65-66.

discípulos de Jesús se convirtieron en misioneros, sino que muchos se quedaron vinculados a comunidades locales¹²².

2.2.9 Semejanzas y diferencias con el rabinato judío

En aras de precisar mejor lo propio del “seguimiento de Jesús”, los estudiosos han comparado a Jesús con los rabinos de su tiempo encontrando semejanzas y diferencias notables. En cuanto a las semejanzas, el exégeta benedictino Schulz afirma que todos los evangelios atestiguan que Jesús apareció en escena a modo de doctor de la ley, predicaba en las sinagogas y en el templo, se servía de medios de aquel estilo, reunió en torno a sí discípulos con quienes llevaba vida común y lo siguieron en las peregrinaciones comunes. Este ir detrás pleno de veneración a los ojos de la gente condujo a que “seguir” se convirtiera en el sinónimo corriente de “discípulo”¹²³.

Por su parte, Blank afirma que el apelativo de Jesús como “maestro” que se halla en todos los estratos de la tradición, muestra que la imagen de la aparición pública de Jesús tuvo una cierta semejanza con la imagen corriente del maestro judío, del rabí. Y al maestro Jesús corresponden también sus discípulos, *mathetai*. Concepto que se grabó tan fuerte que en la comunidad postpascual, sobre todo en la palestinese, que se impuso como denominación para los partidarios de Jesús¹²⁴.

A pesar de todas estas semejanzas externas; Jesús se distingue fundamentalmente de los rabinos judíos y su actividad docente¹²⁵. Él

¹²² Blank, “Imitación-seguimiento”, 539.

¹²³ Klingl, “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?”, 100.

¹²⁴ Blank, “Imitación-seguimiento”, 537.

¹²⁵ Sería desorbitado poner a Jesús en una misma línea con los rabinos de su tiempo: pues, si bien es cierto que se deja llamar rabí, no lo es menos que la postura tomada por él frente a sus discípulos es completamente otra, pues no busca ganar discípulos para un sistema doctrinal [...] sino que la vinculación de su persona es la única, y al mismo tiempo, la más alta meta de su predicación [...] La relación de Jesús y sus discípulos tiene un carácter particularísimo y propio. Él mismo llama a sus discípulos y no quiere ser elegido por ellos; exige de ellos completa entrega a su persona [...] y nos los encablina con ninguna cátedra rentable; su sino es el de quedar eternos discípulos. Véase Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 45-50.

no es ningún maestro de la Torá que base su actividad sobre el estudio de la misma, hace una nueva interpretación de la Torá que está determinada sin excepción por el pensamiento central de la proximidad de la *basileia*, del Reino de Dios; no tiene un edificio fijo como escuela sino que actúa como “predicador ambulante” y sus discípulos van con él¹²⁶.

A este respecto, es interesante el aporte de Schrage quien plantea que incluso aquellos exégetas que han encontrado paralelismos muy próximos entre Jesús y los rabinos de su tiempo, observan peculiaridades que se salen del marco judío. En los denominados relatos vocacionales llama la atención por ejemplo, que la iniciativa proceda claramente, en la mayoría de los casos, de Jesús (cfr., sin embargo, Lc 9,57s), es decir, que los que son llamados por él no se hacen discípulos por decisión y por voluntad propias, sino a través de su Palabra que es la que llama a ir en pos de él y da lugar al seguimiento. Tampoco se pueden pasar por alto otras peculiaridades, como el que mujeres que se hallan en el entorno de Jesús no se encuentran en el círculo de los rabinos, y que el trato con los pecadores, con las mujeres públicas y con los publicanos resultase lo más extraño para un rabino. La institución de los discípulos tampoco es, en el caso de Jesús, una simple etapa transitoria que se interrumpiera por un cambio de maestro o que se diera por concluida al hacerse uno un maestro independiente¹²⁷. Nos encontramos entonces delante de un fenómeno de “seguimiento” que no obstante ciertas analogías con el rabinato judío, es del todo excepcional.

2.2.10 Novedad y características del seguimiento de Jesús

El seguimiento de Jesús exhibe verdadera novedad: primero que todo en cuanto al llamado, fue Jesús quien llamó a los discípulos y no ellos quienes lo escogieron a él (Jn 15,16); no fueron llamados para algo (purificarse, aprender la Ley...), sino para alguien,

¹²⁶ Blank, “Imitación-seguimiento”, 538.

¹²⁷ Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 62-63.

elegidos para vincularse íntimamente a su persona¹²⁸ (cfr. Mc 1,17; 2,14). Jesús los eligió para “que estuvieran con él y enviarlos a predicar” (Mc 3, 14), para que lo siguieran con la finalidad de “ser de él” y formar parte “de los suyos” y participar de su misión. El discípulo experimenta que la vinculación íntima con Jesús en el grupo de los suyos es participación de la vida salida de las entrañas del Padre, es formarse para asumir su mismo estilo de vida y sus mismas motivaciones (Lc 6,40b), correr su misma suerte y hacerse cargo de su misión de hacer nuevas todas las cosas¹²⁹.

La vinculación del discípulo con Jesús es descrita con la parábola de la Vid y los Sarmientos (Jn 15,1-8). Jesús no quiere una vinculación como “siervos” (Jn 8,33-36), porque “el siervo no conoce lo que hace su señor” (Jn 15,15). Él quiere que su discípulo se vincule a él como “amigo” y como “hermano”. El “amigo” ingresa a su vida, haciéndola propia. El amigo escucha a Jesús, conoce al Padre y hace fluir su vida (Jesucristo) en la propia existencia (Jn 15,14), marcando la relación con todos (Jn 15,12). El “hermano” de Jesús (Jn 20,17) participa de la vida del Resucitado, Hijo del Padre celestial, por lo que Jesús y su discípulo comparten la misma vida que viene del Padre, aunque Jesús por naturaleza (cfr. Jn 5,26; 10), y el discípulo por participación (Jn 10,10). La consecuencia inmediata de este tipo de vinculación es la condición de hermanos que adquieren los miembros de su comunidad. Jesús entonces hace a los discípulos familiares suyos, porque comparte la misma vida que viene del Padre y les pide, como discípulos, una unión íntima con él, obediencia a la Palabra del Padre, para producir en abundancia frutos de amor. Así

¹²⁸ El llamamiento tiene su epicentro en la persona de Jesús, que es a la vez el sujeto que llama y el objeto del seguimiento. De ahí el constante uso de pronombres personales que acompañan a los pasajes tanto de llamamiento (*seguidme*, *venid en pos de mí*) como de respuesta (*le siguieron*). Se trata de un seguimiento personal: Jesús pide que le sigan a él; su persona es la que predomina. No se trata de seguir un programa, ni siquiera el proyecto de un Reino de Dios teórico, sino “personificado”: tal como se concreta en la persona y el camino de Jesús. En ello coinciden los cuatro evangelios. Se trata pues de una comunión-comunicación personal y no de la mera comunicación de una doctrina o enseñanza. Véase Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 55.

¹²⁹ Celam, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe 72.

lo atestigua San Juan en el prólogo a su Evangelio: “A todos aquellos que creen en su nombre, les dio capacidad para ser hijos de Dios”, y son hijos de Dios que “no nacen por vía de generación humana, ni porque el hombre lo desee, sino que nacen de Dios” (Jn 1,12-13)¹³⁰.

Otro aspecto novedoso del seguimiento de Jesús es la ejemplaridad del maestro. Él no es únicamente en teoría el maestro o el profeta sino también la figura básica de una “forma de vida”, porque es el paradigma para sus instrucciones, y porque él encarna de una manera singular la unidad de palabra y de obra, de doctrina y vida¹³¹. En palabras de Balthasar, en Jesús se presenta algo totalmente nuevo y pretencioso:

Él reclama seguimiento y lo ofrece, mientras que él mismo no sigue nadie. Quien pierde su vida por él, la ganará (Mt 10,39). Donde Yahvé en el Antiguo Testamento promete “descanso para sus corazones” (Jr 6,16), en el Nuevo Testamento Jesús lo promete a todos los cansados (Mt 11,29). Para cada hombre se decide su destino en virtud de la actitud que haya adoptado respecto a Jesús (Mc 8,38). Él mismo será el juez escatológico del mundo (Mt 25,31ss). Mientras que en el mundo todo es caduco, el hombre que se apoya en Jesús edifica su casa sobre una roca incommovible (Mt 7,24). Luego (y esta es la declaración más fuerte que apenas podemos llegar a captar): “el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no, ustedes [...] Manténgase en ese amor” (Jn 15,5.7.9); y de un modo aún más incisivo en el prólogo: en Jesús en cuanto palabra de Dios ha sido creado todo, gracias a él reciben la vida todas las cosas (1,3ss). Con ello está en concordancia con la fórmula paulina de inclusión *en Christoi*¹³².

Al hacer una caracterización de las notas principales del discípulo en los sinópticos, se señalan seis: iniciativa de Jesús; comunidad de vida: estar con él; abandono del propio ámbito (casa, familia, estilo de vida); negación, peligro, hostilidad y persecuciones; renuncia a la violencia y ser signo de contradicción-contraste¹³³. El seguimiento de Jesús, por tanto, es primariamente una relación

¹³⁰ *Ibíd.*, 72-73.

¹³¹ Blank, “Imitación-seguimiento”, 540.

¹³² Balthasar, *Teodramática*, 33.

¹³³ Barrios, *El seguimiento del Señor: del Primer al Segundo Testamento*, 214.

interpersonal, que implica comunión, amistad, intimidad con él y, en consecuencia, como segundo paso, exige compromiso con su proyecto (Reino de Dios).

El seguimiento de Cristo es una exigencia válida para todos los cristianos sin distinción. Dicho aún con más fuerza: es una cuestión de ser o no ser, sin la cual no se puede tan a la ligera ser llamado cristiano. No es fácil saber con certeza cuándo llegó la cristiandad a entender el seguimiento de Jesús como una situación excepcional. Probablemente, esta nueva interpretación encontró acogida al mismo tiempo que la desaparición del martirio en la antigua Iglesia¹³⁴. Pero, lo cierto es que el elemento central e irrenunciable del seguimiento de Cristo es, a cualquier nivel, la actual y permanente comunión de vida con Cristo¹³⁵, lo que a su vez implica que el cristiano traduzca en su vida lo que Jesús hizo en la suya, es decir, la pasión y el compromiso vital con el Dios del Reino y el Reino de Dios, que le significó vivir afincado en su historia concreta, participando y actuando en las mediaciones sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas, en orden a hacer presente el sueño de Dios para con la humanidad, un mundo modelado según su voluntad. [...].

2.3 LA IMITACIÓN DE JESÚS

2.3.1 Antecedentes en el mundo griego

La idea de la imitación hace parte de la mentalidad griega, incluso algunos han señalado la importancia considerable de la imitación de Dios. Es evidente la riqueza del tema dentro de la filosofía platónica, especialmente sobre el plano ético. Dentro del estoicismo, la imitación de Dios que consiste en “seguir la naturaleza” ofrece a la ética un principio de base, recubre todas las virtudes, comprendida allí la ataraxia. Entre ciertos autores al menos, tales como la “carta de Aristeas” y Filón de Alejandría, que se apoya explícitamente sobre el *Theeto* de Platón, la influencia platónica ha podido marcar el tema¹³⁶.

¹³⁴ Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 19-20.

¹³⁵ Klingl, “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?”, 103.

¹³⁶ Thysman, “L’étique de l’imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème”, 140-141.

Se trata entonces de todo un ambiente cultural griego que tiene en boga el principio de imitación¹³⁷. Spicq, citando a E. J. Tinsley, plantea que la conformidad con Dios era la moral predominante en el siglo I, difundida por los estoicos como una respuesta a las exigencias del ser humano. Reconocida también como tema platónico, dependiente a su vez del precepto pitagórico de “seguir a los dioses”. Pero es el estoicismo el que lo convierte en la regla de oro de la perfección y de la felicidad: *to soi akoluthein* (Epicteto, I,30,4; cfr. I,20,15)¹³⁸.

Es importante anotar que toda una corriente de teología judía, influenciada por las concepciones pedagógicas griegas, elaboró en el tiempo que precedió inmediatamente a nuestra era, un capítulo de moral consagrado a “la imitación de Dios bueno y bienhechor”, en el que se inspiró probablemente San Pablo. Y que, algunos años después, en el mundo contemporáneo de los apóstoles —con excepción de Musonio— el principio de imitación se mantuvo en una esfera general y abstracta como un ideal por alcanzar (3Jn 11: “no imites el mal sino el bien”), o, por el contrario, muy concreta: imitar a los hombres virtuosos¹³⁹. Lo cierto es que en el ambiente helenista la idea de la imitación era conocida y valorada.

2.3.2 Influencia en el Antiguo y en el Nuevo Testamento

La influencia del principio de imitación en el Antiguo Testamento tiene dos posiciones, la de quienes de manera tajante plantean que el concepto de imitación es del todo extraño al texto; sobre todo, es ausente la idea de que se deba imitar a Dios¹⁴⁰. Y la de quienes afirman que se dio una evolución en la aceptación de dicho principio, pues, siendo una tradición dominada por la convicción de la trascendencia de Dios, permanece ajena a la idea de una imitación ética de Dios

¹³⁷ [...] En el siglo I su ideal es copiar, calcar; los psitacistas y los plagiarios son legión. Con esta psicología y estas doctrinas en boga, es evidente que “el principio de imitación” jugará un papel preponderante en el campo moral: asimilación y adaptación del sujeto a su modelo, en el que se va transformando. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, II, 767.

