

# REDENCION

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

## I. *Sagrada Escritura*

1. *Terminología.* La idea de la redención, que supone al hombre en su condición de no salvado y sujeto a la miseria y a la muerte, desempeña en la Sagrada Escritura un papel central. Los grupos de palabras utilizados principalmente para designar la acción redentora en el AT son **הוֹשִׁיעַ**, **פָּדָה**, **גָּאַל**. La primera forma verbal significa «ayudar», «socorrer», «salvar», «venir en ayuda de», y se utiliza con frecuencia para designar las intervenciones salvíficas de Dios, que viene en ayuda y salvación de los individuos o del pueblo. Con ella se designa sencillamente la redención como una acción liberadora y salvadora de Dios, quien se decide a realizar la redención movido por su misericordia, su justicia o su → santidad. **פָּדָה** es un término tomado del derecho comercial y significa «rescatar», «librar»; se utiliza para designar la compra de la vida del hombre o del animal; vida que pertenece, según el derecho sagrado, a la divinidad (Ex 13,15; Nm 3,12; 1 Sm 14,45 y *passim*). Cuando se dice de Dios que ha rescatado a su pueblo (de la servidumbre de Egipto: Dt 9,26; 15,15; 21,8) o a cada individuo (por ejemplo, 2 Sm 4,9; Jr 15,21; Os 7,13; Job 5,20), se omite expresamente toda alusión al precio de compra, porque Dios es el Señor de la → creación y rescata siempre gratuitamente (→ gracia). **גָּאַל** es un concepto tomado del derecho familiar, que se utiliza para designar el rescate de las posesiones de la familia (Lv 25, 25s) o de la vida de los parientes más próximos (venganza de la sangre: Nm 35,12; Dt 19,6 y *passim*) o la realización del matrimonio por derecho de levirato (Jue 3,9.12). Cuando se designa a Dios como **גָּאַל** de su pueblo (por ejemplo, Is 41,14) no es porque Dios esté comprometido con → Israel por razón de relaciones de sangre, sino porque está libremente vinculado a su pueblo por la → alianza que él ha establecido. Estos dos últimos verbos han

perdido gran parte de su sentido primitivo al ser aplicados a la acción redentora de Dios y con frecuencia significan solamente «salvar», «liberar». Junto a estos vocablos se encuentra en el AT gran cantidad de imágenes y metáforas que representan y elogian de diversas formas la acción salvífica de Dios (por ejemplo, «proteger»: Is 38,17; «santificar»: Sal 6,3; «apoyar»: Sal 119,116; «sacar de apuros»: Sal 144,7.10; «ocultar»: Sal 17,8, entre otros).

La terminología neotestamentaria de la redención utiliza, junto a los verbos σώζειν, λυτροῦσθαι, es decir, «salvar», «redimir», los sinónimos griegos de los conceptos utilizados por el AT; pero utiliza también una serie de expresiones distintas, como «rescatar» (1 Cor 7,23; 2 Pe 2,1), «liberar» (Rom 6,18.22; 8,2.21; Gál 5,1), «reconciliar» (Rom 5,10; 2 Cor 5,18-20), o sencillamente describe la redención enumerando los bienes que con ella ha otorgado Dios al hombre.

2. *AT. La obra de la redención* es, según el AT, cosa exclusiva de Dios. Su acción redentora se revela principalmente en la elección y en la historia de Israel. Abrahán, el padre del pueblo, fue rescatado por Dios (Is 29,22), esto es, fue sacado por Dios de la tierra «del otro lado del río», en la que sus antepasados sirvieron a otros dioses (Jos 24,2). El pueblo ha podido experimentar, desde el día de su elección, la acción salvadora y santificadora de su Dios, principalmente en las angustias de la guerra y en las dificultades exteriores, cuando sus enemigos fueron puestos en sus manos (cf. Jue 3,28; 4,23; 7,15; 8,34; 1 Sm 11,13; 17,46 y *passim*). Pero la acción redentora más característica fue la liberación de la esclavitud que el pueblo padecía en Egipto, con el paso del mar Rojo (cf. Ex 14s). Esta liberación se convirtió, junto con el retorno desde el exilio hasta la patria, en muestra y modelo de la salvación definitiva (Jr 23,7s; Is 43,16-19; 51,9s).

La redención que cada israelita piadoso experimenta o implora se refiere a las numerosas necesidades y peligros de la vida humana: tal es el tema de muchos salmos (49,8; 144,7; 17,13; 30,4; 40,3; 17,8, etc.). Cuando el orante implora el → perdón de culpas y pecados (Sal 51,3s; 39,9), su petición está íntimamente relacionada con la liberación de necesidades exteriores, pues según la doctrina del AT sobre la → retribución se consideran la felicidad y el bienestar como signos de la → justicia individual, mientras que la desgracia y la ignominia son signos de vida pecaminosa. La liberación de las dificultades terrenas supone el arrepentimiento por parte del hombre y se toma como una declaración de su inocencia, hasta tal punto que el hombre puede decir después de ser liberado de las manos de sus enemigos: «Pero yo veo, como justo, tu rostro» (Sal 17,15).

En la *etapa escatológica* no sólo libraré Dios a su pueblo de toda dificultad exterior reuniendo en la patria a cuantos estaban dispersos en todas las naciones (Miq 2,12; Is 11,12; 54,7s; Jr 32,37 y *passim*), sino que también lo restaurará interiormente. Entonces lo libraré de todas sus impurezas y de todos los ídolos (Ez 36,25.29) y lo redimiré de todos sus pecados (Sal 130,8; → promesa). Quiere darles un → corazón nuevo y poner en su interior un nuevo espíritu (Ez 11,19; 36,26s); quiere concederles una sola

dirección y un solo camino (Jr 32,39s), realizar una nueva → alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá, a fin de que todos puedan reconocerle a él (Jr 31,31-34; cf. Ez 37,26). A veces se presenta la esperanza en la redención extendida también a lo cósmico (Is 65,17) y universal (Is 66,18-22; Mal 1,11); sin embargo, la idea de la resurrección corporal y de la consiguiente superación de la → muerte solamente se encuentra en los últimos escritos del AT (Dn 12,1-3; 2 Mac 7). Es en los profetas, de un modo particular, donde se encuentra más viva la esperanza en un rey mesiánico de la casa de David (cf. Is 9,6; Ez 37,22-24; Am 9,11; Zac 4,6-14) que ejercerá el derecho y la justicia, y en cuyos días Judá experimentará una gran ayuda y Jerusalén vivirá en seguridad (Jr 33,15s).

