

Colaboradores en la obra de la salvación (una lectura a propósito de Jn 3,21)¹

Mauricio Murillo, S. J.
Departamento de Teología
Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”
San Salvador, El Salvador

En el artículo anterior, exploramos la dimensión práctica de la salvación y su impacto en el testimonio de fe, según el evangelio de Juan, y, justamente, la clave nos la dio Juan 3,21. Ese testimonio estriba en la obra salvífica de Dios y plantea, entre otros aspectos, la cuestión de la colaboración (*synergia*) en dicha obra. En este artículo, nos centraremos en esa acción, que incumbe ineludiblemente a la persona de fe. No es casualidad que en Juan 2,23–3,21, Jesús acabe su discurso con el tema de “las obras” del creyente, las cuales toman en consideración el testimonio del Hijo del hombre: “el que hace la verdad va hacia la luz, para que sus obras se muestren que están hechas en Dios” (3,21).

La exhortación que Jesús hace a Nicodemo a “nacer” o a “ser generado” “de lo alto” —o “del agua y del Espíritu”— para poder ver y entrar “en el reino de Dios” (Jn 3,3.5), requiere del testimonio de fe del discípulo y de un acto gratuito de Dios. Sería un poco absurdo exhortar a alguien a nacer o a ser generado si ello no depende de él mismo, a no ser que la invitación se reduzca a un sentido figurado. En este caso, se estaría hablando de una voluntad decidida a reinventarse para generar un sujeto capaz de alcanzar la salvación. Paradójicamente, el malentendido de Nicodemo advierte del peligro de adoptar esa interpretación (Jn 3,4). Jesús, por el contrario, invita al creyente a participar libremente en una obra mayor, en la obra de la salvación de Dios.

1. Este artículo es la continuación de “En las obras del Padre: testimonio y salvación desde la perspectiva joánica”, publicado en la edición anterior (109, 2020, pp. 49-93).

El Jesús joánico enfrenta a sus interlocutores con el testimonio de Dios mismo, el cual se realiza a favor de la humanidad. La acreditación de ese testimonio no consiste en demostrar su veracidad, ni en hacer “mi” propia confesión del Hijo del hombre, sino, más bien, en confesarlo por y en el testimonio del Padre (*cf.* Jn 5,32; 8,18).

La salvación no es una consecuencia del acto de fe, porque, para el evangelista, esta brota “del agua y del Espíritu”. El símbolo bautismal apunta a una acción divina fundamental. La “vida eterna” no se posee como propiedad, sino como don gratuito, desde el cual se actúa y se vive (*cf.* Jn 3,16-17). Por tanto, la escatología presente es la que permite considerar el despliegue de la redención en la vida humana.

A este propósito, C. H. Dodd comenta “que la ‘resurrección’ de la cual Jesús ha hablado [i. e. Jn 11,25-26] es algo que acontece antes de la muerte corporal, y tiene como resultado, la posesión de la vida eterna, aquí y ahora”². Más allá de la polémica, la “vida eterna” nos habla, en primer lugar, del despliegue de una acción eficaz de parte de Dios. Dodd, en referencia a Juan 3,36; 5,25 y 6,47.54, sostiene que “el creyente posee vida eterna aquí y ahora”, pero más en sentido “cualitativo que cuantitativo”³. Según esto, “el alma” no necesita un tiempo, ni un espacio particular para perpetuarse y gozar y “participar” de la salvación divina. Esa “vida eterna” se realiza en la persona, desde sus opciones de vida y su *praxis*.

1. La colaboración: una noción neotestamentaria

Quizás cuando comprendemos el discipulado cristiano en términos de cooperación con Dios, nos venga a la mente aquella conocida petición orante de Jesús: “Rueguen, pues, al señor de la siega para que envíe trabajadores [ἐργάτας] a su cosecha” (Mt 9,38). Esto expresa un sentido misional y de envío que no es ajeno al espíritu de los escritos joánicos. Sin embargo, en el cuarto evangelio, la acción apostólica se inserta en la obra de redención llevando a otro nivel esa misión discipular y creyente.

El apóstol Pablo ya concebía la idea de “colaboración” con Dios, entendida como contribución para edificar la comunidad creyente. En efecto, Pablo se vale de una doble metáfora, tomada del campo y de la albañilería, para proclamar: “somos, por tanto, colaboradores de Dios (θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί), y ustedes son labranza de Dios, edificio de Dios” (1 Co 3,9). Ser colaboradores (συνεργοί) consiste en llevar a cabo una tarea apostólica y ministerial, en beneficio de la obra de Dios, ser su “labranza” o su “construcción”, cuyo “fundamento” es

2. C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 148 (Cambridge, 1953).

3. *Ibid.*, p. 149.

Cristo (1 Co 3,11). En Juan, esas posibilidades de colaboración en el seno de la comunidad eclesial no aparecen tan claramente, pero se respira una mayor corresponsabilidad entre sus miembros, en concreto, en la imagen de “la vid y los sarmientos” y en el mandamiento del amor, tal como hemos visto antes.

Este “espíritu” de solidaridad y colaboración resuena en la última carta de Juan. En ella aparece una rara fotografía de la *praxis* de las comunidades joánicas. El “*presbítero*”, el presunto autor de la carta, anima a un tal “Gayo” a lo siguiente:

Amado, realizas algo fidedigno en lo que hagas para los hermanos, y esto, siendo [ellos] extranjeros, los cuales testimoniaron tu amor delante de la Iglesia, a quienes [ahora] harás bien en provisionarles de manera digna de Dios; pues, en favor del Nombre [de Hijo] salieron sin recibir nada de los gentiles. Nosotros, por consiguiente, debemos acogerlos, para que lleguemos a ser colaboradores de la verdad (ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ, 3 Jn 5-8).