¹³⁸ *Ibíd.*, II, 758-759 (nota 28), citando a Tinsley, “The imitation of God in Christ”.

¹³⁹ *Ibíd.*, II, 768-769.

¹⁴⁰ Michaelis, “μιμέομαι”, 266.

por el hombre; pero a la vez, en ciertos escritos canónicos tardíos e influenciados por el medio alejandrino, se notan las huellas del tema (Eclo 12,1-17; Sab 12,19-22)¹⁴¹.

Incluso está la posición de quienes plantean que al poner a Dios como ideal, la imitación de Dios constituye el núcleo de la moral veterotestamentaria¹⁴². No obstante las distintas posiciones, se puede afirmar que la traducción de la imitación a términos veterotestamentarios puede expresarse en la fórmula “caminar detrás de Yahveh”, que debe entenderse en función de la metáfora de la “vía de Dios”. Y así, aunque la revelación no especifica los comportamientos morales del hombre que responde positivamente a la interpelación divina, sí es muy exigente en los términos generales de los principios que deben regir ese comportamiento.

En cuanto a la influencia en el Nuevo Testamento, este permanecerá más o menos fiel al principio de la moral veterotestamentaria: se da más la cuestión de obedecer a la voluntad de Dios en los mandamientos, que de actuar al ejemplo de Dios. Algunas perícopas que evocan la ejemplaridad de Dios en el plano ético se encuentran diseminadas dentro del Nuevo Testamento y no ocupan sino un lugar restringido¹⁴³. Existe una gran discusión en torno al medio que influenció al Nuevo Testamento respecto a este tema de la imitación. Thysman lo explica a partir de los contactos con el mundo griego:

Alguna influencia directa no se descubre, sino ciertos temas filosóficos vulgarizados habrían corrido ya dentro del judaísmo y habrían podido actuar por ósmosis: el medio palestino del primer siglo no era impermeable a la cultura griega. Por tal razón, aquella pudo ejercer su influencia dentro de los escritos del Nuevo Testamento resultado de la diáspora o de las Iglesias de la gentilidad. Ulteriormente, ciertos autores de la época patrística dieron el paso de la imitación ética de Dios a la

¹⁴¹ Thysman, “L’étique de l’imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème”, 140. La imitación de Dios es la paradoja central del judaísmo, pues habiendo ido tan lejos en su veneración de Dios que ni osaba, incluso, pronunciar el nombre de Yahveh; mantuvo, sin embargo, el deseo de imitar a su incomparable Dios. Véase Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 73.

¹⁴² Múnnera, *Líneas para una teología moral general*, 66.

¹⁴³ Thysman, “L’étique de l’imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème”, 140-141.

imitación de Cristo: entre ellos, la filosofía pagana encontró un eco directo (Tertuliano y Clemente de Alejandría).¹⁴⁴

En la misma línea de la influencia griega sobre los textos paulinos se encuentra Betz, quien plantea que Pablo es un intérprete de la cristiandad helenística, y usa la figura de la “imagen”. Su planteamiento se basa en los textos de: 1Ts 1,6; 2,14; Flp 3,17; 1Co 4,16; 11,1¹⁴⁵. La otra postura es la de quienes afirman que la influencia viene de las tradiciones judías, entre ellos se encuentra Larson, que acenúa la continuidad entre la teología paulina y el pensamiento judío, basado en los textos de: Rm 6,1-11; Col 2,11-3,4; Ga 2,19-20; Ef 2,4-7; Col 3,10-17 (Col 1,15); Ef 4,24; Flp 2,5-11; 2Co 3,18; 4,4; Rm 8,28-30 y 1Co 15,44-49. [...]. Larson no trató los pasajes directamente relevantes a la imitación de Cristo, sino que se refirió a pasajes concernientes al bautismo y a la imagen, lo cual hace débil su posición¹⁴⁶.

2.3.3 Terminología

La palabra imitación deriva de los términos griegos: μιμητής y μιμέομαι, palabras que en la cultura griega se usaron en el ámbito ético¹⁴⁷. El sustantivo μιμητής, desconocido para los LXX, es propio de Pablo y de Hb 6,12. El verbo μιμεῖσθαι solo se emplea en 2Te 3,7.9; Hb 13,7; 3Jn 11. Uno y otro expresan no solo la imitación sino también la reproducción y la representación¹⁴⁸. Otras dos palabras merecen consideración: el término *mimesis* porque, aunque poco bíblico, es tan abundante y tiene tal densidad de significación en el mundo judío, que hoy no se le puede traducir sin evocar su resonancia en el alma de los primeros convertidos¹⁴⁹. Y la partícula ὡς indica de qué

¹⁴⁴ Ibíd., 143.

¹⁴⁵ Kwon, *Christ as example*, 65-66.

¹⁴⁶ Ibíd., 66-67, 83.

¹⁴⁷ Michaelis, “μιμέομαι”, 258.

¹⁴⁸ Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 765. En el Nuevo Testamento, el grupo de vocablos representado por μιμέομαι y μιμητής es más bien raro. Fuera de la carta a los hebreos y la tercera de Juan, aparece solamente en las cartas de Pablo: 1 y 2Ts, 1Co, Ef y Filipenses. Véase Michaelis, “μιμέομαι”, 273.

¹⁴⁹ Mimetismo expresa el fenómeno biológico propio de ciertos seres vivos, que con-

manera se efectúa un proceso. Con el significado de *como*, hace las veces de conjunción comparativa. En estos casos puede estar en relación con οὕτως¹⁵⁰. Así, ὡς funciona como un correlativo moral. Con frecuencia expresa la conformidad con un modelo: “del mismo tipo, a semejanza de”. Es sinónimo de καθὼς. La fórmula καθὼς acentúa la semejanza: “justamente como, exactamente de la misma manera”, y expresa la participación¹⁵¹.

2.3.4 La imitación de Jesús en los escritos paulinos

Si bien en los textos paulinos aparece con mayor frecuencia la idea de la imitación, los autores lo interpretan de modo diverso. Están quienes creen que Pablo no conoce una verdadera y propia imitación de Cristo (y de Dios), sino solamente un seguimiento obediente, expresión de la comunión de vida y de voluntad, y, por tanto, distinguen tres tipos de μιμέομαι y μιμητής en las cartas de Pablo: primero, puede tratarse de un simple parangón (1Tes 2,14 y 1,6). En segundo lugar, se trata de seguir un modelo, es el caso de 2Tes 3,7.9 y Fil 3,17, donde el modelo por imitar es Pablo. En un tercer grupo de textos la obediencia es puesta en primer plano: en 1Co 4,16; 11,1; 1Ts 1,6 y Ef 5,1¹⁵². En tal sentido, se piensa que cuando Pablo se declara μιμητής τοῦ κυρίου va excluida la idea de una imitación de la vida terrena de Jesús en sus características individuales o en su expresión global. Si bien la comunión con Cristo comporta que se asuma su misma forma, los textos considerados muestran claramente que μιμητής τοῦ κυρίου se llega a ser en la concreta observancia de la obediencia a la palabra y a la voluntad del Señor. El μαθητής (palabra que falta en Pablo) y el μιμητής son una sola cosa¹⁵³.

siste en asimilar los rasgos de otras especies (especialmente de aquellas de las que viven) o también del medio en el que se encuentran. Véase Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 765-766.

¹⁵⁰ Schneider, “ὡς hos como”, 2204.

¹⁵¹ Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 762.

¹⁵² Michaelis, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 289; Kwon, *Christ as example*, 83.

¹⁵³ Michaelis, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 293.

Por otra parte, están aquellos que reivindican la importancia del tema de la imitación de Cristo en Pablo, hasta llegar a decir que él deduce de la imitación de Cristo toda la ética y la moral cristiana. No obstante reconozcan que Pablo no tenía como ideal una imitación lo más fiel posible de la vida del Jesús histórico, sino que se sentía llamado por el Señor glorificado y ponía su mirada fija en él. Pero a la vez estos autores rechazan la posición opuesta que plantea que Pablo no conoció una verdadera y propia imitación de Cristo (y de Dios) sino solamente un seguimiento obediente, expresión de la comunión de vida y de voluntad. Este rechazo se debe a que consideran que es una posición basada en la aversión de la teología reformada a la idea de la imitación y muestra que el protestantismo posterior se olvidó de la raigambre evangélica de esta categoría¹⁵⁴.

Es interesante anotar que es dentro del cuerpo paulino que mejor se afirma la conexión de la teología de la imagen y de la ética de la imitación. En las grandes epístolas se encuentra sin duda el tema de la imagen, y el de la imitación ética, en particular en contextos que evocan el bautismo, pero no aparecen estrechamente cercanos. [...]. También el tema de la imitación está ligado a los textos del “en” (estar *en* Cristo, vivir *en* Cristo). Y de ahí que los textos paulinos de la imitación deban ser entendidos más bien en clave de “transformación” interior y no con el significado de “modelo” externo. Probablemente, existe una vinculación estrecha entre “imitación” y teología bautismal. Así aparece en Col 2,11-13.20-22, donde la conformación “sacramental” con la muerte y resurrección prototípica de Cristo se debe expresar en la vida moral del creyente. Y en el inicio del capítulo tercero (Col 3,1-10), de modo más expresivo todavía, la ética cristiana es presentada como una puesta en obra del bautismo, asimilación al Señor en el acontecimiento de la salvación¹⁵⁵.

En Pablo, entonces, imitar a Jesús significa tener fe en la persona de Jesús, dando testimonio de ella con la propia conducta; equivale a vivir con él aprendiendo a conocerlo. Por tanto, no se trata

¹⁵⁴ Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 67-75, 78-80.

¹⁵⁵ Vidal, “El seguimiento de Jesús en la teología católica”, 159-173; Thysman, “L’étique de l’imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème”, 159-161.

de ser semejante o igual a un modelo, sino de aceptar la autoridad apostólica de aquel cuyas órdenes hay que cumplir, aceptando a la vez las exhortaciones de su buen ejemplo. Al invitar a la imitación, Pablo incitaba al seguimiento de Cristo y a testimoniarlo, bien con la obediencia a la autoridad del Señor y de los apóstoles, bien anunciando el Evangelio de Cristo resucitado. La imitación paulina no es otra cosa que un complemento del seguimiento¹⁵⁶.

2.3.5 Sentido y motivo de la imitación de Cristo Jesús

La imitación de Cristo Jesús es un tema importante en las éticas bíblica y cristiana, pues la vida cristiana puede entenderse como un proceso moral de imitación de Cristo, que es a la vez esperanza concreta y fin de la fe cristiana (1Jn 3,2-3), y puede incluir todos los elementos propios de un tema central del Nuevo Testamento¹⁵⁷. La imitación del Señor no es un paréntesis cualquiera, o una exhortación más o menos mística que tiende hacia un ideal inaccesible, sino que se refiere a la identificación con el Hijo amado, en quien se ha manifestado plenamente la divinidad. [...]. En tal sentido, la imitación de Jesucristo:

Más que en reproducir materialmente sus hechos y sus gestos, hay que buscarla en inspirarse de su espíritu, en identificarse con sus pensamientos y sentimientos. Así se consigue expresar uno a uno los rasgos de su fisonomía de Hombre-Dios con tal semejanza que aparece a los ojos de todos, una copia auténtica del modelo: *vita tua, vita nostra!* Si Cristo era la imagen del Dios invisible, por su asimilación vital al paradigma, los cristianos se conducen como dignos hijos de su Padre del cielo, del que también ellos ofrecen una imagen llena de atractivo, al mismo tiempo que lo glorifican. De este modo, la imitación de Cristo –consecuencia y aplicación de la regeneración bautismal– es el alma de la moral neotestamentaria.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Goffi, “Seguimiento/imitación”, 1673.

¹⁵⁷ Kwon, *Christ as example. The imitatio Christi motive in biblical and Christian ethics*, 54.

¹⁵⁸ Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 786.

El Evangelio de Juan nos presenta el ejemplo de Jesús en cuatro formas específicas: (a) en palabras familiares (Jn 13,34; 15,12); (b) cuando él refiere su propio ejemplo como obediencia a la voluntad del Padre (Jn 9,4; 4,34; 15,10; 10,18); (c) en su inquebrantable resistencia al mal en un mundo hostil, es hecho nuestro ejemplo en su consejo (Jn 15,20; 16,33). Él es nuestro ejemplo no solo en su dulzura sino también en su fortaleza; (d) en el lavatorio de los pies, da su mandato: háganlo también ustedes¹⁵⁹. De lo que se deduce que el pleno significado de la imitación de Cristo se entiende mejor con el término “corresponder”, lo cual se evidencia en algunos pasajes (Jn 13,34; Ef 5,2) en los cuales el “como” que parangona es indisolublemente ligado al “porque” que justifica. El reenvío al ejemplo de Cristo contiene también la idea de que la realización de un comportamiento conforme al modelo del *Kyrios* precede todo esfuerzo de correspondencia de parte del cristiano, y por eso, cualquier imitación en el Nuevo Testamento tiene un carácter de respuesta. El creyente, autorizado por el hecho de haber recibido el estado de salvación, debe realizar la posibilidad que está a su disposición¹⁶⁰.