En los *manuscritos de Qumrán* aparece reducida la esperanza veterotestamentaria de la redención, por cuanto la acción salvadora de Dios se limitará a la comunidad elegida, a los «hijos de la luz» (cf. 1 QS 3,25-4,14). Cada uno de sus miembros (1 QH 2,23.32.35; 3,19s) y la comunidad misma (1 QM 10,4.8; 11,3) proclaman la ayuda que han recibido o suplicado de Dios. Para la plenitud de los tiempos, la comunidad espera ser liberada de todos los enemigos de fuera (1 QM 10,4), y cada individuo, «la corona de la gloria junto con una vestidura esplendorosa en la luz eterna» (1 QS 4,7s).

3. NT. La concepción neotestamentaria de la redención se caracteriza por el hecho de que se traslada totalmente al terreno religioso la esperanza de salvación y porque la realización de la salvación está inseparablemente unida a la persona de Jesús. La → salvación culmina, según *el mensaje de Jesús*, en el reino de Dios (→ Jesucristo; → reino de Dios). El motivo de que Jesús hable con tanta insistencia de la βασιλεία puede muy bien ser su relación viva y personal con Dios, así como su conocimiento de la acción salvífica divina (Schnackenburg): el deseo humano de redención solamente hallará plena satisfacción cuando el reino de Dios haya sido establecido sin fronteras. Las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña muestran cómo la redención se dirige ante todo a los oprimidos y necesitados. La primera y la última prometen la participación en el reino de los cielos, mientras que las restantes se limitan a una descripción metafórica del mismo pensamiento (Mt 5,3-10; cf. Mt 25,34; 8,11; Mc 9,43.45; 10,17.30). En este mundo, el reino de Dios se opone al de → Satán, y Jesús enseña claramente —sobre todo por la expulsión de los demonios (Mt 12,28 par.), pero también por las curaciones y resurrecciones de muertos que realiza, del mismo modo que por toda su → predicación (Mt 11,5 par.)— que los poderes de la redención anunciada ya han entrado en el → mundo por medio de él; y que esos poderes garantizan la realización de la redención definitiva. Pero entre el comienzo actual de la redención y su realización plena está la *muerte de Jesús*, que él acepta en → obediencia a su Padre celestial (Mc 9,31; Lc 17,25; 24,26). Con su muerte paga Jesús el precio del rescate «por los muchos» (Mc 10,45). Realiza la → expiación padeciendo una muerte que en rigor habrían debido sufrir los demás. Así se hace posible que no tenga ya lugar la condenación eterna que los hombres habían merecido como castigo de sus pecados.

A los hombres les aprovecha la fuerza redentora universal de la muerte de Jesús; y la misión de Jesús encuentra su cumplimiento en dar su vida como precio del rescate «por los muchos». La idea de la muerte expiatoria en sustitución de los hombres es también determinante en las palabras eucarísticas sobre el cáliz, según las cuales la sangre de Jesús es derramada «por muchos» (→ sustitución). Con el derramamiento de su sangre, Jesús entrega su alma y su vida y realiza así la expiación en favor de los hombres. Al recibir los discípulos los dones eucarísticos consiguen la participación en la virtud expiatoria de su muerte y también el perdón de los pecados (Mc 14,22ss par.; → eucaristía).

En la *predicación de la comunidad postpascual*, el mensaje sobre el Señor glorificado pasa al primer plano frente al anuncio del reino de los cielos. La soberanía de Dios esperada para el futuro recibe ahora, en la soberanía ya realizada de Cristo, una nueva eficacia en una forma concreta, y los bienes de la redención son facilitados a los creyentes por medio de aquel que ha sido ensalzado. Los creyentes reciben por la → fe en su «guía y salvador» (Hch 5,31) el → Espíritu Santo y el perdón de los pecados (10,43s; 13,38s) y saben que no hay otro nombre bajo el cielo por el cual los hombres puedan alcanzar la salvación (4,12).

→ Pablo presenta de diversas formas la redención que Cristo ha realizado para nosotros. Cristo fundó la «→ paz por la sangre de su cruz» (Col 1,20). Si hasta ahora éramos enemigos de Dios (Rom 5,10; 8,7; 11,28) y estábamos bajo la ira de Dios (1,18-32), Dios nos ha reconciliado ya consigo por medio de Cristo (2 Cor 5,18-20). Por ser una obra del poder de Dios, esa reconciliación es ilimitada. Pablo afirma que el objeto de la reconciliación divina son todos los hombres, judíos y paganos (Ef 2,16), el cosmos (2 Cor 5,19) e incluso los espíritus celestes (Col 1,20). «Para que nosotros nos hiciéramos en él justicia de Dios», Cristo nos sustituyó haciéndose por nosotros «maldición» (Gál 3,13) y «pecado» (2 Cor 5,21). Dios considera nuestros pecados como borrados. También nos encontramos con la idea de sustitución en las expresiones donde se dice que Cristo murió «por nosotros» (Rom 5,8), «por nuestros pecados» (1 Cor 15,3), «por todos» (2 Cor 5,14s; cf. Gál 1,4; 1 Cor 1,13; 5,7; 11,24 y *passim*). Su sangre es el medio poderoso de reconciliación de que Dios se sirve para mostrar ahora su justicia (Rom 3,25s; cf. 5,9; Ef 1,7; 2,13). El ofrecimiento que Cristo hizo de sí mismo agradó a Dios (Ef 5,2) y destruyó el documento en que constaba nuestra deuda (Col 2,14s). Los creyentes son arrancados, por la muerte de Cristo, de la esfera del poder de las tinieblas (Col 1,13s), rescatados de la maldición de la ley (Gál 3,13; 4,5) y liberados de la servidumbre del pecado (Rom 6,18), para que nunca más vuelvan a caer en la esclavitud de la → ley y de su maldición. Es cierto que ya ahora les son comunicados a los creyentes los frutos de la redención: → justificación (Rom 5,1.9), perdón de los pecados (Rom 3,21-26; Col 1,14), posesión del Espíritu (Rom 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5), filiación divina (Gál 4,6s; Rom 8,12-17); pero también es cierto que han sido salvados «en → esperanza» (Rom 8,24). Viven todavía en un cuerpo mortal (2 Cor 5,1-10), bajo la «esclavitud de la corrupción» (Rom 8,21) y aspiran a la

redención del cuerpo (Rom 8,23), a la posesión plena de la redención, que consistirá en la vida eterna (Gál 6,8; Rom 6,22), en la glorificación (Rom 8,17) y en la resurrección del cuerpo (1 Cor 15,35-57). La resurrección de Jesús proporciona a los creyentes la → vida, pues es el origen de su futura resurrección (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,12-16.21s). La redención definitiva afectará a toda la creación, que se encuentra entre dolores y será liberada de la corrupción para la «gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,20-23).