El texto habla de un grupo de “hermanos” misioneros que van y vienen, de comunidad en comunidad, y, eventualmente, pasan por la de Gayo. El empeño misionero demanda solidaridad, en concreto, hospitalidad y apoyo mutuo, tal como se percibe en este registro pastoral. Esta acción se sitúa dentro de la entrañable tradición de la *Torá*, que manda acoger al forastero (Dt 10,19; 24,17; Lv 19,34), aunque en la carta no hay indicios de esa conciencia. Sin embargo, el *presbítero* entiende que ella forma parte del “testimonio verdadero”, al cual se deben (3 Jn 12), y por ende, les constituye en “colaboradores de la verdad”. La apelación es un elemento destacado de la carta, pues, como apunta George Parsenios, es el único elemento con carácter más “teológico” en un documento estrictamente pastoral. Sin embargo, no le es ajeno, puesto que “apoyar a los misioneros itinerantes está inherentemente conectado con el trabajo teológico de los misioneros” y “apoyar el trabajo misionero es ser un colaborador”⁴. La idea joánica de una comunión corresponsable implica una dimensión eminentemente apostólica y testimonial.

En la lógica teológica, que ya presupone la fe, la *synergia* en el designio divino de la salvación es una consecuencia teórica de la dimensión soteriológica del testimonio cristiano. La salvación, para el sujeto de fe, no es solo la meta de un camino, sino también su condición de posibilidad. El acto de fe y el testimonio que supone realizan la acción redentora de Dios. Sin ella, ninguno de los dos sería posible. La acción divina los constituye como tales, en cuanto actos religados a Dios y simultáneamente mediados por el Hijo y el *paráclito*, que los impulsa e inspira. Por otro lado, Dios quiso el concurso humano en su plan de salvación. Esa voluntad divina ha hecho a los seres humanos no solo partícipes o

4. G. L. Parsenios, *First, Second and Third John*, p. 156 (Grand Rapids, 2014).

beneficiarios, sino también hijos e hijas, colaboradores. Los discípulos colaboran en la misión de salvación en el instante en que son enviados por Jesús. En el envío radica el fundamento bíblico de su actividad apostólica⁵.

El acto de fe, por tanto, puede ser todo menos “de fe” si no se encuentra dentro de la obra de Dios. La obra de salvación, mediada por Jesucristo y el Espíritu, es realizable en la humanidad si hay comunión. Si los sarmientos no están unidos a la vid, no dan fruto (Jn 15,4), “así como una fe sin obras está muerta” o “es inútil” (ἀργή), tal como increpa Santiago 2,17.20.28. Las “obras” a las cuales se refiere esta “carta” se comprenden dentro del acto mismo de la fe⁶, pero no se reducen a él, ya que implican el conjunto del actuar creyente.

Ese actuar libre es el vehículo de la gracia de la salvación. Así lo afirma Juan 3,21. No es una visión reducida de las “obras de Abraham” (Jn 8,39d), como si se tratara apenas de confesar a Dios, sino con vistas a una promesa y una manifestación salvífica de Dios, donde Abraham ya ha desempeñado un papel fundamental (Rm 4,3; Jn 8,39-40). El acto de fe demanda el despliegue de la acción humana que, en sus múltiples facetas, testimonie esa nueva experiencia de Dios, que opta por la vida y no por el deseo de matar. Abraham no sacrifica a Isaac, con lo cual se mantiene la promesa filial de su descendencia. Quizás por eso la experiencia de la salvación para el evangelista Juan pasa también por comprenderse como

-
5. Misión, bíblicamente, hace referencia a ese envío de parte de Dios y de Jesús en el Nuevo Testamento. El *corpus Johanneum* retoma el envío apostólico de la tradición sinóptica, “se medita y profundiza [...] hasta construir una línea rectora estructurada”, desde la cual el “Hijo, el enviado singular de su Padre [con quien actúa] en unidad de voluntad y acción [...] fuerza a tomar una decisión (κρίσις, 3,16-19; 5,36; 6,29; 7,29; 8,42; 1Jn 4,9.10.14). Se entiende también, por tanto, la acción del Espíritu como misión pascual del Padre (14,26) o del Hijo (15,25; 16,7-15). En virtud de una prolongación eclesiológica de la misión del Hijo o del Espíritu, Jn acentúa también la misión de los discípulos por el Resucitado (13,16.29; 17,28; 20,21)”; K. Scholtissek, “Misión”, en W. Kasper *et al.* (eds.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 2, p. 1091 (Barcelona, 2011).
 6. Ese acto incluye creer y confesar a Cristo, pero, desde la perspectiva de la carta de Santiago, adquiere pleno sentido cuando se conecta con la vida del testimonio. En su lectura de la carta de Santiago, E. Tamez descubre tres ángulos, que socavan la bipolaridad entre “fe y obras”: “la opresión-sufrimiento”, la “esperanza” y “la *praxis*”. Este último responde a tres desafíos: “la paciencia militante, la integridad y la oración eficaz”, y como se observa, fe y *praxis* se implican mutuamente, exigen constancia, conducta coherente y compromiso con la realidad. La *praxis* conecta, como “puente”, los otros dos ángulos de lectura. Tamez concluye que “para Santiago la fe coopera con las obras y, por la obras la fe alcanza su perfección (2,22); la obras, por tanto, justifican también junto con la fe (2,24)”; E. Tamez, *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*, pp. 29, 71, 86 (San José, 1985).

hijo o hija de Dios, descendiente de Abraham en la fe, así como lo entendía Pablo en Romanos 4,12.

La filiación consciente del creyente supone una percepción sana y justa de uno mismo y de la responsabilidad personal en el desarrollo del plan salvífico de Dios. De esa forma, se evita el centrarse en uno mismo y cualquier forma de autosuficiencia. El creyente comprende su praxis consciente, no desde sí mismo, sino desde “la vida eterna”, que le ha sido concedida ahora. Sin embargo, esto no lo excluye del mundo, según Juan 17,15, ya que su razón de “ser en el mundo”, sin “ser del mundo”, es “ser enviado” justamente al mundo. La salvación del discípulo nunca es ajena a su testimonio de seguimiento.

Así como me enviaste al mundo, también los envié al mundo. Y por ellos yo me santifico a mí mismo, para que sean ellos mismos santificados en [la] verdad. No sólo te pido por éstos, sino también por quienes crean en mí mediante su palabra (Jn 17,18-20).