Dado que Jesús es el revelador de un nuevo tipo de existencia, la “imitación” no consiste en un calco de un tipo de vida: no se trata de “copiar” una serie de costumbres y prácticas, ni ejecutar unos preceptos sino una “identificación” con la vida del Maestro¹⁶¹. La imitación no es puramente exterior sino que implica una comunión vital y una “conformación” con Cristo. Pues no se puede imitar a Cristo

¹⁵⁹ White, *The Changing Continuity of Christian Ethics*, 114-116.

¹⁶⁰ Klingl, “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?”, 104.

¹⁶¹ Fernández, *Diccionario de teología moral*, 1221. Para el cristiano, Jesús no puede ser un modelo en el mismo sentido que Sócrates pudo serlo para sus discípulos. Así pensaba sin género de duda Ignacio de Antioquía. [Para él] la imitación de Cristo está entre otros varios imperativos absolutos [...] No se trata solo de la observancia de la ley moral, de acomodarse a las enseñanzas del Señor, sino también de participar de su completo desasimiento, de sus padecimientos, de su muerte [...] El mártir es el imitador de Cristo por excelencia [...] Esta imitación no es, por así decirlo, exterior. No se trata de reproducir algo que está fuera de nosotros [...] Con profunda convicción inculca San Ignacio la idea paulina de la presencia espiritual y mística del Señor en cada uno de los fieles. Los cristianos son “teóforos” (portadores de Dios), “cristóforos” (portadores de Cristo), hagióforos (portadores del Santo). Véase García, *Historia de la espiritualidad*, 310-448.

como se hace con un héroe, un mero modelo o prototipo humano. Antes bien, la singular filiación divina de Jesús es la que conlleva una “semejanza filial” (y fraternal) a la que él incorpora a sus discípulos, en una nueva forma de participación. Por otra parte, no cabe olvidar que la resurrección sitúa a Jesús en una nueva perspectiva: no en la categoría de un mero modelo terreno por imitar, sino en la del Viviente por antonomasia, y como tal, dador de vida¹⁶² [...].

El ideal moral consagrado en la persona de Cristo no es simplemente un ejemplo que nosotros hemos testificado, sino una cualidad y actitud que nosotros hemos experimentado. El mandamiento no es: amen como ustedes me han visto amar, sino, amen como yo los he amado a ustedes. Perdonen como Cristo ha perdonado a sus enemigos, sino perdonen como Cristo los ha perdonado a ustedes. El motivo de la imitación constantemente referido no es la admiración o emulación sino la gratitud personal por lo que su espléndida vida y muerte alcanzó para nosotros¹⁶³. La imitación ética de Cristo aparece una vez más como la puesta en obra en el bautismo del revestimiento del hombre nuevo creado según la imagen divina. Por tanto, la imitación no es más que la respuesta al don preliminar y gratuito de Dios y allí se apoya constantemente¹⁶⁴.

2.3.6 Relación entre imitación y seguimiento

Los autores se dividen a la hora de referirse a la relación entre la imitación y el seguimiento de Jesús. Están quienes encuentran cercanos y hasta identificables ambos conceptos; otros que lo primero que ven son las diferencias, y hasta quienes rechazan cualquier relación entre los dos.

En cuanto a los que encuentran cercanía entre ambos conceptos, sus argumentos son:

¹⁶² Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 52, 67-68.

¹⁶³ White, *The Changing Continuity of Christian Ethics*, 112-113.

¹⁶⁴ Thysman, “L’étique de l’imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème”, 163-174.

- A. El seguimiento contiene la imitación, porque mientras “seguimiento” es acompañar a una persona en una dimensión más espacial y física, la imitación implica una disposición psicológica que estriba en llegar a ser como el objeto del seguimiento. En tal caso, la imitación consciente (*Nachahmung*) debe ser una parte del completo seguimiento¹⁶⁵.
- B. La cuestión es nominal, pues aquello que en los evangelios es el seguimiento como condición de discípulo o como inicio del seguimiento, en Pablo es expreso con μιμηται τοῦ κυρίου. Quizás este es el verdadero motivo para añadir τοῦ κυρίου¹⁶⁶.
- C. Partiendo de la autonomía de ambos conceptos, no obstante es posible encontrar cercanía especialmente en dos pasajes (Mt 20,24-28: la invitación a los responsables de la comunidad a servir humildemente a ejemplo del hijo del hombre y Jn 13,1-17: el lavatorio de los pies). Aquí el seguimiento no tiene ya el sentido teológico primero, en referencia directa a la institución talmúdica, sino la significación más amplia de adhesión y comunión en la fe en Cristo, que se manifiesta expresamente por un ágape fraternal a ejemplo del que testimonió Jesús con los suyos. En este solo caso, se admitirá un recubrimiento, por lo demás parcial, de los dos temas neotestamentarios¹⁶⁷.
- D. El uno es realización parcial del otro. Así:

El seguimiento de Cristo, la vida con y en Cristo, halla una necesaria realización parcial en la imitación de Cristo. “Quien dice que permanece en él, debe también andar como él mismo anduvo” (1Jn 2,6; 3,16; 4,17) [...] Así pues, dentro de la vida con y en Cristo, es menester también imitar su ejemplo. Imitación es hacer lo mismo y puede limitarse a un punto particular; seguimiento es la adhesión de la vida entera a Cristo y es más que imitación. El verdadero seguimiento no puede agotarse en la imitación, pues tiene que tener en cuenta que en la nota concreta del valor moral en una personalidad ejemplar entran siempre las cualidades únicas y señeras de la misma [...] dada la sublimidad única de

¹⁶⁵ Kwon, *Christ as example. The imitatio Christi motive in biblical and Christian ethics*, 61.

¹⁶⁶ Michaelis, “μιμέομαι”, 289.

¹⁶⁷ Thysman, “L’étique de l’imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème”, 155.

Cristo, no podemos imitar simplemente todo lo que él hace. Consta que el cristiano debe imitar al Señor; pero cómo deba imitarle, debe indagarlo en cada caso de acuerdo con su situación.¹⁶⁸

Por su parte, quienes establecen diferencias marcadas entre ambos conceptos, plantean que:

- A. Es curioso que el Nuevo Testamento apenas hable de forma explícita de una “imitación de Cristo”. Y que los términos imitar e imitación únicamente aparezcan en el epistolario paulino, donde es el propio Pablo, el que se presenta a sí mismo como modelo por imitar. En realidad solo en Cristo está el principio del seguimiento, mientras Pablo se presenta, no como “prototipo” sino solo como modelo en un segundo grado¹⁶⁹.
- B. Seguimiento e imitación no son lo mismo; si bien en Pablo se observa cómo aparece el concepto de la imitación (mimesis) dentro del contexto de una ética cristológica de la reproducción de un ejemplar. Para él, la idea de la imitación se basa en la ejemplaridad del crucificado. Pertenece también al seguimiento la imitación del ejemplo de Jesús (Jn 13,1-17). La diferencia los dos conceptos es una variante del problema del “Jesús histórico y del Cristo pospascual”¹⁷⁰.

No hay ningún motivo para reducir la condición de discípulo a la de imitador, copiando su modelo del exterior. La terminología del “seguimiento de Cristo” no tiene ninguna relación con la de la “imitación”. Solo hay una excepción (1P 1,21) el término *akolouthein* conserva siempre una significación religiosa, mientras que el término *mimeistai* permanece limitado a la esfera moral. Las dos nociones conjuntas se encuentran en Mc 8,34, sin duda por el traductor de una adaptación rabínica (y finalmente helenística) de la expresión veterotestamentaria “ir detrás de”. Si la imitación hace parte de la cualidad de discípulo, es simplemente que, proviniendo de un origen muy diferente, expresa sin embargo la idea de una comunión o de una participación íntima.¹⁷¹

¹⁶⁸ Hörmann, *Diccionario de moral cristiana*, 588-590.

¹⁶⁹ Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 65.

¹⁷⁰ Blank, “Imitación-seguimiento”, 536-540.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 55-56.

En resumen, podría decirse que las diferencias entre ambos son las siguientes:

- El ambiente en el que surgen y se desarrollan es diferente: el seguimiento procede del ambiente judeo-palestinese; la imitación surge de las comunidades helenistas.
- El universo simbólico del seguimiento se encuentra más bien en el mundo judío (profetismo o menos probablemente, rabinato); la imitación se mueve bajo la influencia de la cultura helenística.
- El seguimiento tiene una terminología fija (en el verbo *akolouthein*) y un significado uniforme, mientras que la imitación utiliza un vocabulario diversificado y se abre a significados diversos (más interiorizados en Pablo y más exteriores en los restantes textos).

Y hay quienes mantienen estas diferencias diciendo que: el aspecto de la ejemplaridad no es temático del seguimiento. Y por tanto, querer explicar el seguimiento de Cristo en la perspectiva de la imitación sería errado¹⁷².

El desarrollo de la historia de la Iglesia y, en consecuencia, de la teología, ha incidido en la valoración de ambos conceptos. Fue así como la tesis de Agustín, que tendía a vincular el seguimiento con la imitación, prevaleció durante toda la Edad Media¹⁷³. Posteriormente, Lutero, aun reconociendo que Cristo es a la vez “don y ejemplo”, reaccionó contra la piedad medieval en cuya pretensión de “imitar a Cristo” veía una tentativa orgullosa de autojustificación por las obras adquiriendo méritos ante Dios. Por ello opondrá a la “imitación” el seguimiento de Cristo como respuesta –en la fe y en la pura obediencia– a su llamada, insistiendo en que “no es la imitación la que nos hace hijos, sino la filiación la que nos hace imitadores”¹⁷⁴. Por su parte, en la teología católica reciente se ha manifestado el malestar ante las comprensiones moralizantes y extrinsecistas de la imitación y a su vez, se ha redescubierto la importancia teológica y espiritual

¹⁷² Klingl, “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?”, 103.

¹⁷³ ¿Quid est enim sequi nisi imitari? (¿Qué quiere decir “que me siga sino que me imite?”) Véase Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 80.

¹⁷⁴ Gesteira, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, 67.

del seguimiento. Al enfatizar la distinción entre estas dos categorías, ha sido evidente la preferencia por el seguimiento¹⁷⁵.

Después de este recorrido, la postura más adecuada es la que afirma las distinciones y trata de subrayar la convergencia. La imitación y el seguimiento no se identifican ni se reducen mutuamente. Son dos perspectivas, con sus propias particularidades, que hay que mantener tanto en el léxico como en el significado teológico, moral y espiritual. A este respecto bien vale la pena citar a Marciano Vidal:

Hay pues, que afirmar que seguimiento e imitación no son sinónimos ni en su texto ni en su contexto. Cada una de estas categorías tiene su peculiar perspectiva y significado. Creo que conviene subrayar y mantener la riqueza de la peculiaridad de cada una. Pero no son dos universos antónimos. Seguimiento e imitación se dialectizan: se corrigen mutuamente y mutuamente se complementan. El personalismo del “seguimiento” culmina en la “imitación” real y concreta, así como esta ha de suponer la adhesión a la persona cuyo carácter ejemplar es asumido. La convergencia de las dos categorías estaría insinuada en el texto de 1P 2,21 en el que aparecen los dos universos lingüísticos y conceptuales: “dejándonos un modelo (*hypogrammon*) para seguir (*epakolouthein*) sus huellas” [...] Desde mi punto de vista creo que las diferencias no deben llevar a posturas teóricas y prácticas. Ni de paralelismo, en primer lugar, ya que son dos categorías que tienen el mismo referente (Cristo) y tratan de resaltar el mismo contenido (la estrecha vinculación con la persona y la obra de Cristo). Ni de contradicción, en segundo lugar, poniendo todas las cualidades positivas en el seguimiento (carácter personalista, carácter dinámico, carácter progresista) y todas las negativas en la imitación (moralismo, carácter estático, extrinsecismo); esta apreciación no hace justicia ni al significado objetivo ni al uso histórico que han tenido estas dos perspectivas teológicas y espirituales. Ni identificación o confusión, en tercero y último lugar, no reconociendo la peculiaridad de cada una de las categorías, peculiaridad puesta de manifiesto en las fuentes bíblicas y en la tradición eclesial.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Vidal, “El seguimiento de Jesús en la teología católica”, 178.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 173-174, 177-178.