Según la presentación de Juan, con Jesús han entrado en este mundo de tinieblas y de muerte la → luz y la vida (1 Jn 1,2; Jn 1,5; 3,19). Jesús no puede ser comprendido como una figura de este mundo: su aparición significa que ha sido enviado. Por ello, en su envío se revela el amor de Dios (1 Jn 4,9.14; Jn 3,16; 10,36 y *passim*). Él es la vida (Jn 11,25; 14,6), el portador y distribuidor de la vida (6,57; 14,19; 5,26), da la vida a cuantos creen en él, que es lo contrario de perder la vida o de la condenación eterna (3,16.36; 10,28s; 17,2s y *passim*). Cristo y el mismo Dios habitan en los creyentes (14,23), los creyentes gozan del → amor del Padre (14,21; 16,27), poseen la paz (14,27; 16,33), el perdón de los pecados (20,22s; 1 Jn 2,12), la → alegría (15,11), la reconciliación (1 Jn 2,2), la gracia y la → verdad (Jn 1,17; 8,32); han nacido de Dios (1,13; cf. 3,3.5). Con su muerte termina Jesús, el «salvador del mundo» (4,42; 1 Jn 4,14), su obra redentora (Jn 19,30; cf. 10,11.15; 15,13; 17,19), por la cual ha glorificado al Padre (17,4). El mismo que fue elevado en la cruz (12,32), resucitado de entre los muertos (10,18) y glorificado junto al Padre (17,5), atrae a sí a todos los creyentes (12,32) y les envía el Paráclito (7,39; 16,7). Los creyentes consiguen participar en la gloria de Jesús y son introducidos en la unidad amorosa del Padre y del Hijo, «para que sean consumados en la unidad» (17,22s). Pero también según san Juan la redención total está reservada al futuro. El Cristo glorificado llamará a los suyos a la morada celestial (14,2s; 12,26), para que contemplen allí la gloria que él ha recibido del Padre (17,24). Ellos, cuyo cuerpo mortal será también incluido en la redención (5,29), no sólo verán a Cristo «tal como es», sino que estarán para siempre unidos con él y vivirán una vida glorificada, semejante a la misma vida de Cristo (1 Jn 3,1s).

R. G. Bandas, *The Master-Idea of Paul's Epistles of the Redemption*, Brujas 1925; J.-B. Colon, *La concepción du salut d'après les evangiles synoptiques*: RSR 10 (1930) 1-39; F. Büchsel, 'Αγοράζω: ThW I (1933) 125-128; J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*, Stuttgart 1936; G. Wiencke, *Paulus über Jesu Tod*, Gütersloh 1939; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Berna 1940; J. Rivière, *Expiation et rédemption dans l'Ancien Testament*, Friburgo 1950; D. Conchas, *Redemptio acquisitionis*: VD 30 (1952) 14-29, 81-91, 154-169; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de St. Paul*, Brujas-París 1953; E. Lohse, *Märtyrer und Gotesknecht*, Gotinga 1955; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956; H. Crouzel, *Le dogme de la rédemption dans l'Apocalypse*: BLE 58 (1957) 65-92; L. de Lorenzi, *Alcuni temi di salvezza nella letteratura di Qumran*: Rivista Biblica 5 (1957) 197-253; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione*, 2 vols., Roma 1957-60; J. M. González Ruiz, «Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,25): Bibl 40 (1959) 837-858; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Brujas 1961; F. de la Trinidad, *La redención por la sangre*,

Andorra 1961; O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes: Auslegung und Verkündigung I* (Ratisbona 1963) 281-328; J. Levie, *Le plan d'amour divin dans le Christ selon Saint Paul: L'Homme devant Dieu, I. Hom.* H. Lubac (París 1963) 159-168; L. Sabourin, *Redemptio nostra et sacrificium Christi: VD 41* (1963) 154-174; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT*, Friburgo 1963, 37-64; J. Scharbert, *Heilmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Friburgo 1964; H.-J. Schoeps, *Ausprägungen der Erlösungsidee in der Religionsgeschichte: Religion und Religionen. Hommage a G. Mensching* (Bonn 1967) 155-177; J. L. Chordat, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, París 1970; G. Dellling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Gütersloh 1972.

J. GNILKA

## II. *Historia de los dogmas*

Lo que establece una diferencia esencial entre la doctrina bíblica —especialmente en el NT— sobre la redención y las ideas extrabíblicas de la misma es la visión estricta y consecuente de la redención como *realizada por otro*: por una acción divina que viene de fuera para la → salvación de los hombres y de toda la → creación. Este hecho de que la redención sólo pueda producirse desde fuera parecería a primera vista exigir en la creación una fuerza opuesta al Dios creador, que habría introducido una realidad contraria al Dios creador y no querida por él (→ mal; → Satán). El desarrollo especulativo de la doctrina cristiana sobre la redención planteó efectivamente el problema de conciliar la fe bíblica en la creación —sobre todo tal como aparece en el AT— con la doctrina neotestamentaria de la redención, sin caer de alguna manera en una concepción dualista del mundo ni anular la fe en la creación por la fe en la redención (cf. para esto Von Soden, *Erlösung: RGG II* [1928] 275s).

El cristianismo primitivo parece no haber tenido en cuenta esta tensión. En cambio, el cristianismo helenístico, que se sentía menos ligado a la herencia judía y que por ello —consciente o inconscientemente— se consideraba en algunos casos independiente de la autoridad del AT, estaba en mejores condiciones para percibir la tensión existente entre la fe en la creación y la fe en la redención, y para ver cómo la redención venía a corregir la creación; en otras palabras: para ver cómo la nueva → revelación suponía una corrección de la antigua. Esta tensión fue llevada al extremo por Marción y el gnosticismo (→ gnosis), donde se trató de superar el supuesto dualismo de una doble revelación por medio de especulaciones dualistas. Se consideró la creación como la caída de lo divino en la materia, y la redención, como liberación y retorno de lo divino a su origen. El veredicto sobre la creación se extendió también al libro de la creación: el AT. La teología ortodoxa rechazó tras una gran polémica esta visión dualista de la redención; entendió y explicó la redención no como una corrección o un retroceso, sino como una restauración y un perfeccionamiento de la creación (→ mundo). El hecho de que la antigua Iglesia no admitiera la filosofía dualista se apoya, por una parte, en su consecuente visión monoteísta, tal como se deduce de los escritos del AT y del NT y de la mejor tradición filosófica. Por otra parte, se funda en

la reflexión de que la aceptación de un principio del mundo corporal contrario a Dios llevaría lógicamente a admitir que hay un mundo imposible de redimir, es decir, el mundo corporal; y esto equivaldría a decir que la redención jamás podría alcanzar totalmente su meta, pues sólo sería capaz de afectar a la mitad del mundo existente.