La santificación y el envío tienen para Jesús una intencionalidad bien clara. El versículo 20 conecta con la promesa hecha a Abraham en Génesis 12,3b: “y serán bendecidas en ti todas las familias [las naciones] de la tierra”. Entonces, “un pueblo” entre las naciones aguarda el beneficio del testimonio de la fe de los discípulos de Jesús⁷. El *kerigma* apostólico busca suscitar la fe “mediante la palabra” como canal de comunicación de la propia experiencia de fe. Los discípulos comparten ahora con “el maestro” el ser “enviados” al mundo, donde se santificarán en la verdad, o, dicho de otro modo, donde definirán su identidad. De ahí que “no sean del mundo”, como reitera Jesús en los “discursos de despedida”. Su pertenencia viene “de lo alto” y solo se entiende a partir de la comunión con el Hijo y el Padre, de quien reciben el envío para la misión.

Colaborar en el plan de salvación de Dios no es, por tanto, un atrevimiento. La evangelización entraña el mensaje de la salvación y su eficacia incluye el testimonio del discípulo. La acción del Espíritu tiene como correlato la

7. Esto nos remite a Pablo, quien recuerda que antes de que Abraham fuera el “padre de los circuncisos” y tomara el “sello de la justicia”, creyó en Dios, lo cual lo hace “padre” también de los incircuncisos que creen (Rm 4,11.17-18), porque la justificación viene por su fe, en primer lugar, según la interpretación *midráshica* que hace de Génesis 15,6 y Salmo 31,2 (LXX). A partir de aquí, X. Alegre señala que para Pablo, Abraham es un “impío”, porque está todavía fuera de la ley. Sin embargo, se le tomó en cuenta su fe, no su pecado. En ambos textos se usa el verbo λογίζομαι, “valer”, “tomar en cuenta”, “imputar”. Luego, Alegre comenta que Pablo “mira ahora [...] lo que dice el Génesis desde el ángulo de la universalidad (¡a judíos y a gentiles!) de la promesa de Dios a Abraham [...] de que tendría una descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo [...] se refería no a los hijos de la carne, sino a los hijos de la fe [...] obra de la palabra creadora de Dios recibida en la fe”; X. Alegre, *Carta a los Romanos*, pp. 146-147, 151 (Estella, 2012).

creación y, dentro de ella, “el mundo”, donde se torna inteligible y se hace *praxis* para redimir, recrear y renacer. La humanidad no es pasiva, ni transitoria, sino interlocutora e inter-actora de esa acción. No se puede prescindir de ella, porque, entonces, no quedaría nada, sino que es asumida por el Espíritu, con sus “luces y sombras”, para, desde allí, realizar también una redención. La acción redentora de Dios no tiene lugar al margen del testimonio de la fe. Idealmente, toda relación de colaboración, libre y consciente, contempla una relación recíproca. Pero ¿cómo concebir la reciprocidad en la relación y la colaboración con Dios?

De momento, no son proporcionales. La gracia de Dios genera una respuesta de fe y un testimonio, pero no porque el ser humano lo haya conmovido, sino porque, según “la historia de la salvación”, él vio y escuchó la aflicción de su pueblo: “vi la aflicción de mi pueblo en Egipto y escuché su clamor [...] y bajé para salvarlo de las manos de los egipcios” (Ex 3,7.8).

La salvación, según esto, “baja de lo alto” como acto primero y gratuito de Dios. La respuesta a ese acto de salvación se encuentra recogida en la alianza que Yahvé hizo con ese pueblo en el Sinaí. No obstante, esa respuesta nunca fue, ni será proporcional. El pueblo se comprometió con “la ley”, pero, de parte de Dios, la gratuidad sigue siendo la fuerza de su acción salvífica. La tradición bíblica lo entendió de alguna manera, puesto que las transgresiones posteriores solo se justifican, en términos paulinos, desde la gratuidad fundamental de Dios, expresión de su fidelidad, en sus diversas narrativas. Por tanto, esa acción continuada de redención divina inspiró e inspira la acción profética, la sabiduría, en actitudes y comportamientos éticos, y la justicia, que opta por los pobres y los vulnerables y que se traduce en actos de misericordia. Ahora bien, podemos apropiarnos de esa acción y “tener parte” en ella gracias a la palabra y al empeño de “un hijo del hombre”, un ser humano de aquel pueblo.

El punto central de la economía de la salvación es la entrega de la vida del Hijo del hombre, muerto y resucitado. Cabe preguntarse, entonces, ¿por qué esperar tanto para llegar a este dramático momento? El misterio de la cuestión quizás está relacionado con que Dios cuenta con nosotros, lo cual muestra un grado de incondicionalidad extremo, que solo podía manifestarse en el *logos* encarnado. La libertad de Jesús no fue violentada, si obediencia fue libre y total. La Palabra asume toda la carne hasta las últimas consecuencias y el ser humano, en la decisión de Jesús, asume todo lo divino. La colaboración con Dios en su plan de salvación se fundamenta en esta dinámica. ¿En qué medida y de qué manera?

2. La colaboración a través de las relaciones de subsidiariedad

La salvación acontece, en un primer momento, en la persona, que entra en un proceso de regeneración y conversión. Pero esa novedad se explicita y adquiere concreción en la *praxis* a favor de los demás. Se nace a una vida nueva mediante la regeneración para luego dar un testimonio verdadero. En este segundo

momento, que puede coincidir con el primero, se experimenta “la colaboración con Dios”. El exégeta colombiano Guillermo Sarasa encuentra en el evangelio de Juan el concepto de *subsidium*⁸, propio de la táctica militar de la antigüedad y recuperado por la doctrina social de la Iglesia como “el principio de subsidiariedad”. En Juan, el “Padre es no solo un modo de llamar a Dios, sino también la manera especial como Jesús se relaciona con él [...] Lo que caracteriza esta relación de amor es, por un lado, la unidad; por otro, la subsidiariedad”⁹.