2.4 EL SEGUIMIENTO TRANSFORMANTE DE CRISTO JESÚS: CONFIGURACIÓN, TRANSFORMACIÓN POR LA GRACIA, SER EN CRISTO

2.4.1 Reformulación pascual del seguimiento

El seguimiento transformante de Cristo Jesús se entiende como la configuración con él mediante la transformación por la gracia que implica la reproducción constitutiva de lo que es Cristo Jesús, de los rasgos provenientes de su realidad ontológica de Dios-Hijo encarnado. Esta configuración con Cristo en su misterio pascual por obra del Espíritu es la reinterpretación pospascual del seguimiento o la transposición pospascual de la noción religiosa del “seguimiento del Jesús histórico” al plano de la comunión actual con el resucitado, que amplió y universalizó a toda la comunidad el seguimiento histórico de los Doce¹⁷⁷. La pascua transformó la noción del seguimiento histórico, pues a partir de este momento ningún discípulo de Jesús podría seguirlo literalmente.

Ni en Pablo ni en los creyentes posteriores a la resurrección, podía darse un seguimiento en el sentido literal, pues no existía ya ni la posibilidad de un estar con, entre hombre y hombre, sino solo un estar ἐν Χριστῷ. De ahí en adelante este concepto pasaría a expresar la nueva realidad del cristiano hasta que, por la muerte corporal, pudiera estar de nuevo con él en la otra vida Flp 1,23: σὺν Χριστῷ εἶναι. Mientras tanto aquí abajo en la tierra, el estar nosotros con Cristo se convertía en estar Cristo con nosotros (Mt 28,20), por medio de un nuevo modo de presencia e influjo dinámico del Resucitado en el Espíritu, capaz de crear el cuerpo total (*pleroma*) de Cristo, la *Ecclesia*, que es la nueva comunidad de vida y destino de los creyentes con el Resucitado después de la pascua. Por este motivo, la interpretación de la configuración como plenitud y consumación del seguimiento depende esencialmente de esta presencia dinámica del Resucitado en el Espíritu y de su poder creador.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 74-75.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 97. En Pablo, la cercanía corporal retrocede tras un vínculo de unión mucho más íntimo, que nosotros, y a falta de otro término mejor, llamamos comunidad de vida mística. El apóstol expresa esta realidad con locuciones como “vivir en Cristo”, “estar en Cristo”, o, aún más conciso “en Cristo”. Pablo empieza allí donde termina el Evangelio de Juan. Para Juan la comunidad de vida corporal es la imagen de una unidad íntima espiritual, que la expresa con “permanecer en Cristo”, “permanecer en

Es por esto que se puede hablar de dos etapas de un único proceso de identificación con el Señor Jesús: una, el arrancón inicial de los primeros llamados, que dejándolo todo se fueron detrás de Jesús en la itinerancia y en comunidad de vida con él en orden al anuncio del Reino de Dios; y otra, la de la configuración progresiva con Cristo o reinterpretación posterior del seguimiento a la luz del misterio pascual, que propiamente aparece en los evangelios sinópticos a raíz de la profesión de fe de Pedro en Cesárea de Filipo, en la teología paulina y en algunas secciones del Evangelio de Juan, y que es en la que propiamente más se ha centrado la historia de la espiritualidad, al menos en Occidente¹⁷⁹. Estas dos etapas son un ejemplo de articulación entre historia y kerigma, que muestra cómo una experiencia de comunión y relación personal con el Jesús terrestre ha sido reelaborada teológicamente después de pascua. El seguimiento aparece entonces como relación personal y comunión de destino, hecha posible por el acto salvífico de Jesucristo, que permite a su vez la elaboración de nuevas categorías que dan cuenta del paso de una relación puramente personal a una relación transpersonal, comunitaria. Cristo no es solo un modelo para imitar, ni siquiera el punto de partida de una nueva comprensión de la existencia. Jesucristo es el fundamento permanente de la existencia cristiana, y el seguimiento es la forma de vida “en Cristo” y “con Cristo”¹⁸⁰.

El seguimiento así entendido comprende de manera inseparable los dos polos de toda correcta cristología, a saber: el Jesús Histórico y el Cristo de la fe: pues es en las actitudes, los comportamientos y la praxis del Jesús histórico en los que las comunidades cristianas que escribieron el Nuevo Testamento percibieron la presencia de Dios-Hijo, y entendieron el ser y quehacer de Jesús como resultante de su realidad constitutiva ontológica. Por tanto, para llegar a la confesión del Cristo de la fe es necesario participar del espíritu que movió la praxis histórica que desarrolló Jesús de Nazaret por los caminos de Palestina

el amor”. Por tanto, cuando la idea de una comunidad de vida mística se da a lo sumo en germen en los evangelios, encontramos ya en Pablo plenamente desarrollados tales pensamientos. Véase Bouwman, *El seguimiento en la Biblia*, 82-84.

¹⁷⁹ Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 76.

¹⁸⁰ Palacio, *Jesucristo. Historia e interpretación*, 192-193.

y reproducir no miméticamente sino actualizada y espiritualmente los rasgos que identificaron a Jesús en cuanto Dios hijo humanado. Aunque no tenemos acceso inmediato al Jesús histórico como lo tuvieron sus primeros discípulos, es posible, desde la filiación que él nos regaló y del Espíritu que nos envió, “hacer un camino” como el que llevó a aquellos a confesar al nazareno como el Dios hijo.

Hablar de seguimiento supone atender a la historia, mediación insoslayable del Dios cristiano, para discernir en su discurrir la presencia siempre nueva del Espíritu, que suscita, desplegando las virtualidades del acontecimiento Jesús, nuevas formas de seguimiento desde la más rigurosa fidelidad a él como camino, verdad y vida [...] El seguimiento dice referencia al Jesús histórico y al Espíritu derramado con su exaltación a la derecha del Padre. Sin el Espíritu que está presente en la historia y suscita siempre nuevas respuestas, el seguimiento puede degenerar en mimetismo servil anacrónico. En el acontecimiento histórico de Jesús se nos da lo que podríamos llamar elemento formal configurador del seguimiento, que lo funda y motiva (esa experiencia fontal y originaria del Dios-Abba, que reclama ponerse al servicio del Reino, con la radicalidad escatológica que entraña). Se nos da también lo que llamamos estructura fundamental y vinculante del elemento material del seguimiento [...] Estas no se realizan sin la incorporación de los distintos presentes históricos en los que está siempre vivo y actuante el Espíritu de Jesús.¹⁸¹

El seguimiento transformante entendido como configuración¹⁸² con Cristo por obra de la gracia aparece claramente expresado en las imágenes y categorías que San Pablo usará: vida en Cristo, ser en Cristo, configuración, conformación e incorporación¹⁸³ a Cristo. El

¹⁸¹ Lois, ¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?, 22-23.

¹⁸² Pienso que los aspectos que la comprensión de la configuración aportan complementariamente a la noción sinóptica del seguimiento histórico de Jesús no solo no lo desvirtúan sino que le confieren su profundidad última, porque lo enraizan en el misterio de la economía divina vinculada a la historia humana, así como en la comprensión del misterio trinitario de Dios. Véase Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 127.

¹⁸³ La incorporación a Cristo es la expresión pospascual de una antigua experiencia: la solidaridad y la interdependencia entre Jesús y los discípulos en el seguimiento prepascual. Concebir esta incorporación después de pascua, como pertenencia física o como inserción en la divinidad, no podía crear más que fanatismos de tendencia gnós-

apóstol reinterpretando el seguimiento desde estas categorías, dará un paso adelante a la hora de comprender el proceso espiritual de la divinización, en cuanto configuración con el Señor. Y así, la posibilidad de hablar con realismo de seguimiento pospascual presupone la transformación de ciertos elementos implicados en la experiencia prepascual: realismo de la comunión con Jesús, relación personal, gratuidad, dependencia, etc. En Pablo se puede hablar de una verdadera transformación pospascual del tema del seguimiento, dado que hace una reelaboración teológica de los elementos esenciales del seguimiento prepascual, a saber: la distinción cualitativa del camino de Jesús y la íntima vinculación entre el Señor y sus discípulos; aspectos articulados en lo que puede llamarse “mística” del seguimiento¹⁸⁴.

Al concluir un primer apartado se puede decir entonces que la configuración con la Imagen de Cristo en su misterio pascual es la interpretación pospascual del seguimiento del Jesús histórico, elevada a categoría universal. Su fundamento exegético se encuentra principalmente en cuanto motivos bíblicos fundamentales: el de la imagen, que proviene del Antiguo Testamento; el debate sinóptico sobre el verdadero mesianismo (del mesías siervo) vinculado al camino del Hijo del hombre y su suerte en Jerusalén, en el que se pone de manifiesto el Reino de Dios en la persona de Jesús; la relectura pospascual de la encarnación del Verbo, por la que el proceso espiritual es concebido como un intercambio o divinización que se opera a partir de la figura del amor que se abaja y desciende; y la comprensión de Cristo como nuevo Adán, hombre universal. Motivos, aunque no solo, pero sí principalmente paulinos¹⁸⁵.

2.4.2 Configuración ontológica

La configuración con Cristo se refiere a la unión íntima del creyente con Cristo, identificándose con él. Se trata de una idea fuerza de

tica. Para conservar el realismo de esta experiencia era necesario encontrar categorías teológicas nuevas. Esto será lo que haga Pablo, quien piensa en términos de comunión real y no solo moral, presente y no puramente escatológica: vivir en Cristo, estar con Cristo. Véase Palacio, *Jesucristo. Historia e interpretación*, 173-174.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 186.

¹⁸⁵ Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 126-127.

la teología paulina, que el apóstol verbalizará con expresiones tales como: ser o estar en Cristo; vivir en Cristo; revestirse del hombre nuevo; transformados en Cristo. Si bien en el capítulo anterior se abordaron con cierta amplitud las tres primeras expresiones, valdría la pena decir todavía alguna palabra sobre los términos “ser, estar, vivir y en Cristo”, como expresión de lo que algunos estudiosos modernos llaman la mística paulina.

Se trataría de una verdadera mística, que respondería a la definición fundamental que se da de todas las místicas, caracterizadas por las dos concepciones fundamentales de la penetración del hombre en lo divino o de la penetración de la divinidad en el hombre. La teología de San Pablo no deja de deducir las relaciones que se establecen entre Cristo y los cristianos. Estas relaciones son objetivas, penetran la constitución misma del ser cristiano. La resurrección de Cristo nos infunde la vida “según el Espíritu”, peculiar al mundo futuro y celeste. Esta misma vida une a todos los cristianos entre sí y con Cristo en una especie de unidad de existencia [...] De todos los cristianos, sea cual fuere la intensidad de su vida religiosa, se puede decir con verdad que viven en Cristo y que Cristo vive en ellos: es verdad por la realidad misma de su existencia en el orden de la gracia¹⁸⁶.

El término configuración o conformación, entendido como alcanzar la figura o la forma de Cristo, aparece en los siguientes textos paulinos: 2Co 3,18, μεταμορφούμεθα (nos transformamos); Rm 8,29-30, συμμόρφους (ser conformes); Flp 3,10 συμμορφιζόμενος (voy siendo configurado); Flp 3,21, σύμμορφον (a imagen, similar), en los cuales la palabra básica es μορφή (forma), de la que derivan las palabras: μορφόω (formar, configurar), μεταμορφόω (transformar), συμμορφίζω, συμμορφόω (transformar), σύμμορφος (tener la misma forma). A las que bien se les puede aplicar lo que se dice a propósito de μεταμορφόω.

Esta palabra, predominantemente en voz media o pasiva, significa “cambiar hacia una forma diferente”. El cambio puede ser externo, o un cambio de estado, o un cambio interior [...] Por lo que concierne a los

¹⁸⁶ Cerfaux, *El cristiano en la teología de San Pablo*, 297-298.

creyentes, la transformación comienza ya en esta vida. Al ver la gloria del Señor en el Espíritu, ellos son cambiados en la imagen de aquel cuya gloria ven (2Co 3,18). No se trata de una deificación mística sino de una recuperación de la semejanza divina. No tiene lugar mediante ritos sino por el ministerio del Espíritu. No es para una élite de pocos sino para todos los cristianos. No es simplemente una esperanza para el futuro (cfr. 1Co 15,44ss), sino que comienza ya con la venida del Espíritu como depósito. Lleva consigo un imperativo (Ro 12,2). Colocados en el nuevo eón, los cristianos deben reconfigurar su conducta en conformidad con él. Esto se va dando a medida que su mente y su voluntad van siendo renovadas por el Espíritu. Es así como han de ir convirtiéndose en aquello que son.¹⁸⁷

La configuración del creyente con Cristo depende de la adecuación entre el hombre (la apertura a Dios del creyente) y la gracia (la acción de Dios que imprime en el creyente la forma de Cristo). Cuanto más dócil, entregado y libre de su propia forma sea el creyente, tanto mejor podrá imprimirse en él la imagen de Dios y la forma de Cristo. La conformación con Cristo supone para el creyente una participación real en la vida de Cristo.¹⁸⁸ En efecto, la gracia de Dios es participación en su vida intradivina, participación que no es forense ni meramente escatológica, sino real, interior y presente, dado que es una transformación que alcanza el ser mismo de la criatura¹⁸⁹. A este respecto, es pertinente citar 2Co 3,18: “Y todos nosotros, con el rostro descubierto, reflejando como espejo el resplandor del Señor, nos *transformamos* en su misma imagen, de esplendor a esplendor, por la acción del Espíritu del Señor”. Spicq comenta el texto así:

¹⁸⁷ Behm, J. μορφή [forma], μορφώω [formar, configurar], 471.