No obstante, en todas las contradicciones, tanto entre marcionitas y gnósticos como entre los primeros apologetas cristianos y los Padres más antiguos de la Iglesia (→ patrística), encontramos algo común: ante todo, la idea de deificación y la orientación cosmológica de la soteriología. Por ello se debe reconocer que la superación de la gnosis, sobre todo entre los Padres alejandrinos (Clemente, Orígenes), parece que consistió en introducir dentro de un marco monoteístico-cristiano ciertas especulaciones dualísticas. Además, los esquemas gnósticos sirvieron con frecuencia como punto de partida para la polémica antignóstica de los Padres de la Iglesia; esto resulta especialmente claro cuando lo ponemos en relación con el problema de si la redención consiste en una pura restauración de un estado primitivo (gnosis) o si supone un «progreso» realizado históricamente (teología ortodoxa). Aunque la vida religiosa práctica de los cristianos no tuvo siempre suficientemente en cuenta la repulsa de todo dualismo por parte de la Iglesia, esa repulsa fue decisiva para el desarrollo histórico posterior.

La *teoría de la recapitulación* constituye el principal intento de la Iglesia antigua para explicar la redención. Esta teoría se remonta a Ireneo, quien aceptó y desarrolló el pensamiento paulino de Cristo como nuevo → Adán y de la recapitulación de toda la creación en él como cabeza. La acción redentora de Cristo consiste, según esto, no tanto en la obra del mismo Cristo, en su vida y en su muerte, cuanto en su → encarnación. La redención se realizó ya objetivamente por el hecho de que → Jesucristo suprimió el abismo entre el Creador y la criatura, restableciendo la antigua unidad entre Dios y el hombre. El defecto de la teoría de la recapitulación entendida estrictamente consiste en que empobrece la doctrina paulina de la redención, al considerar el acontecimiento de la encarnación como esencia de la redención, renunciando así a considerar conjuntamente el fundamento y el desarrollo objetivo y subjetivo de la redención. El mismo Ireneo parece haber sido consciente de este fallo, pues alude también con mucha frecuencia a la necesidad de la asimilación personal de esa nueva → vida en Cristo. La teoría de la recapitulación representó, sin embargo, un principio de gran valor para Atanasio y Gregorio Niseno, en su lucha contra el arrianismo, para demostrar la igualdad esencial de la divinidad de Cristo con la divinidad del Padre (→ Trinidad).

En relación con la doctrina paulina de que el hombre caído está bajo el dominio del demonio, y quizá inspirada por la palabra del Señor sobre el rescate (Mc 10,45), fue desarrollada por Orígenes la llamada *teoría de la redención* o del *rescate*. Esta teoría consideraba al hombre caído como propiedad formal del demonio, y la redención, en cierta medida, como un comercio entre Cristo y el diablo, en el cual Cristo entregaba su vida al demonio como rescate de esa propiedad: la humanidad caída. Sin embargo, puesto

que el demonio no podía ver más allá de la naturaleza humana de Cristo ni reconocer su vida divina inmortal, fue no sólo superado de modo definitivo por la → resurrección de Cristo, sino también sorprendido. La exageración del señorío del demonio sobre la humanidad, hasta convertirlo en un derecho formal de propiedad, muestra, sin embargo, que tal teoría no supera el dualismo, y el hecho de que la naturaleza humana de Cristo no aparezca en su auténtico valor, sino que sirva más bien para engañar al diablo, se puede atribuir a influencias gnósticas. La autoridad de Orígenes y la intensa fe de la tardía antigüedad en el demonio pueden muy bien haber contribuido a que la teoría del rescate, a pesar de su problematicidad, haya podido ser sostenida en tiempos posteriores (por ejemplo, Basilio, Gregorio Niseno, Ambrosio, Agustín, Fulgencio, Alcuino, Rabano Mauro; Gregorio Nazianceno la rechazó como blasfema). En la teología occidental corresponde sobre todo a Anselmo de Canterbury y a Abelardo el mérito de haber criticado de modo definitivo la teoría del rescate.

La *teoría de la satisfacción* o del *sacrificio expiatorio* descansa igualmente sobre las palabras del Señor acerca del rescate. Según Tertuliano, hombre de formación y mentalidad jurídica, la muerte de Cristo constituyó la *satisfactio* por el → pecado de la humanidad frente a la justicia divina. Fue Cipriano, discípulo de Tertuliano, quien desarrolló en sus elementos fundamentales la teoría del sacrificio expiatorio; con determinadas modificaciones la ampliaron Ambrosio, Agustín, Jerónimo, León Magno, Fulgencio y Gregorio Magno. Los pecados de la humanidad son una culpa por la cual se debe a Dios una satisfacción. Al problema de por qué esa culpa tenía que ser expiada por la muerte del Hijo de Dios trataron de dar respuesta, entre otros, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino, diciendo que la ofensa infinita de Dios por el pecado exigía también una → expiación infinita, que sólo podía ser realizada por la muerte del Hijo de Dios hecho hombre.

Duns Escoto rechazó esa explicación. La humanidad fue redimida por Cristo *de potentia Dei ordinata*, no de *potentia Dei absoluta*. Escoto demostró razonadamente que no se puede ver en el pecado una ofensa de Dios *absolutamente* infinita, que exija una reparación infinita (del mismo modo que el mérito redentor de Cristo, por razón de su → naturaleza humana creada como *principium quo*, tampoco fue absolutamente infinito). El hecho de que la obra redentora de Cristo fuera meritoria para toda la humanidad se funda no en su «infinitud» —como si Dios necesitara de ella—, sino en su *acceptatio* por la voluntad divina. Escoto demostró de hecho que no es sostenible la doctrina de la absoluta necesidad de la muerte expiatoria de Cristo; la teología actual se limita más bien a afirmar su conveniencia. Dios no necesitaba exigir ni una *satisfactio* sangrienta ni ninguna otra *satisfactio*. La redención podría perfectamente haber tenido lugar, sin lesión de la justicia divina, sólo por pura y libre → gracia de Dios. Naturalmente, también entonces se trataría de una acción divina.

En la teología protestante (→ Reforma protestante) se insistió tanto al principio en la relación entre redención y → justificación, que no se distinguió apenas entre la realización objetiva de la redención por Cristo y la apli-



cación subjetiva de la justicia de Cristo. La distinción surgió más tarde, aunque ya Melanchthon puso los fundamentos. Mientras la teoría de la redención y de la satisfacción alcanzaron cierto vigor en la vieja ortodoxia protestante, el pietismo redujo el contenido objetivo de la redención a la conversión y santificación. La Ilustración, con su presentación metafísica de la cristología, destruyó también la auténtica relación entre cristología y soteriología, de forma que —para la Ilustración— la doctrina de la redención solamente podría encontrar un nuevo desarrollo a partir de la antropología. La nueva teología protestante intenta conectar con el pensamiento de los reformadores.