En efecto, las relaciones entre el Padre y el Hijo y entre este y sus discípulos no son insignificantes. Por tanto, no debemos subestimar su papel en el plan de salvación. Esas relaciones desatan dinámicas de servicio y obediencia, de donación y respuesta generosa como experiencia de comunión profunda. Desde la perspectiva joánica, la economía de la salvación, tal como hemos visto antes, subraya la comunión como algo connatural al designio divino. Según Sarasa, esas relaciones son subsidiarias “contra todo totalitarismo del Padre, del Hijo, o de instancias que consideramos superiores”. Asimismo, son contrarias al comportamiento paternalista inhibitorio y a “toda falta de responsabilidad y compromiso de parte de las instancias inferiores”¹⁰. Aparentemente, esto rectifica algunas imágenes de Dios que todavía arrastramos, lo cual no debe extrañarnos, por ser propio de su trascendencia, dada la obstinada manipulación que, como seres humanos, hacemos del mundo y del ámbito espiritual.

La relación de Jesús con sus discípulos, su predilección por “el discípulo amado”, su relación paterno-filial hasta el extremo de identificarse en un mismo sentir y hacer, y “la capacidad” de los creyentes para ser “hijos de Dios” llevan a Sarasa a sostener que “tras los escritos joánicos, hay una comunidad que interpreta subsidiariamente, sus relaciones [...] esencialmente, relaciones de amor”¹¹. Según esto, las acciones del Hijo son entendidas por Jesús como acciones de Dios, que él hace suyas, encarna y realiza. No es como Moisés, que hace lo que Yahvé ordena, sino que él se apropia de lo que “ve y escucha” de Dios Padre. Su

8. G. Sarasa, “La subsidiaridad en el evangelio de san Juan”, *Theologica Xaveriana* 164 (2009), 474. Según Sarasa, el principio de subsidiaridad se encuentra en el ámbito filosófico y sociopolítico y ha sido desarrollado por santo Tomás y por Proudhon (en su teoría federalista). El principio de subsidiaridad sostiene que “Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común”. La “formulación explícita” del principio en la doctrina social de la Iglesia se encuentra en la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI (*ibid.*, p. 477).

9. *Ibid.*, p. 471.

10. *Ibid.*, p. 484.

11. *Ibidem*.

envío, por consiguiente, es distinto y se constituye en paradigma para quienes deciden seguirlo (Jn 20,21).

La teología subsidiaria de Sarasa se fundamenta en dos tipos de relación del evangelio de Juan. Juan 5-6 “concentra gran parte de la teología de subsidiariedad con respecto al hijo”. El enviado “trabaja” (5,17.19.20), “juzga” (5,22), “resucita” (5,21; 6,40) y “baja como el pan del cielo y da el pan de vida” (6,32), y, de esa manera, se identifica con la acción del Padre¹². Mientras que en Juan 15-17, la subsidiariedad aparece en “relación a los discípulos”. La imagen de la vid y los sarmientos no solo habla de la necesidad de permanecer en comunión con el Hijo, sino también de dar fruto (15,4). Poco después, Jesús llama a sus discípulos “amigos”, no “siervos”, porque les ha dado a conocer todo lo que ha escuchado de su Padre (15,5). A través de su testimonio, otros guardarán su palabra, de la misma manera que ellos guardaron la de Jesús (15,20). En esta tarea, “tendrán un subsidio, el Paráclito” (16,8), y lo que “pidan al Padre, también se los concederá” (16,23). Estamos ante una acción en cadena, donde la actuación de uno repercute en la del otro. De esa manera, el evangelio de Juan formula la continuidad de la acción iniciada por el Padre, en comunión con el Hijo, desde la cual “Jesús configura a sus discípulos, no jerárquicamente, sino como ‘comunidad de hermanos’ capaces de hacer la voluntad del mismo Padre”, de tal manera que “cada uno está destinado a cumplir la obra divina”¹³.

Dicha obra se fundamenta en la unión de Dios con el *logos*, tal como afirma Juan 1,2, y en que “Dios amó al mundo”, según Juan 3,16. A partir de aquí, Sarasa señala que “la comunión”, permanecer en el otro, y “el amor” son dos ideas centrales del cuerpo del cuarto evangelio, que desatan unas dinámicas relacionales que alcanzan su plenitud en “la unidad del Padre, el Hijo y los discípulos (17,23)” y en “el amor entre todos (Padre, Hijo, discípulos) (14,21.23; 15,9.12; 17,26)”¹⁴. Estas ideas ayudan también a interpretar el relato medular de la pascua, ya que para Jesús, se trata de “volver al Padre” y en el momento de su “entronización” en la cruz, las mujeres y “el discípulo amado” son “testigos” del amor del Hijo, que ya había dicho que “nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos” (Jn 15,13).

Ahora, el creyente se encuentra en una encrucijada, que lo hace dudar. Una posibilidad es protegerse o esconderse y no seguir; la otra es seguir y profundizar su opción, lo cual lo pone en movimiento. Seguir y acercarse a la luz se traduce en un “comportamiento ético”¹⁵. Por eso, los discípulos producen un

12. *Ibid.*, p. 485.

13. *Ibid.*, pp. 486-487.

14. *Ibid.*, p. 487.

15. J. Konings, *Evangelho Segundo João. Amor e fidelidade*, p. 248 (São Paulo, 2005). A propósito de Juan 12,46-47, Konings comenta que “Esta es la luz nueva que Jesús

fruto coherente con la obra divina de la redención. Según Sarasa, “el lector implícito (el de todos los tiempos) tendrá que identificarse a sí mismo, empezando por una confesión de fe que lo hará capaz de una filiación proporcional a su deseo personal de liberación, a su libertad de compromiso y a su responsabilidad y capacidad de iniciativa personal”¹⁶.

La acción de Dios no anula la libertad y la autonomía del creyente, pero es su origen. En consecuencia, la acción del creyente implica un empeño constante, dedicación y seguimiento del Hijo del hombre, que realiza la obra de su Padre. En palabras de Bonhoeffer, la identidad filial no es una “gracia barata”, puesto que “le cuesta al hombre la vida”, y, sobre todo, le “ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo”¹⁷. Aparentemente, la “gracia” se ha abaratado a lo largo de la historia del cristianismo. No obstante, su valor real es alto, tal como lo muestran tantos testigos: “la gracia era cara porque no dispensaba del trabajo; al contrario, hacía mucho más obligatoria la llamada a seguir a Jesús”¹⁸.