¹⁸⁸ Participar de Cristo Jesús implica, en un primer momento, un cambio ontológico del ser humano que, en un segundo momento, lo capacita para vivir a semejanza de Cristo, es decir, filialmente (elemento personal). Dicho cambio posibilita al hombre tener los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2,5-11; 1Co 2,16), amar como él amó al Padre y a los hombres en unión con el Espíritu Santo. La divinización no se interpreta ya en términos de participación de la naturaleza divina, como unidad de esencia, sino mucho más como comunión personal con las tres divinas personas. Véase Boff, *Gracia y liberación del hombre*, 245.

¹⁸⁹ García, *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs Von Balthasar*, 528-529.

La idea enunciada (en 2Co 3,18) –el cristiano (o el apóstol) al reflejar la gloria de Cristo resucitado, queda configurado a su imagen– se enriquece al menos con cuatro cuestiones complementarias: a) a semejanza de un espejo expuesto al sol, el creyente es a la vez luz irradiada e irradiante, que refracta de modo permanente el resplandor de la gloria divina, así al irradiar su esplendor, puede ser una revelación del Señor al mundo; b) este espejo es viviente, y la reflexión misma lo modifica, al reproducir y asimilarse al objeto que refleja. La *morphe* nueva así adquirida es la del Hijo de Dios encarnado y glorificado; el discípulo es cristificado; c) este resultado se debe a una participación incesante de la *doxa* de Cristo, que mejora y hace cada vez más expresiva la semejanza; la imagen se hace cada día más conforme y más neta, de tal modo que los contemplativos, al resplandecer, revelan al Señor de gloria; su mismo ser –por reducida que sea la dimensión– es como una aparición de Jesús; d) esta metamorfosis, en fin, lleva a la configuración con Cristo, precisamente porque es su obra.¹⁹⁰

Ser incorporados a Cristo, alcanzar su figura, o configurarse con él equivale a la identificación con el misterio del Señor (vida en Cristo), adoptando sus actitudes espirituales sin caer en la reproducción de sus gestos materiales. No se trata de copiar un modelo exterior¹⁹¹, sino que en virtud de una relación personal, en el Espíritu, el creyente es asimilado por Aquel que debido a su naturaleza humano-divina (su misterio) desborda por completo las categorías estrictamente humanas. Es un acontecimiento en el Espíritu. Cristo comienza ahora a habitar en él, y a partir de él se entrega en favor de los hombres¹⁹².

2.4.3 Perspectivas antropológica y psicológica de la configuración

El seguimiento transformante de Cristo equivale a la configuración e identificación con él por una razón antropológica: la “nueva vida en

¹⁹⁰ Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 812-813.

¹⁹¹ En la concepción del seguimiento de Jesús se rechaza una interpretación extrínseca (“modelo” externo) y se prefiere una orientación de transformación interior. De ahí que se concrete el seguimiento en dos series de orientaciones: en la transformación de la “vida nueva” en Cristo a modo paulino; y en la interiorización de las actitudes evangélicas que aparecen expresadas en las palabras y en la praxis de Jesús. Véase Vidal, *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, 140.

¹⁹² Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 101.

Cristo” (Fil 1,21), recibida en el bautismo, encierra exigencias éticas novedosas que derivan de la antropología sobrenatural, de tal modo que el bautizado que recibe la gracia, o sea, la vida de Cristo, no solo ha de vivir como él vivió (Jn 13,15), porque nos ha dejado un ejemplo “para seguir sus pasos” (1P 2,21), sino que ha de transformarse en Cristo, siendo uno con él¹⁹³.

Vista desde la perspectiva psicológica, la configuración puede ser comprendida a partir de dos fenómenos: el amoroso y el deseo. En cuanto al fenómeno amoroso, lo específico es que, al provenir del otro, hace que surja en la persona la inclinación a la total identificación y a la espontaneidad de la libertad. Así, quien se deja iluminar desde fuera por el fenómeno del amor, percibido ahora de modo concreto, como el fundamento de toda otra experiencia, actúa por la fuerza atrayente del amor del otro hacia él, que “le ama” o “afecta” el núcleo de su ser haciendo que surja en él la tendencia espontánea a la comunión identificadora y a la libertad. El otro entonces es el amor en sí mismo con su provocación, con su poder atrayente y configurador, y no un estereotipo impuesto. Es a la vez una persona cercana y concreta que, a través del desvelamiento del fondo de su ser se convierte en un ser vivo y atrayente que se percibe como parte y fundamento del propio ser personal (de quien va a ser configurado). Se suscita así una actitud propia que es la tendencia a la identificación o a la comunión total, que no puede ser comprendida como una copia, o una reproducción meramente material y despersonalizadora de comportamientos estereotipados. La configuración del propio ser por el amor de la otra persona es el único fundamento de una moral basada en la relación interpersonal y en la libertad. El modelo o ideal vivido y su atractivo configurador dan origen a una relación viva y personal. A este género de relación interpersonal, origen de la verdadera libertad, es lo que llamamos, desde el punto de vista tanto filosófico como espiritual: configuración¹⁹⁴.

La configuración religiosa con Cristo, solo puede ser comprendida correctamente en el ámbito de este género de relación

¹⁹³ Fernández, *Diccionario de teología moral*, 1221.

¹⁹⁴ Arzubialde, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, 88-90.

interpersonal en el amor. Porque entonces, la fidelidad vital de la respuesta es debida al atractivo que ejerce la persona que me ha amado con anterioridad. Y tal atractivo no es otra cosa que el amor configurador que la persona recibe y genera en él a un tiempo la inclinación espontánea de la apetencia y la libertad. El atractivo se convierte en amor de amistad y comunidad de destino. Y este amor no se refiere ya única ni exclusivamente a un aspecto particular del otro en su peculiaridad, sino al núcleo mismo de su ser en relación a mí, el cual comienza a formar parte del propio yo, creando de este modo desde fuera, una relación de comunión y fidelidad que es el fundamento de la ética humana¹⁹⁵.

La configuración también se puede iluminar desde la estructura triangular del deseo y de sus mediadores. La llamada e identificación con Cristo puede ser entendida como una figura del deseo cristiano de seguirle y ser como él. Jesús, como mediador del deseo de los que se le acercan, es una representación muy habitual en los evangelios. Se acude a él con la confianza de que los propios deseos van a ver realizados y que la obtención de los anhelos pasará necesariamente por su cercanía y mediación. Jesús se convierte en el tercero en el triángulo del deseo, quien, como mediador, designa la misma conducta que deberá operativizarse para alcanzar la meta de sus anhelos. Se podría decir que la fuerza de la transfiguración está en los sujetos que sienten la llamada a ser transformados, pero “el agua viva solo brota cuando el mediador ha golpeado la roca de nuestra identidad con su vara caminante, como nuevo Moisés. El transfigurado, para seguir e imitar más a su mediador, se convierte en su figura más pura. Vuelve a una infancia espiritual del deseo, como si se tratara de un estado original en el que la facultad de “concebirse desde el otro” se manifiesta con el máximo de evidencia¹⁹⁶.

2.4.4 Cristo es el configurador

La configuración con Cristo es posible primeramente porque él es quien toma la iniciativa y regala la gracia para realizar ese largo proceso de configuración con él. Cristo es quien nos configura, su μορφή “forma” influye por sí misma en nosotros de tal manera que determina “nuestra forma” de acuerdo con la suya (Gál 4,19). Cristo es el único

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 89.

¹⁹⁶ Quinzá Lleó, *Figuras cristianas de mediación del deseo*, 246-248.

configurador, porque él es la figura del único *¡que se hizo hombre, fue crucificado y resucitó!* La configuración no se da por los esfuerzos “de asemejarse a Jesús”. Cristo es el que configura a los hombres para que se conformen a él. Bien dice la *Veritatis splendor* 21:

Seguir a Cristo no es una imitación exterior, porque afecta al hombre en su interioridad más profunda. Ser discípulo de Jesús significa *hacerse conforme a él*, que se hizo servidor de todos hasta el don de sí mismo en la cruz (cfr. Flp 2,5-8). Mediante la fe, Cristo habita en el corazón del creyente (cfr. Ef 3,17), el discípulo se asemeja a su Señor y se configura con él; lo cual es *fruto de la gracia*, de la presencia operante del Espíritu Santo en nosotros [...] Bajo el impulso del Espíritu, el *bautismo* configura radicalmente al fiel con Cristo en el misterio pascual de la muerte y resurrección, lo “reviste” de Cristo (cfr. Ga 3,27): “Felicitémonos y demos gracias –dice san Agustín dirigiéndose a los bautizados–: hemos llegado a ser no solamente cristianos, sino el propio Cristo [...]. Admiraos y regocijaos: ¡hemos sido hechos Cristo!”¹⁹⁷

La figura de Jesucristo adquiere figura en el hombre ya que solo él es el vencedor y reconciliador del mundo. Solo esta figura puede ayudarnos. En la encarnación de Cristo ha sido dada la garantía de que Cristo va a tomar *forma* entre nosotros, aquí y hoy. El hombre no pudo ni puede realizar la transformación de su figura, sino que el mismo Dios cambia su figura en la figura de hombre, para que el hombre sea hombre ante Dios, configurándose con él en Cristo, en quien se recreó la figura del hombre ante Dios¹⁹⁸.

San Pablo, en la carta a los filipenses, al decir que va siendo *configurado* con el Señor en su muerte, de inmediato indica la dinámica del devenir del cristiano a partir de dicha configuración ontológica: “No es que ya lo tenga o que haya llegado al término; pero sigo corriendo a ver si lo alcanzo, ya que fui alcanzado por Cristo Jesús” (Flp 3,12). En el hecho de “ser alcanzado por Cristo Jesús” está presente el don de la configuración, que además se convierte en exigencia. Por eso dirá a renglón seguido: “Hermanos yo no considero haberla alcanzado, pero hago una cosa: olvidando lo de atrás y lanzándome a lo de adelante, corro hacia la meta, al premio al que

¹⁹⁷ Juan Pablo II, *El esplendor de la verdad. Carta encíclica Veritatis splendor* 35.

¹⁹⁸ Bonhoeffer, *Ética*, 78-83.

Dios me llama desde arriba en Cristo Jesús” (Flp 3,13-14). San Pablo exhorta a todo cristiano a realizar en la propia conducta lo que ya es por gracia, armonizar el deber con el ser que lo precede. La vida divina es un don, pero al mismo tiempo, es también un deber. Dios no exige sin antes haber dado; pero su don comporta asimismo una exigencia. Nuestro ser uno con Cristo es punto de partida y no consecuencia. Dicho de otra manera: la configuración es una exigencia que resulta de la unidad mística con Cristo, y no que esta unidad sea fruto de la imitación. Nuestra vida en Cristo es, pues, una realidad y una exigencia al mismo tiempo, pero la realidad incluye la exigencia, porque está posibilitada desde el principio¹⁹⁹.

La configuración como don y tarea nos permite ser hijos en el Hijo. La singular filiación divina de Jesús es la que conlleva una “semejanza filial” (y fraternal) que él incorpora a sus discípulos, en una nueva forma de participación. Cristo no es un simple maestro, sino el Hijo de Dios que introduce al hijo en una comunión real con él. El seguimiento del hijo presupone una participación ontológica en la vida del Hijo, de modo que es Cristo mismo que continúa viviendo (pensar, sentir, querer, hacer) en la vida del cristiano (1Co 2,16; Rm 15,5). Se puede afirmar entonces que la finalidad del seguimiento de Cristo es convertirse en hijos adoptivos de Dios, llegando progresivamente a la perfección del Padre²⁰⁰.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 85-88. El “en Cristo” significa que el hombre ha sido elegido en el Señor, colocado por Dios en un espacio objetivo de salvación que le precede: la historia de Jesucristo. La fuerza benéfica de este acto se extiende, en el tiempo y en el espacio, como oferta permanente de salvación que espera ser reconocida y aceptada para ser realmente eficaz. La situación de la vida “en Cristo” no es un proceso automático, sino una vocación que debe ser asumida y realizada. Por eso, la soberanía actual del Señor tiene su fundamento en la objetividad de los acontecimientos salvíficos pero no se justifica como una autoridad establecida por la fuerza, sino como un amor reconocido o rechazado libremente. El llamamiento urgente a vivir de ese don (imperativo ético) como respuesta personal a una oferta personal de amor (indicativo dogmático), protege el “en Cristo” paulino de cualquier entusiasmo incontrolado. Véase Palacio, *Jesucristo. Historia e interpretación*, 174.

²⁰⁰ Tremblay, *L’“inalzamento” del Figlio fulcro della vita morale*, 57, 82.

La conformación y configuración con el Hijo es la nota típica del seguimiento. Jesucristo no es solo un ejemplo inspirador, sino la donación de Dios al mundo, el único camino para ir hacia el Reino y hacia el Padre. Es el Hijo, cuya universalidad definitiva, insuperable y única reclama el seguimiento, en su experiencia fontal y originaria de relación con el Padre que motivó e informó toda su praxis al servicio del Reino, siendo enteramente para-los-demás desde su libertad total y su amor que le llevó a dar su vida por los hermanos²⁰¹.