La primera ocasión para una manifestación del *magisterio de la Iglesia* sobre la acción redentora de Cristo la ofreció el pelagianismo, según el cual la vida de Cristo tenía solamente una significación ejemplar y Cristo sufrió su muerte sólo en beneficio propio (DS 261). Con mayor hondura que en el caso del pelagianismo, el Concilio de Trento se opuso al socinianismo, que negaba la necesidad de la redención y toda satisfacción vicaria de Cristo (DS 1513). En el decreto *Lamentabili* (DS 3438) fue rechazada la opinión de la teología liberal sobre Jesús, según la cual el dogma de la muerte redentora de Cristo fue introducido por → Pablo en el cristianismo. Entre los católicos se adhirieron a este punto de vista los modernistas.

### III. *Elaboración sistemática*

1. *Punto concreto de partida de la obra redentora.* Según el testimonio de la revelación bíblica, la redención del mundo no fue realizada *desde dentro*, sino que fue redención *del* mundo, en el cual se encontraban desordenados no sólo algunos elementos del conjunto, sino el conjunto mismo; por esta razón, la idea de una necesidad de redimir al hombre y su situación forma parte de la visión global cristiana de la redención. Aquí hemos de limitarnos a esbozar el tema. Se trata del problema de la situación existencial, de la comprensión que tiene de sí el hombre en estado de → pecado original, el cual no puede por sí mismo comprender la situación de su naturaleza caída en relación con la situación del hombre en estado original; y se trata del problema del pecado original y de la situación en que ese pecado coloca a la humanidad. Dado que la redención fue realizada objetivamente por Cristo, pero todavía no se ha aplicado definitivamente la salvación, la situación del hombre actual podría ilustrar suficientemente el estado de corrupción introducido por el pecado original. Recordemos el «misterio del centro perdido» (A. Delp), como se muestra, por ejemplo, en el análisis heideggeriano de la existencia cotidiana (*Sein und Zeit* I, 167ss), en la secularización en general (→ ateísmo), en la progresiva decadencia del tema de la verdad, en la extensión del nihilismo, en los trastornos y crisis de las relaciones humanas (las relaciones entre hombre y mujer, principalmente en el → matrimonio, el destronamiento de la autoridad [→ poder], la creciente merma de la autoridad del padre en la familia) y, sobre todo, en la problemática que ha

suscitado la técnica y que consiste en que la obra del hombre, de la que él querría llegar a ser dueño absoluto, no sólo se le escapa de las manos, sino que le resulta enemiga.

La obra redentora de Cristo quiere restituir a ese hombre caído a la condición de *hombre digno del amor de Dios*. Por tanto, se trata del hombre *entero*: no sólo de su alma, sino también de su cuerpo (→ hombre). Esta reflexión no es superflua porque, si bien la Iglesia no tardó en pronunciarse oficialmente contra todo dualismo, siguen actuando ciertas tendencias dualistas y espiritualizantes en la práctica de la vida cristiana, en la predicación y en la ascética (cf. B. Stoeckle, *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos*, Ettal 1954); además, un cristianismo que no incluya conscientemente al hombre *entero* en la obra de la redención corre el riesgo de perder de vista a todo el hombre tal como fue querido por Dios y como fue objeto de la redención; y corre también el riesgo de caer en una ilusión, como si lo cristiano pudiera realizarse plenamente sin lo humano. Esto no debe entenderse como si en la redención se tratara de poner en orden los asuntos terrenos del hombre. Se trata, en definitiva, de la gloria de Dios y la salvación del hombre, pero justamente de la salvación del hombre *entero*, pues como tal está destinado a la redención realizada en Cristo y por Cristo, y de esa redención debe el hombre dar → testimonio.

2. *Realización objetiva de la redención.* a) *La redención como obra libre de Dios.* El Concilio de Trento resume la doctrina bíblica al afirmar que los hombres, después de la primera caída, eran hasta tal punto siervos del pecado, y estaban hasta tal punto bajo el dominio del demonio y de la → muerte, que ni los → paganos por las fuerzas de la → naturaleza, ni los judíos por la letra de la → ley podrían liberarse de tal dominio (DS 1521). Esto indica la absoluta necesidad que el hombre tiene de redención por una acción libre del → amor de Dios. Ahora bien, si la redención era absolutamente necesaria, incluso desde el punto de vista del hombre, en la hipótesis de una restauración de la verdadera relación con Dios, Dios no estaba de ninguna manera obligado a redimir a los hombres. Frente a la necesidad por parte del hombre está una absoluta → libertad por parte de Dios. Tampoco la encarnación del Hijo de hombre era absolutamente necesaria para la redención, ni siquiera en la hipótesis de la decisión divina de realizar la redención. Defender lo contrario equivaldría a menguar la omnipotencia, sabiduría y misericordia divinas, puesto que Dios disponía de otros medios y caminos. Esta opinión puede invocar en su apoyo no sólo a Duns Escoto (*Ordinatio* III, d. 20), sino también a Agustín (*De Ag. Christ.*, 11,12), a Anselmo de Canterbury (*Cur Deus Homo* II, 6s) y a Tomás de Aquino (*S. Th.* III, 1,2). Se puede considerar como opinión común de los teólogos. Las opiniones se dividen al discutir si la encarnación de una persona divina era necesaria en el supuesto de que Dios exigiera una satisfacción condigna. A este problema responden afirmativamente quienes ven en el pecado una ofensa absolutamente infinita de Dios, que sólo podía ser compensada —se-

gún su opinión— por el mérito absolutamente infinito de Cristo. En este caso se habla de una necesidad condicionada de la encarnación con vistas a la redención. Tal es, a grandes rasgos, la opinión de los tomistas. No obstante, en un sentido más amplio se puede hablar de una *necessitas congruentiae*, supuesto que la encarnación de una persona divina era el medio más adecuado para la redención, pues sería la suprema manifestación de la grandeza de Dios y ofrecería los motivos más serios para el esfuerzo del hombre hacia una perfección religioso-moral (Tomás de Aquino, *S. Th.* III, 1,1-2).