3. Una colaboración confiada: una ponderación ignaciana

Al seguimiento de Jesucristo le es connatural una dimensión práxica, lo suficientemente flexible, que como una bisagra articule el ámbito “celeste” con el propiamente humano, dado que la obra de Dios no es incompatible con el obrar libre del creyente. La amistad de Jesús con sus seguidores supone, además, un acto de confianza y “subsidiariedad”, que impulsa a la misión en el mundo. No se trata de compensar la gracia divina, algo siempre limitado y desproporcional, sino de entrar en la *praxis* redentora de Dios. Cabe recordar aquí la máxima de inspiración agustiniana, adjudicada a Ignacio de Loyola, que en realidad es del jesuita húngaro Gabriel Gevenesi, de comienzos del siglo XVIII: “Que la primera regla de tu hacer sea esta: confía en Dios como si el resultado entero dependiera de ti, y nada de Dios; ponlo todo en juego, sin embargo, como si todo dependiera de Dios, y nada de ti”¹⁹.

vino a lanzar sobre nuestra vida. ‘Yo vine al mundo como luz para que no quede en la oscuridad quien cree en mí’. La luz en Juan no es para entretener, sino para iluminar el camino”.

16. G. Sarasa, “La subsidiariedad en el evangelio de san Juan”, o. c., p. 487.
17. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, pp. 16-17 (Salamanca, 2004). Este célebre teólogo y mártir luterano denuncia: “La gracia barata es la predicación del perdón sin arrepentimiento, el bautismo sin disciplina eclesial, la eucaristía sin confesión de los pecados, la absolución sin confesión personal. La gracia barata es la gracia sin seguimiento de Cristo, la gracia sin cruz, la gracia sin Cristo vivo y encarnado”. Se trata, pues, de una fe sin *praxis*, confesada al margen de “las obras”.
18. *Ibid.*, p. 20.
19. *Haec prima sid agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus Omnia solus sit factururus*; J. A. García, “Confía en Dios como si todo dependiera

Según Juan A. García, para Gevenesi, “la gracia divina moviliza la libertad humana, la provoca a la colaboración [...] Que la gracia genere en nosotros libertad, cooperación con Dios, tal sería el mensaje y la provocación de la primera parte del quiasmo. Que la libertad se reciba y ejerza como gracia, el de la segunda”²⁰. En otras palabras, la primera parte gravita en torno a la actividad de Dios y la actitud creyente es el compromiso total con la realización de la obra de Dios hasta el extremo de sentirse responsable de ella. Mientras que la segunda parte afirma que el esfuerzo evangelizador es obra de la gracia divina. Al fin y al cabo, la obra de la redención es iniciativa de Dios y no nuestra, pero al asumirla en nuestra *praxis* cristiana, ya no podemos considerarla ajena o externa, sino como don recibido y en posesión, “la vida eterna” (Jn 3,15-16), y en cuanto tal, de suyo salvífico.

4. La colaboración como *praxis* de la salvación

Este planteamiento nos acerca al concepto de “trascendencia histórica” de Ignacio Ellacuría. El concepto supera la tendencia que separa la trascendencia de la historia. Esa separación empaña la *synergia* de la obra salvadora de Dios, la cual incluye la *praxis* humana y creyente. Ellacuría entiende la trascendencia de “otro modo radicalmente distinto [...] más consonante con la forma como se presenta la realidad y la acción de Dios en el pensamiento bíblico”. La trascendencia es “algo que trasciende *en* y no algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a más, pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene”²¹.

de ti...”, *Manresa, Revista de espiritualidad ignaciana*, 324 (2010), 277. La traducción es de García. Este aforismo fue corregido innumerables veces después de su publicación, hasta llegar a nosotros, bastante reciclado, como “actúa como si todo dependiera de ti, sabiendo que en realidad todo depende de Dios”. Según García, su fuente, no obstante, es el propio Ignacio, a quien el mismo Gevenesi atribuye su autoría. En la carta a Francisco de Borja, de septiembre de 1550, y en la memoria de sus colaboradores cercanos, Pedro de Ribadeneira y Luis González de Cámara, Ignacio utiliza esa formulación. Es curioso que el célebre literato jesuita Baltasar Gracián (1601-1658) la rescata en *Oráculo manual y el arte de la prudencia*: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese los divinos, y los divinos como si no hubiese los humanos. Regla del gran maestro no hay que añadir comentario” (*ibid.*, pp. 279-280).

20. *Ibid.*, p. 278.

21. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 1, p. 328 (Madrid, 1990). Ellacuría continúa: “En esta concepción, cuando se alcanza históricamente a Dios [...] no se abandona lo humano, no se abandona la historia real, sino se ahonda en sus raíces [...] Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia”.

Jesús no pide a su Padre “sacar del mundo” a sus discípulos (Jn 17,15), en sí mismos “obra de Dios” (Jn 6,29.37; 17,6), sino que permanecieran en comunión con ellos, “para que sepa el mundo que tú me enviaste y que los amaste como me amaste a mí” (ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας, Jn 17,23). Asimismo, Juan entraña una dimensión solidaria que, pese al rechazo y la increencia padecidas por el Hijo, según Juan 3,19 (1,11), continúa en él y sus discípulos. La presencia del Padre debe manifestarse en el testimonio histórico de los creyentes, que deben ser sacramento de comunión de su presencia, no de su ausencia, mediante la encarnación del mensaje o la palabra de salvación, Cristo mismo. La comunión con Cristo en el Padre no es accesoría, ni mero símbolo de fraternidad, sino, más bien, necesidad soteriológica, que despliega la acción divina en la experiencia humana. Es, por tanto, el fundamento de nuestra implicación práxica en esa obra. De esa manera, el testimonio es susceptible de ser “historizado” de formas diversas. Las opciones, las acciones y las actitudes éticas, sino políticas, lo actualizan²². La *praxis* que mueve la misión del discípulo, tarde o temprano, debe tomar forma o concreción histórica para continuar desvelando proféticamente los signos de muerte e invitar a la conversión y la transformación de la vida.