Si bien el bautismo realiza una verdadera unión física del creyente con Cristo, como la del miembro unido al cuerpo (1Co 12,27) o la del sarmiento a la cepa (Jn 15,1), la vida del discípulo no puede consistir tan solo en mantenerse en esta pertenencia, ni tan siquiera en perfeccionar la unión, sino en transformarse progresivamente, en hacerse cada vez más semejante a Cristo, de quien está revestido (Ga 3,27) y que habita en él (Ef 3,17). A la estructura del ser corresponde el estilo de vida: “tal como es él, así somos nosotros en este mundo” (1Jn 4,17; cfr. 1Co 15,47-49). La voluntad de Dios sobre los elegidos se resume en esta conformidad íntima y exacta a su Hijo: “a los que conoció de antemano, los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo” (Rm 8,29). Este ideal decidirá el movimiento, la orientación, los medios y las etapas de la vida cristiana, desde la justificación inicial hasta la glorificación.²⁰²

Si es Cristo quien configura, entonces la relación personal con él es la que define su seguimiento. Solo cuando el hombre se relaciona con Cristo como persona, se puede decir que está capacitado para seguirle. Por consiguiente, cuando hablamos del seguimiento de Jesús, no nos referimos ni a seguir una ideología, ni un conjunto de verdades o principios teóricos, ni una normativa más o menos exigente, ni siquiera un proyecto del tipo que sea. Todo esto puede estar incluido en el seguimiento, pero nada de eso constituye la esencia y el centro mismo de lo que es seguir a Jesús. En el fondo, nos encontramos aquí con lo que es la naturaleza profunda de la fe cristiana que consiste esencialmente en creer en el Dios tri-uno revelado en Jesucristo que nos lleva al Padre, viviendo en el Espíritu. Por tanto, dado que es desde Jesucristo que accedemos

²⁰¹ Lois, *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?*, 35, 40.

²⁰² Spicq, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, 23-24.

al Padre y al Espíritu Santo, esto implica adherirse a él, comprometerse con él, vivir en relación con él (Cristo). Bien dirá el papa Benedicto XVI: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”²⁰³.

Si el centro del seguimiento no es una idea o un proyecto, sino una persona, eso quiere decir que el seguimiento no consiste en un convencimiento doctrinal o en un propósito firme de la voluntad, sino que consiste esencialmente en una experiencia concreta y suficientemente delimitada: la experiencia de un encuentro personal con Jesús. Es decir, no se trata solo de estar persuadidos de quién es Jesús y de lo que él representa para cualquier hombre; como tampoco se trata solamente de querer, con un propósito firme, seguir el Evangelio o las enseñanzas de Cristo. De lo que se trata esencialmente es de sentirse de tal manera atraído y hasta arrastrado por la experiencia personal de Jesús, que esa atracción sea la que determina nuestras opciones y nuestros rechazos, nuestras atracciones y nuestras repugnancias, lo que hacemos y lo que dejamos de hacer. A fin de cuentas se trata de la experiencia esencial de la vida, la experiencia del encuentro, no con “algo” sino con “alguien”. Y eso es lo importante: convencerse de que Jesús no es una idea o un proyecto, sino una persona viviente, con quien yo me puedo relacionar hoy, aquí y ahora²⁰⁴.

2.4.5 Seguimiento transformante: fórmula breve del cristianismo

El seguimiento transformante de Cristo Jesús, no obstante su “larga definición”, puede decirse que es la fórmula breve para expresar el sentido profundo de la vida cristiana. Esta categoría, como ya se ha dicho atrás, significa la configuración con Cristo Jesús, que afecta radical e integralmente el ser del configurado, transformándolo por la gracia en “otro Cristo”, de ahí la viabilidad y pertinencia de retomar

²⁰³ Benedicto XVI, *Carta encíclica. Deus caritas est*, 5.

²⁰⁴ Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 89.

como sinónimo el término “Cristiano” (Χριστιανός.. Esta palabra solamente aparece tres veces en el Nuevo Testamento: Hch 11,26²⁰⁵; 26,28 y 1P 4,16.

En el primer pasaje, el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles indica la situación en la que se originó el término: en Antioquía, en el tiempo en el que Bernabé y Pablo desarrollaban allí su actividad y los helenistas habían comenzado la labor misionera entre los gentiles. Probablemente, esta designación fue aplicada por los de fuera, cuando aquellos comenzaron a desligarse de las sinagogas y fueron reconocidos como grupo “aparte o especial”. Esto lo confirma el pasaje de Hch 26,28 cuando el autor pone en labios del rey Agripa II la respuesta dada a Pablo: “por poco me convences para que me haga cristiano”. El tercer pasaje, 1P 4,16, usa el término desde la perspectiva de los mismos cristianos y en el contexto de una parénesis relacionada con la persecución. También aquí se supone que los cristianos son conocidos como un grupo específico²⁰⁶.

El término cristiano, al definirse de manera muy simple como: “aquel que es de Cristo”, se está refiriendo a la identificación y configuración del creyente (discípulo) con el Señor Jesús, y a la vez, al hecho de que su “ser de Cristo” se manifiesta siguiéndolo como discípulo. Por eso, puede afirmarse que el seguimiento de Cristo, de algún modo, compendia todo el misterio cristiano, ya que es signo de la “autoridad” singular de Jesús y exponente de su estrecha vinculación al Dios que llama sin cesar al hombre para salvarlo.

Seguimiento que consiste en vivir la vida cristiana bajo la guía del Espíritu, reproduciendo creativamente en el propio contexto histórico, la vida y práctica de Jesús, aprendiendo cómo vivió Jesús su historia; para poder vivir a su “estilo” la nuestra. Se trata de adherirse a su persona y aceptar su mensaje, en la identificación con él en la cruz y en la esperanza de la resurrección. El seguimiento de Jesús implica vivir su opción por el Reino y actualizarla en las actitudes

²⁰⁵ Ser discípulos y discípulas del Señor en el amor y en el seguimiento, en la misión y en el envío es lo previo y lo fundamental de todos los discípulos, que en Antioquía comenzaron a ser llamados cristianos. Véase Parra, “Editorial”, 548.

²⁰⁶ Schneider, “Χριστιανός Cristianos”, 2117-2118.

fundamentales que constituyen la existencia como respuesta a la interpelación de Dios en Cristo²⁰⁷.

Esta concepción de la vida cristiana, entendida como seguimiento, permite recuperar nuestra identidad discipular, de seguidores, en tanto que es la categoría fundamental, previa a toda ulterior distinción entre los discípulos y los Doce, entre los Doce y los apóstoles, entre los apóstoles y los episcopos-presbíteros, entre estos y toda la amplia gama de ministros y ministerios propia de las iglesias de la gentilidad. Y en tal sentido se ubica el esfuerzo de la constitución dogmática *Lumen gentium*, que en el capítulo segundo, previo al tercero sobre las diferencias ministeriales introducidas por el carácter sacramental del orden, quiso ser –en términos de sacerdocio común, de misión común, de profetismo común– la gran vuelta al discipulado como condición gloriosa de todos en la Iglesia, desde el primer obispo hasta el último de los fieles²⁰⁸.

2.4.6 Conclusión. Seguimiento transformante: principio moral

El seguimiento de Cristo, así como es principio fundamental de la vida cristiana, lo es también de la moral que de allí deriva. En tal sentido Demmer, al aludir a *OT* 16, dirá que por primera vez el tema del seguimiento de Jesús aparece en un documento oficial de la Iglesia como tema fundamental de la teología moral y con razón se le podrá designar como el principio estructural de la moralidad²⁰⁹. En Cristo, la moral ya no será obediencia a los preceptos, sino el correcto e íntegro despliegue de una vida, articulada, sobre una ontología: una “nueva criatura” (2Co 5,17; Ef 2,10), un hombre nuevo creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad, un hombre interior

²⁰⁷ Yáñez, *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, 334.

²⁰⁸ Parra, “Editorial”, 547-548.

²⁰⁹ Demmer, *Introducción a la teología moral*, 16. Para Pablo, la configuración es la prolongación ética de un principio fundamental: la unión del creyente con Cristo, expresado por él mediante la fórmula *en Cristo* (165 veces) y todos los verbos compuestos con la preposición *syn*. Véase Cerfaux, *El cristiano en San Pablo*, 99 (Nota 68).

cuya ley de crecimiento consistirá en renovarse de día en día hasta llegar a ser plenamente lo que es²¹⁰.

Por tanto, la conformación ontológica del cristiano con Cristo (ser cristiano) tiene una prioridad incondicionada –de orden, no necesariamente cronológica– sobre la conformación existencial del cristiano con Cristo (dimensión ética: existir cristianamente). Es decir, la ética cristiana sigue al ser cristiano. El cambio de conducta es efecto directo de la fe y de la unión con Cristo. Y de ahí que se pueda hablar de una moral que brota de la cristificación, una moral de la interioridad²¹¹. Y en tal sentido, la separación entre el ser y hacer cristiano (ontología y ética) queda abolida, y la consideración de la moral solamente como hacer, queda superada desde el planteamiento que se viene haciendo, según el cual, lo ético es una expresión de lo ontológico, es decir, *se hace porque se es*.

Las dimensiones ontológica y ética de la forma cristiana están íntima y recíprocamente vinculadas. Sin embargo [...] se da una prioridad de la ontología sobre la ética (el obrar sigue al ser) y una influencia decisiva de la segunda sobre la primera (el ser sigue al obrar). Una exigencia moral sin una gracia previa de carácter óntico es del todo impensable desde el punto de vista neotestamentario. Las exigencias morales que se derivan para el cristiano de la “forma de Cristo”, están precedidas por la impresión ontológica de dicha forma en el ser del creyente, que lo transforma en “hombre nuevo”, en “nueva criatura”. Esta metamorfosis ontológica (obrada por la gracia sacramental) lleva unida la exigencia ética: “Revestíos del hombre nuevo, que es creado según Dios” (Ef 4,24). “Comportaos según la novedad de vuestro sentimiento” (Rm 12,2). “Quien está en Cristo es una nueva criatura” (Ga 6,15; 2Co 5,17), “lo viejo ha pasado; mirad se ha hecho nuevo” (2 Co 5,17). Por tanto, también nosotros debemos “andar en una vida nueva” (Rm 6,4). Lo decisivo es que la acción salvífica transformadora de Dios es al mismo tiempo la acción del hombre que por amor se ofrece así mismo por todos, y que esta acción no se hace presente en la comunidad únicamente como un acontecimiento sacramental (transformación oculta del mundo)

²¹⁰ Spicq, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, 830.

²¹¹ García, *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs Von Balthasar*, 530; Tremblay, *L’“inalzamento” del Figlio fulcro della vita morale*, 83.

sino también como exigencia moral aquí y ahora. Con este doble movimiento se realiza en los cristianos la creciente formación de Cristo²¹².

El seguimiento transformante, entendido como la configuración con Cristo que transforma por la fuerza de la gracia al creyente en otro Cristo, es categoría determinante de la moral cristiana, en cuanto que la moral ya no se entiende como la realización de ciertas prácticas, el cumplimiento de ciertas normas o la vivencia de ciertas conductas, sino fundamentalmente como un modo de ser que obviamente se expresa en una manera típica de actuar. Así, el don del “ser en Cristo” configura ontológicamente al hombre con él y le abre el camino de la configuración ética. Esto lo deja claro la encíclica VS 119 cuando dice: “la moral cristiana –en términos de sencillez evangélica– consiste fundamentalmente en el *seguimiento de Jesucristo*, en el abandonarse a él, en el dejarse transformar por su gracia y ser renovados por su misericordia, que se alcanzan en la vida de comunión de su Iglesia”²¹³. Y lo reforzará diciendo:

Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana: como el pueblo de Israel seguía a Dios, que lo guiaba por el desierto hacia la tierra prometida (cfr. Ex 13, 21), así el discípulo debe seguir a Jesús, hacia el cual lo atrae el mismo Padre (cfr. Jn 6, 44). No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: *adherirse a la persona misma de Jesús*, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre. El discípulo de Jesús, siguiendo, mediante la adhesión por la fe, a aquel que es la Sabiduría encarnada, se hace verdaderamente *discípulo de Dios* (cfr. Jn 6, 45). En efecto, Jesús es la luz del mundo, la luz de la vida (cfr. Jn 8, 12); es el pastor que guía y alimenta a las ovejas (cfr. Jn 10, 11-16), es el camino, la verdad y la vida (cfr. Jn 14, 6), es aquel que lleva hacia el Padre, de tal manera que verle a él, al Hijo, es ver al Padre (cfr. Jn 14, 6-10). Por eso, imitar al Hijo, “imagen de Dios invisible” (Col 1, 15), significa imitar al Padre [...] El modo de actuar de Jesús y sus palabras, sus acciones y sus preceptos constituyen la regla moral de la vida cristiana.²¹⁴

²¹² García, *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs Von Balthasar*, 531-532.

²¹³ Juan Pablo II, *El esplendor de la verdad. Carta encíclica Veritatis splendor* 177.