b) *La función redentora del Hijo de Dios encarnado.* No faltan razones para defender la opinión de que el Hijo de Dios se habría hecho hombre aunque → Adán no hubiese pecado. En ese caso no habría aparecido, para redimirnos, en un cuerpo pasible, sino en gloria como consumidor y consumación de la creación, la cual fue hecha a su → imagen y de la cual habría aparecido él visiblemente en su → gloria como la cabeza. En la situación real, condicionada por el pecado, su venida miraba desde el principio a una meta determinada: la redención. Con esto no se suprime su misión de consumidor glorioso: sólo, por su aparición en la carne del hombre caído, se oculta esa gloria y al mismo tiempo se reserva para revelarse en su retorno al final del mundo. Junto a la misión de consumidor glorioso, que sólo al final llegará a su total eficacia, pertenece a la encarnación del Hijo de Dios, mientras llega ese momento, la función de restaurador. Por el hecho de que Cristo, imagen del Padre y modelo de la creación —sobre todo del hombre creado por Dios—, apareciera en la carne del hombre caído —asumiendo la naturaleza humana caída en la unidad personal con el Logos divino— inició ya el retorno del mundo, sobre todo de la humanidad, hacia el Padre. El Hijo de Dios nos redimió objetivamente por el solo hecho de su encarnación en la situación concreta del hombre caído (y aquí no cabe prescindir de la acción redentora de Cristo en concreto). Esto se debe a que Cristo es imagen del Padre y prototipo de la creación, sobre todo del hombre, y cabeza de toda la creación.

Ya el NT contiene las afirmaciones esenciales y decisivas sobre Cristo como prototipo del hombre y sobre la importancia de esto. Se pueden resumir de la siguiente forma: Cristo mismo es la imagen de Dios Padre en sentido pleno; al asemejarnos a Cristo, imagen de Dios, nos convertimos en un hombre nuevo; la nueva imagen divina, que por medio de él conseguimos, es una nueva creación (→ imagen; cf. G. Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Die Einheit in der Theologie* [Munich 1952] 173-211; B. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht: WiWei* 13 [1950] 6-33).

En el marco de las afirmaciones sobre las relaciones entre Cristo y la → Iglesia, lo más importante acerca de Cristo como cabeza de toda la creación lo encontramos en las cartas a los Efesios y a los Colosenses (Ef 1,10; 1,22s; 4,15s; 5,23; Col 1,18; 2,10.19). A este respecto, tienen especial importancia los conceptos κεφαλή y ἀνακεφαλαιοῦσθαι. El concepto κεφαλή expresa aquí el dominio de la cabeza sobre su cuerpo y también su unidad con él. Pero esta relación cuerpo-cabeza no debe entenderse en sentido ro-

mántico, sino que ha de interpretarse más bien a partir del mito helenístico-gnóstico del eón, en el cual el concepto κεφαλή está estrechamente relacionado con el concepto ἀρχή y designa una relación de la κεφαλή con el ser de aquellos que son determinados por ella. Junto a la afirmación de que Cristo, el Señor glorificado, es la cabeza de su cuerpo, la Iglesia, es claro —por las pruebas citadas de las cartas a los Efesios y a los Colosenses— que Cristo es también cabeza de la creación, la cual tiene en él su fundamento y consistencia (Col 2,10 y 1,15ss), es decir, que —desde el punto de vista de la situación concreta en la historia de la salvación— la creación recobra en Cristo como cabeza su fundamento y su estabilidad. Finalmente, la importancia soteriológica del cuerpo de Cristo, la Iglesia, y el derecho de Cristo y de la Iglesia sobre el cosmos se expresan en la afirmación de que tanto la creación como la Iglesia están relacionadas con Cristo como cabeza (→ historia de la salvación; → sustitución). El significado de κεφαλή en este caso depende del término ἀνακεφαλαιοῦσθαι de Ef 1,10, cuya significación fundamental es difícil de precisar y que debe interpretarse en relación con el διδόναι... κεφαλὴν de Ef 1,22. De ahí resulta la recapitulación del universo (recapitulación en el sentido de una suma conclusiva y envolvente) en la subordinación del universo a (la cabeza) Cristo (1,10); y la subordinación del universo a la cabeza tiene lugar en la relación de la cabeza con la Iglesia (1,22; cf., para este pasaje, H. Schlier, Κεφαλή, ἀνακεφαλαιομαι: ThW III [1938] 672-682).

c) *La obra redentora de Cristo en cada individuo.* Supuesto el hecho de que la caída del hombre se manifiesta en una triple lesión (oscurecimiento de la inteligencia, debilitación de la voluntad, pérdida de la gracia santificante) y supuesto que Cristo vino a sanar esas heridas, se habla —tomando como base Jn 14,6 (camino, verdad, vida)— de una triple misión redentora de Cristo: de su *ministerio magisterial o profético*, que alcanza al pensamiento, a la inteligencia; de su *ministerio regio o pastoral*, que afecta a la voluntad; y de su *ministerio sacerdotal*, que restablece ontológicamente las relaciones del hombre con Dios. Esta doctrina puede encontrar apoyo en la Escritura y en la tradición; sin embargo, la elaboración sistemática de la doctrina de los *tres* → ministerios no nace hasta fines del siglo XVIII, bajo el influjo de la teología protestante. Es evidente, por otra parte, que estos ministerios y sus respectivas funciones no se pueden separar propiamente ni en la realidad ni en el tiempo, sino que se entrecruzan y compenetran mutuamente.

La función decisiva de la acción redentora de Cristo consiste en su condición de *sacerdote y víctima de la nueva alianza* (→ sacerdocio). Por su vida de inmolación, cuya cumbre fue su muerte como víctima en la cruz, Jesucristo ha realizado la reconciliación objetiva de la humanidad caída con Dios, ha restablecido el orden destruido por el pecado y nos abre la posibilidad de entrar nuevamente en una comunión real de vida con Dios. La profesión de fe del Concilio de Efeso (DS 261) incluye la doctrina de que el mismo Logos divino, al hacerse hombre, se hizo sumo sacerdote nuestro. La carta a los Hebreos contiene las afirmaciones clásicas sobre el sacerdocio de Cristo

en el NT. Lo específico del sumo sacerdocio de Cristo, así como su superioridad sobre el sacerdocio de la antigua alianza, descansa en la persona de Cristo (el Logos divino), en la víctima del sacrificio (el mismo Cristo) y en el modo del mismo sacrificio: el sacrificio de Cristo fue ofrecido una vez para siempre y no necesita ser repetido como los sacrificios de la antigua alianza; la obra sacerdotal de Cristo comenzó ya en el momento de su encarnación y continúa eternamente. Cristo ha presentado a Dios por su sacrificio, según la doctrina común de los teólogos, no sólo una digna satisfacción vicaria, sino también sobreabundante, por los pecados de la humanidad. Esa satisfacción alcanza no sólo a los predestinados (→ predestinación) ni sólo a todos los creyentes, sino que se extiende a todos los hombres (DS 624, 1522, 1523, 2005, 2304; para la fundamentación bíblica, cf. Jn 3,16s; 11, 51s; Rom 5,18; 2 Cor 5,15; 1 Tim 2,6; 1 Jn 2,2); no alcanza, sin embargo, a los → ángeles caídos (DS 411). No es pura coincidencia que el restablecimiento de las relaciones entre Dios y el hombre por medio de Cristo se realizara por un sacrificio, o sea, por medio de un acto libre de adoración: así se compensó totalmente la negativa a reconocer la absoluta superioridad de Dios, de la que se habían hecho culpables nuestros primeros padres (→ obediencia).