Sin menoscabo de la necesidad de “historizar” la fe y el compromiso con la salvación, Ellacuría advierte que la “*praxis* de salvación no tiene [...] por qué entenderse en términos puramente éticos [...] Mucho menos en términos de una *praxis* meramente política”²³, pues la ética y la política se entienden separadamente de la fe y no tienen en cuenta el reino de Dios a la hora de orientar ciertos comportamientos y transformaciones. Desde la modernidad, se ha convenido y razonado la separación del ámbito de Dios (trascendente) y del ámbito humano (histórico). En consecuencia, la salvación solo se comprende cabalmente desde la perspectiva de la fe. Pero esta no admite dos historias. Eso sería esquizofrénico, ya que relegaría lo trascendente a un mundo fantástico, tal vez querido y buscado por muchos, como una especie de *fuga mundi*, o, peor aún, incentivado por intereses políticos. A algunos siempre viene bien una fe que no se meta en “los asuntos temporales”. En contra de esas distorsiones, Ellacuría argumenta:

-
22. En la tradición bíblica aparece este concepto de manera teologizada. La literatura deuteronomista y profética incluye concreciones éticas y políticas. En esta misma línea, Ábrego de Lacy señala que “los profetas colaboraron a mantener el tronco fundamental de las fiestas [y el culto] con la historia [y] gracias a su predicación mantuvo la fe de Israel un fuerte componente ético [...] interpretaron a la luz de Dios los acontecimientos históricos a escala mundial [...] e iluminaron con la misma luz la pequeña historia de los marginados [así] la fe de Israel no se relacionaba con un olimpo celestial, sino con una realidad social muy concreta”; J. M. Ábrego de Lacy, *Los libros proféticos*, pp. 268-269 (Estella, 1993).
23. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, o. c., p. 340.

La unidad total de una sola historia de Dios *en* los hombres y de los hombres *en* Dios no permite la evasión a uno de los extremos abstractos: “sólo Dios” o “sólo el hombre”; pero tampoco permite quedarse en una dualidad acumulada de Dios y del hombre, sino que afirma la unidad dual de Dios *en* el hombre y del hombre *en* Dios. Este *en* juega una distinta función y tiene una distinta densidad cuando la acción es de Dios *en* el hombre y cuando la acción es del hombre *en* Dios, pero siempre es el mismo *en*. Y por eso no es una praxis meramente política, ni meramente histórica, ni meramente ética, sino que es una *praxis* histórica trascendente, lo cual hace patente al Dios que se hace presente en la acción de la historia²⁴.

El “en” de Ellacuría es, a nuestro juicio, el “permanecer” joánico (μένω), que sustenta la teología de la comunión querida por el evangelio. La comunión posibilita la colaboración en “la obra divina”, siempre que la historización de dicha colaboración no reduzca “la obra divina”. El creyente, en su praxis, participa de “una *praxis* histórica trascendente”, en comunión con Dios. La salvación, en sentido estricto, una acción de Dios, constituye al creyente en hijo y lo capacita para que, en un acto libre y consciente, comunique la gracia salvífica del Padre. La visión unitaria de la historia de la salvación compromete al creyente con su mundo, sin “ser del mundo”, esto es, reconoce su pertenencia filial a Dios, al mismo tiempo que respeta, sin ingenuidades y con sensatez, “lo propio” de la historia humana.

Ahora bien, Ellacuría, al recorrer la “historia de la salvación”, reconoce en el evento “Cristo” un “salto cualitativamente nuevo”, una “nueva concreción y realización” de algo todavía “indeterminado”, algo que había quedado al escrutinio profético. Ellacuría entiende que “la aparición en Jesús de la suprema forma de trascendencia histórica” tiene un carácter definitivo, lo cual marca un hito en la historia de la salvación. No obstante, matiza que su “definitividad deja todavía muchas cosas abiertas que el Espíritu que nos ha legado Cristo resucitado [muy en sintonía con Juan] nos irá ayudando a descubrir, discernir y realizar”²⁵.

Al parecer, Juan 14,12 da cuenta de ello, cuando Jesús dice a sus discípulos que “el que cree” hará “las obras” que él hace, incluso “mayores que estas hará”. Tal como ya lo hemos señalado, “las obras” son, en última instancia, “de Dios”, según Juan 3,21. Sin embargo, la acción salvífica ha de entenderse como trascendencia histórica. Según Ellacuría, “la historia de salvación que culmina con la persona de Cristo se subordina a esa historia mayor de Dios”²⁶, que abarca a toda la humanidad en su diversidad y también a “la naturaleza entera”. Asimismo, puntualiza que en esa historia mayor, “la fe cristiana da un puesto absolutamente

24. *Ibidem*.

25. *Ibid.*, p. 343.

26. *Ibid.*, p. 352.

principal al acontecimiento salvífico de Cristo [lo cual] no supone una sumisión de la llamada historia profana a lo específico de Cristo”²⁷. Por tanto, no podemos pontificar la historia con Cristo, al modo nuestro, según “la carne”. El *cosmos* y la historia experimentan una transformación trascendente, “de lo alto”. Dejemos que el mismo Ellacuría lo exprese mejor con la imagen de “la semilla del reino”:

El reino de los cielos es, en un primer momento, una semilla que se introduce en los campos del mundo y en la historia, para hacer de ésta la historia de Dios, un Dios que en definitiva sea todo en todos [al modo de 1 Corintios 15,28]. En ese primer momento no se somete el campo a la semilla, sino la semilla al campo, o según la otra parábola evangélica, la levadura del reino se introduce modesta y eficazmente en la masa del mundo para hacerla fermentar y crecer²⁸.

Visto así, es más adecuado y fácil comprender el poder del Señor de la historia. No lo ejerce como dominio o sometimiento esclavizador, sino como tarea de salvación a la cual hemos sido llamados por el testimonio del Hijo. Aquí resuenan de nuevo las siguientes palabras de Jesús a sus discípulos: “Ya no los llamo siervos, porque el sirvo no sabe qué hace su señor; sino los llamaré amigos, porque todo lo que escuché de mi Padre se los di a conocer” (Jn 15,15).