²¹⁴ *Ibid.*, 33.34.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcos Martínez, F. *La moral como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte*. Madrid: San Pablo, 2004.
- Albertz, R. y C. Westermann. “רוּחַ Ruah espíritu”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni, 914-947. Westermann. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Albrecht, B. y H. U. Von Balthasar. *Seguir a Jesús en medio de este mundo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1980.
- Alfaro, J. *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- _____. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Alonso Schökel, L. *Biblia del peregrino. Nuevo Testamento. Edición de estudio*. Madrid: Ega-Mensajero-Verbo Divino, 1997.
- _____. *Biblia del peregrino. Antiguo Testamento. Prosa. Edición de estudio*. Madrid: Ega-Mensajero-Verbo Divino, 1996.
- Álvarez Verdes, L. *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de San Pablo*. Roma: Edacalf, 2000.
- _____. “La ética del Nuevo Testamento. Panorámica actual”. *Studia Moralia* 29 (1991): 421-454.
- Arregui, J. “¿Dios que castiga o Dios anticastigo?” En *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, por O. González Cardenal y J. Fernández Sangrador, 127-153. Salamanca: Publicaciones Universidad Salamanca, 1997.
- Arzubialde, S. “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”. En *El seguimiento de Cristo*, por J. M. García Lomas y J. R. García

- Murga, 73-129. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, PPC, 1997.
- Aubert, J. M. *Ley de Dios. Leyes de los hombres*. Barcelona: Herder, 1979.
- Balz, H. y G. Schneider. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- _____. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Balz, H. “παρηρησία *parresía* apertura”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 802-811. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Barbosa de Sousa, R. *Cuida tu corazón. Ensayos sobre la espiritualidad cristiana*. Buenos Aires: Kairós, 2005.
- Barrios Tao, H. *El seguimiento del Señor: del primer al segundo Testamento*. Bogotá: Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Basso, D. *Los fundamentos de la moral*. Buenos Aires: Educa, 1997.
- Bastianel, S. “Conversión”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 265-281. Madrid: San Pablo, 1992.
- _____. “Conversione e sequela nel Nuovo Testamento”. En *La morale nella Bibbia*. M. Lorenzani, F. Lage, S. Bastianel y L. Álvarez, 83-99. L’aquila: Issca, 1996.
- Bauernfeind, O. “ἀρετή [virtud, excelencia]”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel, G. Friedrich, y G. Bromiley, 68. Gran Rapids (Michigan): Libros desafío, 2003.
- Baumgarten, J. “καινος *kainos* nuevo”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 2129-2139. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Behm, J. “μορφή [forma], μορφώω [formar, configurar], μόρφωσις [forma], μεταμορφώω [transformar]”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel, G. Friedrich y G. Bromiley, 469-471. Gran Rapids (Michigan): Libros desafío, 2003.

- Benedicto XVI. *Carta encíclica. Deus caritas est. Dios es amor*. Bogotá: San Pablo, 2006.
- _____. *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*. Bogotá: Paulinas, 2010.
- Berger, K. “χάρις charis gracia, gratitud, estimación”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 2052-2060. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Bergmann, U. “נָצַל nsl salvar”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 133-137. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Bertram, G. “στρέφω [volverse], ἀναστρέφω [volver, volcar], μεταστρέφω [cambiar, transformar]”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel, G. Friedrich y G. Bromiley, 853-855. Gran Rapids (Michigan): Libros desafío, 2003.
- Blank, J. “Imitación-seguimiento”. En *Diccionario de conceptos teológicos I*, por P. Eicher, 536-541. Barcelona: Herder, 1989.
- Blenkinsopp, J. *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Böckle, F. *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Boff, L. *El destino del hombre y del mundo*. Bogotá: Clar, 1981.
- _____. *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Bonhöffer, D. *Ética*. Madrid: Trotta, 2000.
- Bouttier, M., F. Brossier, M. Carrez y E. Cothenet. *Vocabulario de las epístolas paulinas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- Bouwman, G. *El seguimiento en la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1971.
- Brown, R., J. Fitzmyer y R. Murphy. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1971.

- _____. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo III. Madrid: Cristiandad, 1972.
- _____. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1972.
- Brown, R. *El Evangelio según Juan*. I-XII. Madrid: Cristiandad, 1999.
- _____. *El Evangelio según Juan*. XIII-XXI. Madrid: Cristiandad, 2000.
- _____. *Introducción al Nuevo Testamento II. Cartas y otros escritos*. Madrid: Trotta, 2002.
- Canobio, G. y P. Coda. *La teología del XX seculo. Un bilancio. Prospettive pratiche*. Roma: Citta Nuova, 2003.
- Castillo, J. M. *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- _____. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Celam. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo Aparecida, 13-31 de mayo de 2007*. Bogotá: Conferencia Episcopal Latinoamericana, 2007.
- Cerfaux, L. *El cristiano en San Pablo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1965.
- Comisión Teológica Internacional. “La moral cristiana y sus normas (1974)”. En *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, 83-116. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Compagnoni, F., G. Piana y S. Privitera. *Nuevo diccionario de teología moral*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Concilio Vaticano II. *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. “Persona humana. Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual”. *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/

- re_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_sp.html (consultado el 8 de enero de 2014).
- Cortina, A. *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Grupo Anaya, 2000.
- Cullmann, O. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1968.
- Daros, W. *La autonomía y el otro: Kant, Lévinas y Rorty. Importancia de la historia para la ética*. <http://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/la-autonomc3ada-y-el-otro-kant-lc3a9vinas-y-rorty.pdf> (consultado el 8 de enero de 2014).
- Dautzenberg, G. “διακρίνω *diakrino* diferenciar decidir”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 920-927. Salamanca: Sígueme, 2001.
- De la Encina, J. M y A. Ríos. *Nuevo misal del Vaticano II*. Bilbao: Mensajero-Desclée de Brouwer, 1998.
- De Virgilio, G. “Ética e Scrittura: Il Nuovo Testamento”. *Rivista di Teologia Morale* 91 (1991): 363-371.
- Debergé, P. *La justicia en el NT*. CB 115. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- Delhaye, P. *La conciencia moral del cristiano*. Barcelona: Herder, 1980.
- Delling, G. J. “αἰσθάνομαι [percibir, comprender], αἴσθησις [percepción], αἰσθητήριον [sentido, facultad]”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel, G. Friedrich y G. Bromiley, 31. Gran Rapids (MI): Libros Desafío, 2003.
- Demmer, K. “Cristología e morale: orientamenti per una proposta sistematica”. En *Cristología e morale. IX Congreso dei teologi moralisti. Nemi, 20-23 aprile 1981*, 83-108. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1982.
- _____. “Opción fundamental”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 12769-1278. Madrid: San Pablo, 1992.
- _____. *Introducción a la teología moral*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.

- Dorado, G. "La moral del Nuevo Testamento". *Moralia* 6 (1984): 173-192.
- Eicher, P. *Diccionario de conceptos teológicos I*. Barcelona: Herder, 1989.
- Ellacuría, I. y J. Sobrino. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, 1990.
- Feiner, J. y M. Lóhrer. *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación. El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Fernández, A. *Diccionario de teología moral*. Burgos: Montecarmelo, 2005.
- Fernández, B. *El Cristo del seguimiento*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1995.
- Fiedler, P. "ἁμαρτία *hamartia* pecado". En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 195-204. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Fitzmyer, J. *El Evangelio según Lucas II. Traducción y comentario*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Flecha Andres, J. R. *Teología moral fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- _____. *Vida cristiana, vida teologal. Para una moral de la virtud*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- _____. "El seguimiento de Cristo en el magisterio de la Iglesia". En "Dar razón de la esperanza". *Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, por T. Trigo, 537-555. Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- Francisco. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium. La alegría del Evangelio*. Bogotá: Paulinas, 2013.
- Fratellone, R. "L'esistenza cristiana come camminare in Cristo". *Rivista di Teologia Morale* 78 (1988): 99-124.
- Fuchs, J. *Essere del Signore. Un corso di teología morale fondamentale. Trascrizione per gli studenti 1981*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1986.

- Fundamentación y Modelos de la Teología Moral. http://bibliotecacatholicadigital.org/MORAL/Aurelio/1-07_fundamentos_y_modelos_de_la_teol.htm (consultado el 8 de enero de 2014).
- Galindo García, A. “Los manuales de moral fundamental. Arquitectura de una moral nueva”. *Salmanticensis* 32 (1985): 207221.
- García Acuña, S. *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs Von Balthasar*. Valencia: Edicep, 2002.
- García Cordero, M. *Historia de la espiritualidad: Espiritualidad católica I. Espiritualidades bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la edad media*. Barcelona: Juan Flors, 1969.
- García López, F. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los primeros cinco libros de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- García-Monge, J. A. “El seguimiento de Jesucristo como vocación: dimensiones psicológicas”. En: *El seguimiento de Cristo*, por J. M. García Lomas y J. R. García Murga, 253-296. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, PPC, 1997.
- Gesteria Garza, Manuel. “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”. En *El seguimiento de Cristo*, por J. M. García Lomas y J. R. García Murga, 33-72. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, PPC, 1997.
- Gil Espinosa, M. I. “Conciencia de pecado y de culpa”. Investigación realizada como requisito para obtener el título de Doctor en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012.
- Gnilka, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.
- Goffi, T. y G. Piana. *Corso de morale I. Vita nuovo in Cristo (morale fondamentale e generale)*. Brescia: Queriniana, 1983.
- Goffi, T. “Seguimiento/imitación”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 1669-1681. Madrid: San Pablo, 1992.
- Gómez Mier, V. *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.

- González Faus, J. I. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Grelot, P. “La pedagogía divina según el Antiguo Testamento”. *Selecciones de teología* 35, 140 (1996): 336-340.
- Grossi, V., L. Ladaria, P. Lécrivain y B. Sesboüé. *El hombre y su salvación*. Tomo II. Salamanca: Secretariado trinitario, 1996.
- Guijarro Oporto, S. “Seguidores de Jesús y oyentes de la Palabra”. En *Kerigma, discipulado y misión. Perspectivas actuales*, 63-93. Bogotá: Celam, 2006.
- Gutiérrez Cuervo, R. *Cristología y moral. El seguimiento de Jesucristo como compromiso con la justicia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Hackenbergh, W. “ἐπιγνώσις *epignosis* conocimiento”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1494-1496. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Hahn, F. “υἱός”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1824-1856. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Hamel, E. “Ecriture et theologie morale, un bilan (1940-1980)”. *Studia Moralia* 20 (1982): 177-193.
- Häring, B. *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder 1968.
- Hauck, F. “ὀφείλω [deber], ὀφειλή [deuda, obligación], ὀφείλημα [deuda, obligación], ὀφειλέτης [deudor, alguien que está bajo obligación]”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel, G. Friedrich y G. Bromiley, 572-573. Gran Rapids (Michigan): Libros desafío, 2003.
- Hengel, M. *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1968.
- Hörmann, K. *Diccionario de moral cristiana*. Barcelona: Herder, 1975.
- Hortelano, A. *Problemas actuales de moral I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral*. Salamanca: Sígueme, 1981.

- Hübner, H. “νόμος nomos ley”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 418-436. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Irrazabal, G. “Cristocentrismo moral y hermenéutica”. *Revista teología* XLII, 86. (2005): 43-90.
- Jenni, E. y C. Westermann. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Jenni, E. “צֵא ys’ salir”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 1039-1047. Madrid: Cristiandad, 1978.
- _____. “אָבִי אֲבִי”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* I, por E. Jenni y C. Westermann, 35-57. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Jeremias, J. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Jonas, H. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- Juan Pablo II. Carta encíclica *Dives in misericordia. Sobre la misericordia divina*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1980.
- _____. *Carta encíclica Dominum et vivificantem. Sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Políglota Vaticana, 1986.
- _____. *El esplendor de la verdad. Carta encíclica Veritatis splendor del sumo pontífice Juan Pablo II a todos los obispos de la Iglesia católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral en la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 1993.
- _____. *Exhortación apostólica post-sinodal. Reconciliatio et paenitentia. De Juan Pablo II al episcopado, al clero y a los fieles sobre la reconciliación y penitencia en la misión de la Iglesia hoy*. Bogotá: Paulinas, 1984.

- _____. *Novo millennio ineunte. Carta apostólica del sumo pontífice al episcopado, al clero y a los fieles al concluir el gran jubileo del año 2000* (10 ed.). Santiago de Chile: San Pablo, 2001.
- Kertelge, K. “δικαίωω *dikaioo* justificar, declarar justo”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1000-1013. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Kittel, G., G. Friedrich y G. Bromiley. *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Gran Rapids (MI): Libros de safo, 2003.
- Kittel, G y G. Friedrich. *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965.
- Kittel, G. “ἀκολουθέω”. En *Grande lessico del Nuovo Testamento*, por G. Kittel y G. Friedrich, 567-582. Brescia: Paideia, 1965.
- Klingl, A. “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?” En *Fede cristiana e agire morale*. K. Demmer y B. Schüller (comp.), 86-108. Assisi: Cittadella, 1980.
- Knierim, R. “אָוֹן *‘āwōn* Perversión”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 315-322. Madrid: Cristiandad. 1985.
- _____. “פֶּשָׁע *péša^c* Delito”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 616-623. Madrid: Cristiandad, 1985.
- _____. “חַטָּא *ḥāṭṭā^a* Error, pecar”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 755-765. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Kremer, J. “πνεῦμα *pneuma* soplo, aliento, viento, espíritu”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1022-1037. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Kretzer, A. “γεννάω *gennao* engendrar, dar a luz, producir”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 731-734. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Kühlewin, J. “בֵּן *bēn*”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 460-472. Madrid: Cristiandad.