La misión de Cristo como *maestro de la → verdad y de la vida justa* está en relación con su sumo sacerdocio. Para esto debe tenerse sobre todo en cuenta que la enseñanza de Cristo no se agota en su palabra hablada, sino que también se manifiesta en su vida, la cual constituye, para todos los que crean en él, un modelo obligado (cf. Jn 13,12-15); por ello la → fe del cristiano tiene que traducirse en obras que estén de acuerdo con ella (cf. Sant 2,14.18). Del contenido del mensaje de Jesús hay que destacar esencialmente su doctrina acerca de Dios como Padre (→ Dios, IV) y su resumen de los mandamientos del amor a Dios y al prójimo en el mandamiento central del → reino de Dios.

La idea de la *realeza de Cristo* es una parte esencial de la → predicación de la Iglesia y de su → liturgia (sobre todo de la liturgia de Adviento, Navidad y Epifanía). Del mismo modo que se afirma la realeza de Dios en el AT se afirma la realeza del Mesías en ambos Testamentos (por ejemplo, Sal 2,6; 72,8-12; Is 9,6s; 11,1-9; Dn 7,14; Lc 1,30-33; Mt 2,1-3.11-18; Jn 1,49; 18,33-40). En conexión con el AT, que compara frecuentemente al rey con el pastor (Is 49,9-11; Sal 78 [77,52]; Miq 2,12, etc.), también la realeza de Cristo es considerada como un ministerio pastoral, y la teología escolástica la relaciona especialmente con la debilitación de la voluntad del hombre caído. Su ámbito comprende también el poder legislativo y el → juicio. La importancia universal de la realeza de Cristo es evidente si se la interpreta a partir de la idea de Cristo como cabeza de toda la creación. De 1 Pe 2,9 se deduce que todos los que creen en Cristo participan también de su sacerdocio real

d) *Consumación de la obra de la redención*. La obra redentora de Cristo tuvo un *final* glorioso en su descenso a los infiernos, en su resurrección, en su ascensión y en el envío del → Espíritu Santo; su *consumación* tendrá lugar en su segunda venida. El alma de Cristo, después de su muerte, *descendió*

a los infiernos: esta afirmación pertenece a la fe de la Iglesia y se basa en la Biblia (DS 76, 738, 801; Mt 12,40; Hch 2,24; 2,31; Rom 10,6; Col 1,18). Esta doctrina, aunque emplea en parte el lenguaje de → mito, está relacionada con las ideas del AT sobre el estado intermedio entre la muerte y la resurrección, en el cual las almas de los muertos esperan la redención (→ inmortalidad). La doctrina comprende tres puntos: es una → confesión de la verdadera humanidad de Cristo, el cual ha compartido con los demás hombres ese estado intermedio; afirma que «los espíritus que estaban en la prisión» participan también expresamente en la obra redentora de Cristo (1 Pe 3,19); manifiesta, finalmente, que la fe en el descenso de Cristo a los infiernos está inseparablemente unida a la fe en su resurrección, a la fe en la victoria de Cristo sobre la muerte.

El hecho de que en la → *resurrección* de Cristo se manifieste la misma victoria sobre el demonio hace ver más claramente en qué consiste, en definitiva, la redención. La resurrección de Cristo es la prenda y el principio de nuestra propia resurrección (cf. Schmaus, *Dogmatik* <sup>5</sup>II, 834ss). El hecho de que el crucificado y resucitado se apareciera como el Señor glorificado, de que participe gloriosamente en el poder de Dios y de que un día haya de volver son los elementos constitutivos esenciales de la doctrina sobre la *ascensión* de Cristo. El *envío del Espíritu Santo* constituye la conclusión provisional de la obra redentora de Cristo, cuyas condiciones previas son la resurrección y la ascensión. El → Espíritu Santo debe realizar en el cuerpo de Cristo lo que ya ha realizado en su cabeza. La realización plena y última tendrá lugar solamente por el *retorno de Cristo*, en el cual él se mostrará como Señor de la historia, vencedor definitivo del demonio, de la muerte y del → dolor.

3. *Redención y encarnación*. Puesto que la Iglesia no ha tomado todavía ninguna postura definitiva, sigue siendo discutible el problema de si el Hijo de Dios se habría hecho hombre aunque Adán no hubiera pecado o si la encarnación no tenía otra finalidad que la redención. Los tomistas y muchos otros teólogos defienden, apoyándose en muchos textos de la Sagrada Escritura y de los Padres, la tesis de que el único motivo genuino de la encarnación fue la redención (teoría hamartiocéntrica). Hoy, en cambio, va ganando terreno la opinión, fundada en Duns Escoto, de que Cristo se habría hecho hombre aunque Adán no hubiese pecado (teoría cristocéntrica).

Es difícil aportar testimonios muy antiguos de la tradición en favor de la tesis cristocéntrica por el hecho de que el problema central en que se apoya la controversia fue planteado en época relativamente tardía. Los más antiguos documentos de la Iglesia y la teología del primer milenio se conformaron en general con ver la encarnación de Cristo en estrecha relación con la redención y, como consecuencia de ello, basada en la necesidad de la redención. Tampoco puede ser tomada seriamente en sentido cristocéntrico la exégesis patrística de dos textos de la Sagrada Escritura en los que pretenden apoyarse los defensores de esta tesis (Prov 8,22s y Col 1,15-17). Estas consideraciones no dicen necesariamente nada en contra de la justificación de la

tesis misma, pues lo único típico y decisivo de la teología de los Padres de la Iglesia es su visión concreta de la historia de la salvación. Por eso le interesaba menos la especulación teológica sobre la mera posibilidad que la acción real de Dios que nosotros los hombres hemos experimentado. Además no podemos olvidar que los Padres se movían muchas veces en un terreno de controversia y en un contexto muy concreto, lo cual les obligaba en no pocas ocasiones a poner el acento en una determinada visión teológica (cuando los herejes atacaban la divinidad o la humanidad de Cristo, se recurría muchas veces al argumento de la necesidad de la redención). Pero esto no afecta al problema de si los Padres tenían en su mano la posibilidad de ver las cosas desde otro ángulo, es decir, de tomar en consideración otros puntos de vista. Podemos, por tanto, afirmar con razón que, en el mejor de los casos, los Padres nos ofrecen, sobre la encarnación, una teoría no dogmática, que ninguna regla de fe obliga a aceptar sin más (cf. Pohle-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Paderborn 1956, 241).