Tenemos aquí un gesto de confianza y de amor de parte de Jesús, pero también de conocimiento y de compromiso con la obra del Padre. Su señorío es el de Cristo y es señorío porque se compromete con la salvación del mundo (Jn 3,17). El señorío que quiere ejercer sobre la humanidad es su misericordia y su confianza para redimirla y, sobre todo, aunque parezca extraño, su testimonio de Dios “Padre”, que se dona a sí mismo en la entrega de su Hijo unigénito. Esto abre la posibilidad para establecer una relación nueva con Dios. El señorío especial que ahora ejerce en sus “hijos e hijas” y en sus “amigos y amigas” consiste en que se reconozcan como “obra divina” y posibilidad de salvación para el mundo. Esto último corresponde al señorío de su Espíritu, *paráclito*, en esa nueva comunión, inaugurada en la pascua de Cristo.

Cuando Jesús dice que va al Padre (πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα)²⁹ para que lo glorifique (Jn 17,1.5) no como premio después de todo lo padecido por la “salvación del mundo”, sino como sello del cumplimiento de la obra de la salvación, abre la posibilidad para un compromiso creyente más profundo. El volver, o “subir”, al Padre, el movimiento ascendente referido en Juan 3,8.13, abre la posi-

27. *Ibid.*, p. 353.

28. *Ibidem*.

29. Un *logion* característico de Juan; *cfr.* Juan 14,2.12.28; 16,28. Además, en 3,8c; 7,33; 8,14; 13,3; 14,28; 16,5.10.17, usa el verbo *ὑπάγω* en el mismo sentido. En 17,11.13, utiliza el verbo *ἔρχομαι* con la connotación de “volver al Padre”. Y en 3,13; 13,1, de forma más limitada, usa el verbo *μεταβαίνω*.

bilidad para una compenetración mayor con Jesús, en el compromiso con la obra redentora del Padre. Amparada e impulsada por el Espíritu, recibido de Jesús (Jn 20,22), la comunidad cristiana es más consciente de la misión y del legado de su maestro. Su obra, entendida como obra de Dios, la lleva a fronteras e historizaciones imprevisibles, a visiones más abiertas, a adoptar una posición crítica frente al mundo, el campo de su misión (v. gr. Rm 1,16.18-20; 4,11)³⁰; a la solidaridad con “los otros” y con los más vulnerables, reflejando así su implicación testimonial en la historia de “la creación”; y a defender la dignidad de quienes no comparten su fe, porque reconoce la rebeldía inherente del Dios trascendente, que amó al mundo en la humanidad de su Hijo (Jn 3,16). Los integrantes de esta comunidad son “los separados” del mundo, que al servir al mundo son ocasión de redención. “No estoy más en el mundo, ellos están en el mundo, mientras yo voy a ti [...] del mundo no son, así como yo no soy del mundo [...]. Así como me enviaste al mundo, así yo los envíe al mundo” (Jn 17,11.16.18).

Los discípulos colaboran en la misión de la salvación y, a semejanza de Jesucristo, son enviados, porque “tanto amó Dios al mundo”, que lo que era suyo, su obra, es decir, sus hijos e hijas en la fe, no se los quedó para sí, sino que la dio al mundo como acto de amor y confianza. Una vez en comunión con el Hijo, este los envía para que su fe sea fructífera.

5. Las implicaciones éticas en el contexto actual³¹

En conclusión, el “testimonio” de la salvación es, en sí mismo, salvífico para quien lo asume, según Juan 2,23–3,21. Resurge en la vida de Dios, quien impulsa su obra creadora y redentora.

30. Pablo, en esta carta, sostiene que la acción de Dios está abierta al “mundo” no judío, cuando defiende, aunque sea para reprobador su impiedad, la proximidad de Dios a la humanidad “sin ley”, “porque lo conocido de Dios es manifiesto en ellos; puesto que Dios se les manifestó. Pues las cosas invisibles de él son discernidas claramente por las cosas realizadas desde la creación del mundo” (διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, Rm 1,19-20). Para Wilckens, la invisibilidad de Dios explica su transcendentalidad, con lo cual se aleja “de la presencia visible de la divinidad en la imagen del culto [de manera que en] su invisibilidad a las criaturas [es] accesible [y] percibido por la inteligencia (νοούμενα) en las obras de la creación”; U. Wilckens, *La carta a los Romanos. Rom 1-5*, pp. 135-136 (Salamanca, 1997). Para Juan, en cambio, el conocimiento verdadero de Dios es abierto, pese a que “el mundo” en cuanto tal le es imposible. El conocimiento tiene lugar a través de su reconocimiento en la humanidad del Hijo (Jn 14,9c), lo cual implica una nueva perspectiva relacional y trascendente, no allende del mundo, sino “de lo alto”.

31. Esta sección sirve de conclusión tanto para este artículo como para el publicado en la edición anterior de esta revista.

La “escatología realizada” o presente permite concebir la colaboración, “aquí y ahora”, con el plan de salvación. El evangelista intuyó que las promesas escatológicas de la fe cristiana no pueden desligarse de la experiencia pascual, que animaba el testimonio y la evangelización. De lo contrario, el testimonio cristiano no tendría mucho sentido, dado que el creyente estaría a merced de la misericordia y de la “gracia de la justificación”, ya que las obras no tendrían importancia, lo cual contradice la propuesta de Pablo. O peor aún, no tendría ninguna relación con el mundo, de por sí destinado a la perdición. Al fin y al cabo, lo más importante es lo venidero. El destino dictaminaría quién se salva y quién no, y la *praxis*, muy disminuida, apenas sería una señal de la predestinación divina. El otro extremo consiste en creer que las obras de fe y la caridad son una especie de obligación para ganar algo o para satisfacer, si no aplacar, la ira de Dios, lo cual da al traste con la teología de la gracia.

La *praxis* en el evangelio de Juan puede entenderse también como “acto de fe”, el cual no se agota en la vivencia momentánea o en el acto anímico, ni en el convencimiento más o menos concienzudo del creyente, sino que incluye la conciencia de la filiación divina, desde la cual se puede seguir a Jesús, ya que él es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). El relato nos presenta a un Jesús cercano, misericordioso, que realiza “signos”, en fin, que impulsa una dinámica de reencuentros con distintas personas y grupos para que “permanezcan” en comunión. El paradigma joánico fundamenta la *praxis* solidaria y “subsidiaria”, tal como sostiene Sarasa, con los pobres y los vulnerables, y la apertura dialogante con el entorno, que muchas veces no la comprende y la teme (Jn 2,23-3,21).