- Kwon, S-G. *Christ as example. The imitatio Christi motive in biblical and Christian ethics*. Stockholm: Uppsala, 1998.
- Ladaria, L. F. *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Leon-Dufour, X. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.
- Liedke, G. y C. Petersen. “תּוֹרָה Torá Instrucción”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 1292-1306. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Liedke, G. “צִוְיָה swb piel Ordenar”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 668-674. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Limbeck, M. “ἀδικέω *adikeo* cometer injusticia”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 93-98. Salamanca: Sígueme, 2001.
- _____. “ἐντολή *entole* mandamiento”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1404-1409. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Lois Fernández, J. *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?* Madrid: Fundación Santa María, 1982.
- López Azpitarte, E. “Discernimiento moral”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 375-390. Madrid: San Pablo, 1992.
- _____. *El nuevo rostro de la moral*. Buenos Aires: San Benito, 2006.
- _____. *Fundamentación de la ética cristiana*. Madrid: Paulinas, 1991.
- _____. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Lüdemann, G. “συνείδησις *syneidesis* conciencia (de algo)”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1579-1584. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Marguerat, D. “El Jesús histórico y el Cristo de la fe”. *Selecciones de teología* 51, 201 (2012): 19-30.

- Martínez Díez, F. *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.
- McDonagh, E. *The Making of Disciples. Task of Moral Theology*. Dublin: Gill and Macmillan, 1982.
- Mazzeo, M. *La sequela di Cristo. Nel libro dell'Apocalisse* (Cammini nello Spirito. Sezione Spiritualità 4). Milano: Paoline Editoriale Libri, 1997.
- Meier, J. P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- Merklein, H. “μετανοέω *metanoéo* volverse, cambiar de actitud - μετάνοια *metánoia* cambio de vida, conversión”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 248-259. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Michaelis, O. “μυμέομαι”. En *Grande lessico del Nuovo Testamento*, por G. Kittel y G. Friedrich, 253-298. Brescia: Paideia, 1971.
- Michel, O. “πατήρ”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 828-841. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Mifsud, T. “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”. *Teología y Vida* LIII (2012): 65-86.
- _____. *Hacia una moral liberadora (Moral fundamental). Moral de discernimiento* Chile: Paulinas-Cide, 1988.
- Mongillo, D. “Virtud”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 1866-1894. Madrid: San Pablo, 1992.
- _____. “Virtudes teologales”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 1894-1920. Madrid: San Pablo, 1992.
- Mora Rodríguez, L. M. “La noción de pecado en la teología de Alberto Múnera: aproximación a la construcción de una teología moral actual”. Proyecto de grado para optar al título de Licenciado en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009.

- Mora, G. *La vida cristiana. Teología moral fundamental*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Moreno Rejon, F. *Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina*. Madrid: Covarrubias, 1986.
- Moser, A y B. Leers. *Teología moral: Conflictos y alternativas*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Moser, A. *Pecado estructural*. http://mercaba.org/DicTM/TM_pecado_estructural.htm. (consultado el 8 de enero de 2014).
- Múnera, A. “Concebida sin pecado original”. *Theologica Xaveriana* 29, 4 (1979): 407-424.
- _____. *De la moral de los manuales a una moral liberadora en Colombia*. Bogotá: Koinonia, 1992.
- _____. “La moral como antropología teológica”. *Theologica Xaveriana* 33, 68-69 (1983): 305-332.
- _____. “Líneas para una moral específicamente cristiana”. *Theologica Xaveriana* 27, 1 (1977): 17-45.
- _____. *Líneas para una teología moral general*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1976.
- _____. *Moral fundamental. Antropología teológica cristiana: la conciencia moral cristiana. Los valores*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Nello Figa, A. *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1995.
- Nepper-Christensen, P. “μαθητής”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 114-121. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Niederwimmer, K. “ἐλεύθερος *eleutheros*, libre, persona libre”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1318-1326. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Ortiz, P. *Léxico hebreo-español y arameo-español*. Madrid: Sociedad Bíblica, 1997.

- Osborn, E. *La morale dans la pensée chrétienne primitive. Description des archétypes de la morale patristique*. Paris: Beauchesne, 1978.
- Ospina Arias, D. F. “El debate sobre la especificidad de la moral cristiana”. *Colección Teología y Sociedad* 4 (2006): 155-164.
- _____. “La moral cristiana como seguimiento de Jesús”. *Revista Reflexiones teológicas*. 7 (2011): 95-122.
- _____. *La sordera e insensatez de Roboan como factores explosivos de la división del Reino. 1R 12,1-24*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 2004.
- Palacio, C. *Jesucristo. Historia e interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Palés Castro, M. y C. Villar Rodríguez. *Diccionario esencial de la lengua española*. Madrid: Espasa, 2001.
- Parra, A. *Teología fundamental desde América Latina*. Bogotá: Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, 1996.
- Pascal, B. *Pensamientos*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Pastor Ramos, F. “La ética paulina. El fundamento de la vida cristiana según San Pablo”. *Moralia* 6, 21/22 (1984): 129-144.
- Petzke, G. “κτίζω *Ktizo*, crear, fundamentar”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 2427-2433. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Piana, G. “La teología morale e l’evento cristológico”. *Rivista di teología morale* 124 (1999): 481-485.
- _____. “Libertad y responsabilidad”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 1064-1082. Madrid: San Pablo, 1992.
- _____. *Cristologia e morale. IX Congreso dei Teologi Moralisti. Nemi, 20-23 aprile 1981*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1982.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- Podga, F. “Teología moral postconciliar. La renovación de su objeto y estructura”. En *Ética cristiana hoy: horizontes de sentido*.

- Homenaje a Marciano Vidal*, por M. Rubio, V. García y V. Mier, 305-319. Madrid: Perpetuo Socorro, 2003.
- Pontificia Commissione Biblica. *Bibbia e morale. Radici bibliche del agire cristiano*. Roma: Editrice Vaticana, 2008.
- Pronzato, A. *Las parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas. Le salió al encuentro*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Quinzá Lleó, X. “Figuras cristianas de mediación del deseo: seguimiento y fe en Jesús”. En *El seguimiento de Cristo*, por J. M. García Lomas y J. R. García Murga, 233-251. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, PPC, 1997.
- Radl, W. “ποιέω *poieo* hacer”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1041-1049. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 2007.
- Real Academia Española. “Gracia”. <http://lema.rae.es/drae/gracia> (consultado el 2 de junio de 2013).
- _____. “Ley”. <http://lema.rae.es/drae/?val=ley> (consultado el 13 de diciembre de 2013).
- Rey, B. *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo*. Madrid: Fax, 1972.
- Rincón Orduña, R., G. Mora Bartrés y E. López Azpitarte. *Praxis cristiana. 1. Fundamentación*. Madrid: Paulinas, 1980.
- Rodríguez Palafox, A. *Seguir a Jesús para anunciar el Reino. El discipulado en Lc 9,57-62; 14,25-35; 18,18-30*. [Tesis doctoral. Studium Biblicum Franciscanum]. Jerusalen: Franciscan Printing Press, 2001.
- Ruiz de La Peña, J. L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- San Francisco De Asís. “Saludo a las virtudes”. *Franciscanos*, <http://www.franciscanos.org/esfa/salvir.html> (consultado el 13 de diciembre de 2013).
- Sanchez Migallón, S. “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler”. *Scripta Theologica* 39 (2007/2): 405-423.

- Sarasa Gallego, L. G. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2009.
- Sayés, J. A. *Teología moral fundamental*. España: Edicep, 2003.
- Schenk, W. “στρέφω *strephe* volver, dar la vuelta”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1516-1518. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Schmid, H. “יָבִין *bîn* comprender”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 446-449. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Schnackenburg, R. *El testimonio moral del Nuevo Testamento*. Madrid – México: Rialp, 1965.
- Schneider, G. “ὥς *hos* como”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 2204-2206. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Schneider, G. “Χριστιανός *Cristianos*”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 2116-2118. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Schneider, J. “παραβαίνω [transgredir], παράβασις [transgresión], παραβάτης [transgresor], ἀπαραβάτος [inmutable], ὑπερβαίνω [transgredir]”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel, G. Friedrich y G. Bromiley, 592-593. Gran Rapids (MI): Libros Desafío, 2003.
- Schottroff, W. “יָדָעַ *yāda* conocer”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, por E. Jenni y C. Westermann, 942-967. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Schrage, W. *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*. Munich: s/e, 1962.
- Schunack, G. “δοκιμάζω *dokimazo* examinar”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, por H. Balz y G. Schneider, 1035-1040. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Schwager, R. “El pecado original: tradición y enfoques nuevos”. *Selecciones de teología* 35, 137 (1996): 43-55.

- Scibilia, R. *Il coinvolgimento nel mistero di Cristo fondamento dell'etica cristiana, alla luce di Col 3,1- 4*. Catania: Studio Teológico S. Paolo, 2008.
- Scola, A. "Cristologia e morale". *Nouvelle revue théologique* 109/3 (1987): 382-410.
- Scripta Theologica. "Recensiones". *Scripta theologica* 3/2 (1971): 581-616.
- Segalla, G. *Introduzione alla teologia biblica del Nuovo Testamento 2. Problemi*. Milano: Corsi della facoltà teologica dell'Italia settentrionale, 1981.
- Segundo, J. L. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- Sierra, A. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Crisianos, 2002.
- Sobrino, J. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús histórico*. México: Ediciones CRT, 1977.
- _____. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.
- Soggin, J. A. "שׁוּבִי šûbִי Volver". En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 1110-1118. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Spicq, C. *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979.
- _____. *Teología moral del Nuevo Testamento*. 2 vols. Pamplona: Universidad de Navarra, 1970.
- Stoebe, H. J. "נִחַםְנָהּ nîḥm Consolar". En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 88-96. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Stolz, F. "לֵב לֵבִי leb corazón". En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 1176-1185. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Thysman, R. "L'étique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème". *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966): 138-175.

- Tillmann, F. *Il maestro chiama. Compendio di morale cristiana*. Brescia: Morcelliana, 1953.
- Torres Queiruga, A. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Tremblay, R. y S. Zamboni. *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. Bologna: EDB, 2008.
- Tremblay, R. “Sequela et radicalisme”. *Studia Moralia* 46/2 (2008): 455-468.
- _____. *L’ “inalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 2001.
- Trentin, G. “Norma moral”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 1224-1239. Madrid: San Pablo, 1992.
- Valdivia, J. *El seguimiento de Jesús como antropología. Hacia una lectura crítica desde los excluidos y oprimidos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Valori, P. “Valor moral”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 1826-1839. Madrid: San Pablo, 1992.
- Valsecchi, A. y G. Angelini. *Disegno storico de la teología morale*. Bologna: Edizione dehoniane Bologna, 1972.
- Valsecchi, A. “Ley nueva”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, 1028-1039. Madrid: San Pablo, 1992.
- van Leeuwen, C. “רָשָׁעִי rāšāʿ ser malvado, culpable”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 1021-1029. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Verkindére, G. *La justicia en el Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Vidal, M. “El seguimiento de Jesús en la teología católica”. En *El seguimiento de Cristo*, por J. M. García Lomas y J. R. García Murga, 151-179. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, PPC, 1997.

- _____. “Por qué he escrito una ‘nueva’ moral fundamental?” *Moralia* 23 (2004): 513-526.
- _____. “Rasgos para la Teología Moral del año 2000”. *Moralia* 20 (1997): 153-170.
- _____. *El camino de la ética cristiana*. Estella (Navarra)-Madrid: Verbo Divino-Paulinas, 1985.
- _____. *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor*. Madrid: PPC, 1994.
- _____. *Moral de actitudes. Tomo primero. Moral fundamental*. Madrid: PS editorial, 1981.
- _____. Moral fundamental del catecismo. *Relat* 68. <http://www.servicioskoinonia.org/relat/068.htm> (consultado el 8 de enero de 2014).
- _____. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée, 2000.
- Vidal, S. “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”. En *El seguimiento de Cristo*, por J. M. García Lomas y J. R. García Murga, 13-31. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, PPC, 1997.
- Vollmer, J. “עֲשֵׂה ‘sh hacer, obrar’”. En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, por E. Jenni y C. Westermann, 458-471. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Von Balthasar, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 1993.
- _____. *Teológica. El Espíritu de la verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.
- Von Rad, G. *Teología del Antiguo Testamento I. Las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- White, R.E.O. *The changing continuity of Christian ethics. Biblical ethics*. Exeter: Paternoster press, 1979.

Wojtyla, K. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC, 1982.

Yáñez, H. M. *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*. Madrid: Comillas, 1999.