Después de la edad patristica, la evolución se orientó hacia las dos referidas respuestas al problema de las relaciones entre encarnación y redención. Tomás de Aquino, Buenaventura y la mayoría de los teólogos posteriores —en contra de Duns Escoto y de su escuela— opinan que la redención fue el único motivo de la encarnación. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que ni Tomás de Aquino ni Buenaventura defendieron esta opinión con tanto calor como los tomistas posteriores (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* III, 1,3; todavía más claramente *In Sent.* III, d. 1, q. 1, a. 3; Buenaventura, *In Sent.* III, d. 1, a. 2, q. 2). En todo caso, los polemistas de ambas tendencias no deberían olvidar la observación de san Buenaventura, que también aparece de modo análogo en santo Tomás, sobre el motivo de la encarnación: la respuesta sólo es conocida, en último término, por aquel que se hizo hombre (ambos *In Sent.* III, loc. cit.).

Hasta ahora no conocemos ningún testimonio anterior al siglo XII que explique el motivo de la encarnación en el sentido de la tesis cristocéntrica. Por lo que sabemos, el primero que la defendió fue Ruperto de Deutz († 1135), aunque su respuesta no se sitúa claramente en el contexto de la predestinación absoluta de Cristo. Fue Honorio de Autún, veinte años más tarde, quien dio esa respuesta, aunque planteando el problema desde un punto de vista distinto al que adoptaría Escoto. Un partidario de la tesis cristocéntrica es Roberto Grosseteste († 1253); Alberto Magno († 1280) no se decide definitivamente; tampoco está clara la respuesta de Alejandro de Hales († 1245); Odón Rigaldi defiende una postura semejante a la de san Buenaventura. Auténticos precursores de la teoría escotista son Mateo de Aquasparta y Guillermo de Ware. El mismo Duns Escoto toca el problema sólo incidentalmente, pero precisando sus términos y estableciendo claramente los principios que servirían de base a la tesis cristocéntrica (*Rep. Par.* III, d. 7, q. 4; *Ord.* III, d. 7, q. 3). Enumera varios motivos por los que el pecado no puede ser una *conditio sine qua non* para la encarnación; según él, el motivo adecuado de la encarnación consiste en que Dios quería ser amado en grado sumo (*summe*) por alguien distinto de sí.

Si bien el mismo Duns Escoto no alude expresamente a Col 1,15-20 (aunque la idea fundamental de ese pasaje está resonando en su argumentación), el criterio teológico sobre la tesis cristocéntrica depende quizá en gran medida de la interpretación que se dé a Col 1,15-20, es decir, de determinar si el sujeto de toda la perícopa es Cristo como *Verbum incarnatum*.

R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921; H. Schlier, *Κεφαλή, ἀνακεφαλαίωμα*: ThW III (1938) 672-682; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948; A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*: ZKTh 71 (1949) 1-53, 184-203; B. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*: WiWei 13 (1950) 6-33; G. Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 173-211; H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*, Londres 1952; W. Dettloff, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954; B. Stoekle, *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos*, Ettal 1954; O. Simmerl, *Abgestiegen zu der Hölle*: StdZ 156 (1954/55) 1-6; A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werke Adversus Haereses des hl. Irenäus von Lyon*, Leipzig 1957; B. de San Pablo, *El misterio de nuestra redención*, Madrid 1957; M. Schmaus, *Ämter Christi*: LThK I (1957) 457-459; C. Andressen, *Erlösung (dogmengeschichtlich)*: RGG II (1958) 590-594; K. Adam, *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1958; W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*: WiWei 22 (1959) 17-28 (bibliografía); J. Gewiess-F. Lakner-A. Grillmeier, *Erlösung*: LThK III (1959) 1016-1030 (bibliografía); W. Hillmann, *Erhöhung Christi*: LThK III (1959) 989-990; L. Richard, *Le mystère de la rédemption*, París 1959; M. Schmaus, *Teología dogmática. III: Dios Redentor*, Madrid 1959; A. Grillmeier, *Höllenabstieg Christi*: LThK V (1960) 450-455; F. J. Schierse-J. Ratzinger, *Himmelfahrt Christi*: LThK V (1960) 358-362; J. Oggioni, *El misterio de la redención*, Barcelona 1961; F. X. Durrwell, *Dans le Christ Rédempteur*, Le Puy 1962; L. W. Grendstedt, *A short History of the Doctrine of the Atonement*, Manchester 1962; W. Lynn, *Christ's Redemptive Merit. The Nature of its Causality according to S. Thomas*, Roma 1962; F. Bourassa, *La satisfaction du Christ*: Sciences Ecclésiastiques 15 (1963) 351-382; C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Tournai 1963; A. Heuser, *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus*, Essen 1963; M. van Caster, *La rédemption située dans une perspective personaliste*, Bruselas 1964; P. de Haes, *Die Schöpfung als Heilsmysterium*, Maguncia 1964; I. C. Rotenberg, *Redemption and Historical Reality*, Filadelfia 1964; B. Catao, *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, París 1965; J. Galot, *La rédemption, mystère d'alliance*, París-Brujas 1965; F. Bourassa, *La rédemption par le mérite du Christ*: Sciences Ecclésiastiques 17 (1965) 201-229; A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes. Schöpfung. Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*, Viena 1965; G. Martelet, *Sur le motif de l'Incarnation: Problèmes actuels de christologie* (Brujas 1965) 35-80; D. Sölle, *Stellvertretung*, Stuttgart 1965; A. Bsteh, *Zur Frage nach der Universalität der Erlösung. Unter besonderer Berücksichtigung ihres Verständnisses bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts*, Viena 1966; J. M. González Ruiz, *Redención y resurrección*: Concilium 11 (1966) 72-94; H. Vorgrimler, *Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los infiernos*: ibíd., 140-151; K. Rahner, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 218-235; W. Breuning, *Jesus Christus der Erlöser*, Maguncia 1968; B. A. Willems, *Erlösung in Kirche und Welt*, Friburgo 1968; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970; J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis III/2*, Ed. Cristiandad, Madrid 1971, 143-403; K. Rahner, *Redención*: SM V (1974) 758-775.

W. DETTLOFF