La “escatología realizada” ayuda también a prepararse mejor para la incomprensión y el rechazo del “mundo”. No se trata de huir, sino de dar testimonio desde el diálogo continuo, *ad intra* y *ad extra* del ámbito comunitario, para hacer de la hostilidad una oportunidad testimonial y evangelizadora. La Iglesia naciente bebió de esa sabiduría “en carne propia”, según la experiencia martirial y la reflexión apologetica de los primeros padres. De alguna manera, la pasión de Cristo se actualiza en el rito y la cotidianeidad. Personalmente, esta visión escatológica ayuda a tener confianza y a cimentar valores y prácticas, conforme a la acción salvífica de Dios, mientras aprendemos a enfrentar la vida y a ser dueños de nuestras pasiones y actos. Eclesialmente, ayuda a crear espacios de convivencia y diálogo con los demás. De esta manera, se vislumbra un nuevo horizonte escatológico, el de la esperanza y la “vida eterna” que ya poseemos. No abandonamos nuestra humanidad por otro estado allende de lo que somos, porque Dios apostó por ella desde la creación.

La perícopa de Juan 2,23-3,21 tiene una relevancia particular para América Latina, donde proliferan espiritualismos desencarnados, que leen la Escritura sin considerar el entorno ni las contradicciones de la realidad. Esta es una de las traiciones más graves que puede cometerse con cualquier texto bíblico. Los textos

bíblicos surgieron confrontados con una realidad concreta, con sus bondades y abominaciones, bien para dar esperanza en una situación histórica del “pueblo de Israel” o bien para desenmascarar la injusticia. La perícopa en cuestión, en la misma línea que la encarnación de la Palabra (*logos*), muestra que la fe, como obra también del creyente, se inscribe en una experiencia individual o comunitaria, en contradicción con las obras que no soportan ser “iluminadas” por la fe en Cristo, porque han optado por las tinieblas en oposición a “la verdad”.

Esto parece indicar que Juan 3,21 incluye la dimensión ética del obrar creyente. “Obrar en Dios” no es exclusivamente obrar la fe, o realizar el acto de la fe, ciertamente, lo incluye, pero incluye también la *praxis* cristiana y su capacidad transformadora y creadora de realidades más humanas, que comunican esperanza y vida. De esa manera, el concepto de la fe se amplía. La fe, en cuanto experiencia, comprende la existencia de la persona y del cuerpo orgánico comunitario. No es una faceta, sino el eje transversal de su actuar.

Así, pues, sin caer en purismos y moralismos hipócritas, quien ha tenido la experiencia de ser hijo o hija de Dios no cae en dinámicas oscuras, que atentan contra la salvación de Jesucristo, realizada en su pasión y glorificación. La cruz es donación radical, vaciamiento del “propio querer”, delante de todos, sin ocultamiento, pues es “luz para las naciones” (Is 49,6; Jn 8,12). Los intereses mezquinos subyacentes en las decisiones corporativas, las olas frenéticas de violencia, manipuladas por el tráfico de drogas y personas, y la consecuente corrupción, tanto como modo de supervivencia política como de políticas predatorias, son ámbitos de las tinieblas, donde predominan las dinámicas de la muerte.

La experiencia de pecado no nos exime de responsabilidad. Al menos, no estamos exentos del “pecado de omisión”, porque siempre se puede “hacer el bien” para revertir esas dinámicas perversas y para no sucumbir a su perversa inercia. En estos tiempos aciagos de pandemia, es indispensable evitar la insensibilidad y el individualismo. Es necesario evitar que el aislamiento impuesto para prevenir la expansión de la covid-19 se convierta en una excusa. Al contrario, es una oportunidad para sentirnos corresponsables del bienestar de los demás y para tomar conciencia de que nuestras decisiones y conductas transcurren en comunidad. La pandemia es una oportunidad para practicar nuevas formas de solidaridad y para generar vida y esperanza en la humanidad.

El creyente debe adoptar la actitud de la conversión continua para que el testimonio constituya una dimensión relevante del acto de la fe. Podemos imaginar, según Juan 2,23-3,21, a un Nicodemo cuestionado que, a partir del encuentro con Jesús, comienza a darse cuenta de ello y, poco a poco, somete a la crítica sana los prejuicios y la justificación ideológicas. La adquisición de esta conciencia y de esta actitud contribuye a la integridad moral. Juan 7,50-51 puede ser un indicio del proceso interno, que empuja a emprender el camino que acerca de nuevo al Hijo, aun en un momento de aparente desesperanza. Pese a ello, Nicodemo hace

una obra de caridad a favor de aquel hombre que lo había impresionado profundamente (Jn 19,39). A pesar de la fe inadecuada y titubeante, el acercamiento de Nicodemo a Jesús es sincero y la experiencia es cada vez más profunda. En los contextos sociales actuales de acusado individualismo, la vía solitaria y distante de Nicodemo puede ser para muchos una alternativa para acercarse a Jesús y crecer en la fe, un acercamiento y una fe que luego, gradualmente, los integra en la experiencia comunitaria.

El llamado a seguir a Cristo desde la experiencia de “nacer de lo alto” no es un premio final, sino un llamado “aquí y ahora”, para que la irrupción del Espíritu transforme las realidades humanas. La “vida eterna” que el creyente “posee” es la gracia de la redención, con la cual ha de colaborar. La teología de la elección de entonces y la de las diversas denominaciones cristianas actuales se comprende mejor desde esa colaboración; en otras palabras, desde la misión. Esto supone una nueva visión, volcada hacia el reinado de Dios, y un camino nuevo para llegar a él (Jn 3,5.7). Allí encuentra su lugar la conciencia filial y eclesial, delante del Dios trino y su salvación, fecunda en un mundo muchas veces hostil, pero al que Dios quiere salvar (Jn 3,17).